





600038345T

17 d. 19

- Val. 1

R. 2. 8<sup>4</sup>





# Real-Encyclopädie

für

## protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

**Dr. Herzog,**

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

---

**Neunzehnter Band**

oder erster Supplement-Band.

**Margauer Klosterstreit bis Lindsay.**

---

**G o t h a.**

**Verlag von Rudolf Besser.**

**1865.**

27. d. 19

Ref: Germ: Rad:



## II.

**Aargauer Klosterstreit.** Derselbe schließt sich wesentlich an die Bewegungen an, welche in der katholischen Bevölkerung der Schweiz durch die Badener Artikel (s. d. Art. in diesem Suppl.-Bd.) hervorgerufen wurden. Die militärische Besetzung der aargauischen Bezirke Muri und Bremgarten im Jahre 1835 hatte eine tiefgehende Mißstimmung daselbst hinterlassen, die durch fortdauernde Beschwerden der um dieselbe Zeit unter staatliche Verwaltung gestellten, hinsichtlich ihrer Steuerbeiträge bedeutend höher angesetzten und durch Suspension der Novizenaufnahme eingeschränkten Klöster unterhalten wurde. Der Kanton Aargau, der aus höchst verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt worden und bereits seit einem Jahrzehnt an kirchlichen Zerrwürnissen gelitten hatte, zählte acht Klöster, nämlich die Benediktinerabtei Muri, das Cisterzienserkloster Wettingen, zwei Kapuzinerklöster in Baden und Bremgarten, und die vier Nonnenklöster zu Hermatschwil, Snadenthal, Baden und Fahr. Unter diesen Stiftungen waren die beiden erstgenannten weitaus die bedeutendsten. Das gesammte Vermögen der acht Klöster wurde auf mehr als sechs Millionen alte Schweizerfranken, ungefähr neun Millionen neue (französl.) Franken berechnet. Wiewohl die reformirte Bevölkerung die katholische an Zahl um etwas übertrifft, war der Grundsatz der Parität oder politischen Gleichstellung der Confessionen, den die Verfassung des Jahres 1814 aufgenommen hatte, in derjenigen von 1831 beibehalten worden, so daß der Große Rath zur Hälfte aus Katholiken, zur Hälfte aus Reformirten bestehen und im Kleinen Rathe von neun Mitgliedern vier der einen, vier der anderen Confession angehören mußten. Als nun im Dezember 1839 vom Großen Rathe die Einleitung zu der verfassungsmäßig vorgeschriebenen Revision der Staatsverfassung getroffen und sodann das Volk zur Eingabe von Wünschen eingeladen worden, begehrte eine am 2. Februar 1840 zu Mellingen abgehaltene zahlreiche katholische Volksversammlung stärkere Garantien für die Rechte ihrer Confession, insbesondere Trennung des Großen Rathes in ein katholisches und ein evangelisches Großrathscollegium für alle Kirchen- und Erziehungssachen. Dagegen erhob sich ein großer Theil der reformirten Bevölkerung, ebenfalls in Volksversammlungen, die jenem Begehren nach solcher Trennung das Verlangen nach Aufhebung der bisherigen Parität entgegenstellten und um Repräsentation nach der Kopfszahl petitionirten. Immer schroffer traten die Parteien auseinander unter zunehmender Aufregung und Erhitzung der Volksmassen. Durch die revidirte Verfassung, welche keine Trennung des Großen Rathes zuließ, die Parität aber festhielt, glaubte keine von beiden Parteien sich befriedigt; daher wurde sie bei der Volksabstimmung am 6. Oktober 1840 von der großen Mehrzahl verworfen. Auf's Neue wurden Volksversammlungen veranstaltet und Petitionen eingereicht in entgegengesetzter Richtung; namentlich bildete sich in Bülzen ein Comité, das sich auf's Eifrigste bemühte, die Ansprüche des aufgeregten Theils der Katholiken zu verfechten. Die neuerdings revidirte Verfassung, welche die Parität sowie die confessionelle Trennung des Großen Rathes beseitigte, wurde am 5. Januar 1841 zur Abstimmung gebracht und mit einer kleinen Majorität vom Volke angenommen. Da sie aber in allen katholischen Bezirken von der Mehrzahl verworfen worden, ver-

breitete sich die Meinung, dieselbe sey für sie nicht verbindlich und man werde sich da selbst ihrer Einführung widersetzen. Freiheitsbäume, die in etlichen katholischen Gemeinden aufgerichtet wurden, erschienen als Anzeichen hievon. Die Regierung hielt sich auf ungesetzlichen Widerstand gefaßt und suchte diesem durch Verhaftung der Glieder des Bünzener Comité's zuvorzukommen. Die Verhaftungen erfolgten am 10. Januar in Bremgarten und Muri. Am letzteren Orte leitete sie Regierungsrath Waller, der als Commissär der Regierung von Aarau eingetroffen war. Da es gerade Sonntag war, sammelte sich bald ein Haufe Volkes und forderte tobend die Freilassung der Gefangenen. Waller sah sich genöthigt, diese zu bewilligen. Nun aber drang die Volksmenge vor, entwaffnete die Landjäger und warf sie, sowie Waller selbst, unter Mißhandlungen in's Gefängniß. Aus den Händen der Wüthenden retteten diesen einige der Angesehensten, unter ihnen einer der vorher Verhafteten, in dessen Hause er bis zum 12. Januar freundliche Aufnahme fand. Auf ähnliche Weise wurden auch anderwärts die Mitglieder des Comité's wieder in Freiheit gesetzt. Gedrängt von den aufgeregten Schaaren des Volkes, beschloß dieses, in der folgenden Nacht die Bezirksgränze gegen Lenzburg hin zu besetzen und von dort aus mit der Regierung zu unterhandeln. Früh am 11. Januar eilten die Leute auf den Klang der Sturmglocken ungeordnet und schlecht bewaffnet dorthin. Bereits hatte aber die Regierung in ausgedehntem Maße militärische Maßnahmen getroffen. Schon am Mittag des 11. Januar zogen ihre zahlreich in Lenzburg versammelten Truppen nach dem vom Landsturm besetzten Dorfe Billmergen. Letzterer wich nach einem unbedeutenden Gefechte, und nun hörte jeder Widerstand auf. Von großen Truppenmassen wurden die betreffenden Bezirke entwaffnet und besetzt. Schon am 13. Januar, mitten in der Aufregung und in Abwesenheit der Mehrzahl seiner katholischen Mitglieder, that der Große Rath einen Schritt von größter Tragweite, wodurch man vollführte, was vielleicht Manchen schon lange als nothwendig zu erreichendes Ziel vorgeschwebt hatte. Da einige der Klöster wohl nicht ohne Grund als Hauptsitz der langjährigen Opposition angesehen und nun als Hauptanstifter des Aufstandes dargestellt wurden, faßte nämlich der Große Rath ohne nähere Untersuchung über deren Schuld oder Unschuld den Beschluß: „Die Klöster im Gebiete des Kantons Aargau sind im Grundsätze aufgehoben.“ Am 20. Januar wurden hinsichtlich ihres Vermögens, das als Staatsgut erklärt ward, nähere Bestimmungen getroffen. Die Mönche und Nonnen erhielten Pensionen, mußten aber die Klöster alsbald verlassen, die Mönche in Muri und Wettingen innerhalb zweimal vierundzwanzig Stunden.

Dieser Beschluß erregte überall großes Befremden, selbst bei Liberalen beider Confessionen, zumal in Betracht seines Widerspruches mit Art. 12. der Bundesakte, welcher sagt: „Der Fortbestand der Klöster und Capitel und die Sicherheit ihres Eigenthums, so weit es von den Kantonsregierungen abhängt, ist gewährleistet.“ Man sah daher in jener Schlußnahme den Anfang eines heftigen, die ganze Schweiz zerklüftenden confessionellen Haders. Eine Note des Nuntius, welche deshalb Zurücknahme dieses Beschlusses verlangte, wurde damit abgewiesen, daß der Bundesvertrag nur die Verhältnisse der Kantone unter sich bestimme, aber keine auswärtige Macht berechtige, die Beobachtung dieser oder jener Bestimmung zu fordern. Oesterreich erklärte, daß eine offenkundige materielle Verletzung des Bundesvertrags vorliege und verwahrte sich gegen Maßnahmen, wodurch die vom Hause Habsburg herrührenden Stiftungen oder Vergabungen ihrer Bestimmung entfremdet würden. Im Innern der Schweiz aber gab sich die gewaltigste Aufregung kund. Auf die Forderung der Kantone Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Freiburg war der Vorort nach der Bundesakte verpflichtet, eine außerordentliche Tagsatzung zu veranstalten. Er berief sie auf den 15. März 1841. Nach langem, heftigem Streite beschloß dieselbe am 2. April mit schwacher Mehrheit: „Aargau's Beschluß vom 13. Januar ist als unvereinbar erklärt mit Art. 12. des Bundesvertrages; Aargau ist dringend eingeladen, neue Verfügungen zu treffen, welche dessen Anforderungen genügen.“ Der Große Rath des Aargau ersuchte hierauf am



13. Mai die eidgenössischen Mitstände diesem Tagsatzungsconflusum keine Folge zu geben, mit dem Beifügen, sollte diesem Wunsche wider Erwarten nicht entsprochen werden, so wolle er selbst weiter berathen, wie eine solche Modifikation ohne Verletzung des Staatswohls zu bewirken sey. Als die Tagsatzung am 9. Juli an ihrem Beschlusse festhielt, entschloß sich derselbe einer früher schon geäußerten Ansicht gemäß die Herstellung der drei Nonnenklöster zu Fahr, Gnadenthal und Baden anzubieten mit der Erklärung, dieß sey das Äußerste, wozu Aargau sich verstehen könne. Um so mehr empfahl sich eine gütliche Ausgleichung, da die meisten katholischen Kantone mit äußerster Entschiedenheit sich auf den Buchstaben der Bundesakte beriefen, die reformirten Kantone aber sich in der mißlichen Alternative befanden, entweder ihren Sympathieen zuwider für die Klöster und deren Präbenden einzustehen oder dem Verfahren Aargau's beizupflichten. Indes brachte es die Tagsatzung dieses Jahres, welcher fünf hierauf bezügliche Commissionalanträge vorlagen, zu keinem Beschlusse. Ebenso ergab sich bei ihrer Versammlung im Juli 1842 weder für den Antrag, sich mit obigem Anerbieten befriedigt zu erklären, noch für die Forderung, daß alle Klöster hergestellt werden müssen, eine Mehrheit der Stimmen. Um endlich eine solche zu gewinnen, beschloß der Große Rath des Aargau, noch die Herstellung des Nonnenklosters Hermatschwil hinzuzufügen, worauf die Tagsatzung in ihrer Mehrzahl, nämlich mit zwölf und einer halben von zwei und zwanzig Stimmen, im August 1843 sich befriedigt erklärte und die Entfernung dieser Angelegenheit aus den Verhandlungen der Tagsatzung beschloß. Gegen diesen Beschluß verwahrte sich aber die Minorität, und in der Tagsatzung des Jahres 1844 reichten die „katholischen“ Kantone Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Valais eine Protestation ein, entsprechend dem von ihnen im Februar 1844 an die übrigen Kantone erlassenen Manifest, worin sie erklären, daß sie jene Schlußnahme nicht als „rechtsgültig und bundesgemäß“ anerkennen und daher „keine vom Bunde, von der Treue am gegebenen Worte u. gebotenen und angerathenen Mittel und Schritte unversucht lassen werden, um die in Frage liegende Confessions- und Bundesangelegenheit einer bundesgemäßen Erledigung zuzuführen.“ Eine derartige Erklärung ließ erwarten, daß entsprechende Ereignisse ihr folgen werden. Die gegenseitige Erbitterung der Parteien hatte damals bereits einen überaus hohen Grad erreicht, zumal in mehreren Kantonen innere Umwälzungen im Zusammenhang mit dieser Klosterfrage eingetreten waren. Im Kanton Aargau trugen zur Mißstimmung die ökonomischen Einbußen, die Manche bei der militärischen Besetzung erlitten hatten, nicht wenig bei, noch mehr aber die Strafurtheile, welche im Juli 1843 über diejenigen ergingen, welche an dem Aufstande Theil genommen; außer dem Todesurtheile, das über einen Landesabwesenden gefällt ward, wurden mehrere angesehene Bürger zu entehrenden Gefängnißstrafen verurtheilt. Hinwiederum wurde Luzern, woselbst in engem Zusammenhange mit den Vorgängen im angränzenden Aargau und vermöge der Rückwirkung derselben auf die Gemüther die ultramontane Richtung seit 1841 gänzlich die Oberhand gewonnen hatte, dessen Regierung immer mehr als „katholischer Vorort“ sich gerirte, ähnlich wie in früheren Jahrhunderten, der Zielpunkt des entschiedensten Widerwillens von Seiten der Vorwärtsdrängenden und die Aufregung unter diesen nach der Einführung der Jesuiten daselbst im Jahre 1844 so heftig, daß daraus noch in demselben und im folgenden Jahre die mißlichen Einfälle bewaffneter Freischaaren von der aargauischen und bernischen Gränze her in den Kanton Luzern hervorgingen, woran sich, nachdem hierauf Luzern sich mit den gleichgesinnten Kantonen zu dem verhängnißvollen Separatbund (Sonderbund) zusammen geschlossen hatte, die bewaffnete Exekution des Jahres 1847, die Zertrümmerung des Bundes von 1815 und die Reorganisation der Schweiz vermöge der Bundesverfassung von 1848 angeschlossen.

Vergl. die (officiellen) Abschiede der Tagsatzungen von 1841 bis 1845; ferner: Die Aufhebung der Aargauischen Klöster, (officielle) Denkschrift Aargau's, 1841; dagegen: Die Aargauischen Klöster und ihre Ankläger, 1841. — F. Hurter, die Be-

feindung der kathol. Kirche in der Schweiz. 2 Bde. 1842 f. — J. Baumgartner, die Schweiz in ihren Kämpfen von 1830—1850. Bd. 2. 1852. (Bd. 3. fehlt).

Carl Pestalozzi.

**Abdias** (vgl. Bd. XII. S. 332 ff.). — Literatur s. bei Fabricius Codex Apocryph. Novi Test. S. 388 ff. — Neuß, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments. 4. Aufl. S. 265. Das bei Neuß angeführte Programm von J. Ch. Stemler, de vera fictaque certaminis apostolici historia. Lips. 1767, habe ich nicht gesehen. — Außerdem s. auch das übrigens unkritische Buch von Stichart, die kirchl. Legende über die heil. Apostel. Leipzig. 1861.

Unter dem Namen des Abdias, des angeblichen ersten Bischofs von Babylon, besitzen wir eine schwerlich vor dem siebenten, vielleicht erst im neunten Jahrhundert oder noch später abgefaßte, aus sehr verschiedenen kanonischen und apokryphischen, katholischen und häretischen Quellen geschöpfte, ebendaher höchst ungleichartige, als Geschichtsquelle aber jedenfalls völlig werthlose lateinische Sammlung von Apostelgeschichten und Apostelsagen, unter dem Titel: *Abdiae, Babyloniae primi episcopi, de historia certaminis apostolici libri X, Julio Africano interprete* (certamen im Sinne von *ἀγών*, martyrium, passio, sonst wird das Werk auch *historia* oder *historiae apostolicae Abdiae* s. *Pseudo-Abdiae, Gesta S. Apostolorum*, *Apostelgeschichte* oder *Apostelbuch* des Abdias genannt).

Einen Apostelschüler und Bischof Abdias kennt die Geschichte nicht. Seine Existenz beruht nur auf den Angaben des Buches selbst. Nach der Vorrede des angeblichen lateinischen Uebersetzers Julius Africanus (Fabric. S. 390—92) soll nämlich Abdias, qui Salvatorem in carne viderat et secutus Simonem et Judam apostolos in Persida, primus Babylonis episcopus fuit, ein Werk de uniuscujusque (apostolorum) virtutibus oder, wie es auch heißt, sanctorum apostolorum gesta, in hebräischer Sprache geschrieben, ein Schüler des Abdias, Namens Eutropius, soll dasselbe in die griechische Sprache übersetzt, und der angebliche Vorredner, Julius Africanus, historicus et episcopus, will es — ob aus dem hebräischen Original oder aus dem Griechischen, wird nicht gesagt — in's Lateinische übersetzt und in zehn Bücher eingetheilt haben. Diese Notiz des Vorredners will jedoch mit den eigenen Angaben der Schrift lib. VI. cap. 20. (S. 628 in der Ausg. des Fabricius) nicht recht zusammenstimmen, scheint vielmehr auf einem Mißverständniß ebendieser Stelle oder auf einer aus dieser geschöpften willkürlichen Combination zu beruhen. Am angeführten Orte wird nämlich in der Geschichte der Apostel Simon und Judas Thaddäus zwar allerdings ein Abdias erwähnt, der mit den beiden Aposteln aus Judäa gekommen war, der den Herrn mit seinen eigenen Augen gesehen hatte und der nun von ihnen zum Bischof in der Stadt Babylon ordinirt wurde. Allein von einer schriftstellerischen Thätigkeit dieses Abdias ist hier überall nicht die Rede. Vielmehr wird erzählt, die beiden Apostel Simon und Judas haben nach der Ordination des Abdias in Babylon, begleitet von zahlreichen Schülern, die zwölf Provinzen Persiens bereist. Was sie hier im Laufe von dreizehn Jahren gethan und erlitten, longa narratione scripsit Craton, Apostolorum ipsorum discipulus, in decem librorum voluminibus universa comprehendens, quae Africanus historiographus in latinam transtulit linguam. Ex quibus qui scire voluerit, qui fuerint progressus praedicationis vel quo fine mundum Simon et Judas apostoli reliquerint, ex multis pauca selegimus. Hiernach wäre also nicht Abdias, von dessen schriftstellerischer Thätigkeit die Stelle gar nichts weiß, sondern ein angeblicher Apostelschüler Craton (ob identisch oder verschieden von dem in der Vita Johannis lib. V. cap. 14. vorkommenden christlichen Philosophen Craton, bleibt dahingestellt) Verfasser eines Werkes in 10 Büchern über die Missionsreisen und den Tod der beiden Apostel Simon und Judas; diese 10 Bücher waren von Africanus in's Lateinische übersetzt und hieraus hatte dann ein Späterer einen Auszug gemacht. Wirklich erscheint auch sonst ein Apostelschüler Crato als Verfasser eines mit Abdias sich berührenden oder



identischen apokryphischen Apostelbuchs (s. Steph. Praetorius. fragm. apost. Hamb. 1595. Fabricius S. 931), daher man schon gemeint hat, unser Pseudo-Abdias sollte richtiger Pseudo-Eraton heißen, oder ersterer sey ein Auszug aus letzterem oder dasselbe Werk habe bald den einen, bald den anderen Namen getragen (vgl. Orderic. Vitalis Hist. eccl. lib. II. p. 420. Fabric. S. 388. 628. 931). Offenbar hat der unbekannte Verfasser der Vorrede und der mit diesem vermuthlich identische Compilator oder letzte Redaktor dieser Gesta Apostolorum nur die Notiz, die er lib. VI. cap. 20. seines Werks über Abdias, Eraton und Africanus fand, in willkürlicher Weise combinirt, um seinem namenlosen Werke zu einem Namen zu verhelfen. Jedenfalls würde das ganze Werk richtiger nicht Pseudo-Abdias, sondern Pseudo-Africanus heißen, da ja dieser es seyn soll, der nach der Vorrede nicht bloß die Schrift des Abdias, sondern auch andere volumina et exemplaria, insbesondere auch die kanonischen Evangelien und Acta App. benutzt, das Ganze zusammengefügt und in 10 Bücher eingetheilt hätte.

Daß der angebliche Vorredner und lateinische Uebersetzer, Julius Africanus, historicus (oder historiographus) et episcopus, mit dem bekannten griechischen Chronographen des dritten Jahrhunderts nicht identisch seyn kann, bedarf keines Beweises; ebenso wahrscheinlich aber ist, daß er für denselben gehalten seyn will, wie denn auch der erste Herausgeber unseres Abdias, Wolfgang Lazius, in seiner praefatio an der Identität beider nicht zweifelt. Wir wissen, daß auch sonst Julius Africanus als bekannter Chronograph, ebenso wie Hieronymus, vielfach zu der Ehre gelangt ist, als Verfasser oder Uebersetzer von Märtyrerkakten und anderen Traktaten aus späterer Zeit ausgegeben zu werden (vgl. Bd. VII. S. 156. Fabricius S. 389). Mit dem angeblichen griechischen Uebersetzer Eutropius oder, wie er bei Jacobus a Vorag. heißt, Tropaios mag es sich ähnlich verhalten: entweder bedeutet der Name appellativisch den gewandten Uebersetzer, oder hat hier, wie bei ähnlichen Fiktionen (z. B. der epistola Lentuli Fabric. Cod. Apocr. N. Test. p. 302) der Name des bekannten römischen Historikers vorgeschwebt.

Aber auch die Person des angeblichen Apostelschülers und Bischofs Abdias von Babylon scheint aus ähnlichen abenteuerlichen Combinationen und Verwechselungen erwachsen zu seyn. In der Vulgata ist Abdias Name des alttestamentlichen Propheten Obadja. — Ein *Ἀβδος ὁ τοῦ Ἀβδου* kommt in der bekannten Erzählung von Abgarus und Thaddäus bei Euseb. H. E. I, 13 vor. Er ward zu Edessa durch Thaddäus (Judas) vom Podagra geheilt. Bei Rufin (und aus Rufin hat der Compilator unseres Werkes seine kirchenhistorischen Kenntnisse geschöpft) heißt derselbe Abdias. — Einen Bischof Abdas von Susa im fünften Jahrhundert kennen wir aus Theodoret, hist. eccl. V, 39: er ließ unter König Sezdegerd I. (399—420) einen persischen Feuertempel niederreißen, wurde deshalb 418 hingerichtet und gab Anlaß zu einer dreißigjährigen Christenverfolgung im persischen Reiche (s. Bd. XI. S. 407). Auch aus diesem Abdas machen spätere Menologien einen Abdias martyr, dessen certamen (*ἀγών*, passio, martyrium) s. bei Fabricius S. 754. Aus einer Combination dieses Bischofs Abdas von Susa mit jenem durch Judas Thaddäus geheilten Abdos-Abdias von Edessa mag der angebl. Apostelschüler und Bischof Abdias von Babylon entstanden seyn, und daß derselbe hebräisch geschrieben haben soll, mag wieder auf der Analogie mit dem alttestamentlichen Abdias-Obadja beruhen. Die kritikalose Phantasie des ersten Herausgebers W. Lazius und Anderer hat ihn dann überdies zur Würde eines der 70 Jünger Jesu und eines Schülers oder Begleiters noch weiterer Apostel (Johannes, Andreas, Thomas) erhoben, und ist nur darüber zweifelhaft, ob in den der Apostelgeschichte des Lukas und der des Abdias gemeinschaftlichen Stücken Abdias aus Lukas oder Lukas aus Abdias geschöpft habe, cum uterque eodem tempore vixerit et Apostolorum discipulus existerit (s. praefatio Wolsf. Lazii, abgedruckt in der Pariser Ausg. von 1566).

Es löst sich somit nicht bloß die Autorschaft, sondern auch die Existenz des Abdias, ebenso wie die Behauptung einer lateinischen Uebersetzung des Pseudo-Abdias durch J. Africanus in das reine Nichts auf. Ueberhaupt aber kann weder von einem Ver-

fasser noch von einem Uebersetzer des Werkes im eigentlichen Sinne die Rede seyn, sondern nur von einem anonymen Compiler oder Redaktor. In der vorliegenden Gestalt sind diese *Gesta sanctorum apostolorum* sicher weder hebräisch noch griechisch, sondern lateinisch geschrieben, wie schon Fabricius aus verschiedenen Gründen bewiesen hat (S. 389. 399), insbesondere 1) aus einzelnen Wortspielen, z. B. *impetratam non imperatam*, 2) aus den Schriftcitaten nach der Vulgata, 3) aus Citaten, die der rufinischen Uebersetzung des Eusebius wie den lateinischen Recognitionen entnommen sind. (Ein charakteristisches Beispiel für die Sprachkenntniß und Quellenbenutzung des Compilers ist u. A. I, 10., wo es in den lateinischen Recognitionen heißt: *Petrus multitudinem missam fecit*, was hier wiedergegeben wird mit *sacrificium fecit*). So gewiß aber die vorliegende Recension nicht Uebersetzung eines griechischen oder gar hebräischen Originals ist, so sicher ist doch andererseits, daß dem Werke ältere theils griechische, theils lateinische Quellen zu Grunde liegen, aus denen es theils übersezt, theils excerpirt, theils mehr oder minder frei componirt ist. Die Vorrede nennt als solche 1) Evangelien und Acta (*sacra Evangeliorum vel illa quae ab ipsis Actibus nomen accepit historia*), womit ohne Zweifel zunächst nur die kanonischen Evangelien und Acta gemeint sind; 2) *passionum monumenta*, also wohl einzelne Darstellungen der *passiones* s. *martyria apostolorum*, wie sie in den Synaxarien, Monäen, Menologien, Martyrologien der griechischen und lateinischen Kirche sich fanden, und endlich besonders 3) die *sanctorum apostolorum gesta*, quae scripsit Abdias episcopus Babyloniae, die als Hauptquelle für die vorliegende Darstellung bezeichnet werden, d. h. also wohl irgend eine ältere Sammlung von sogenannten *περίοδοι*, *ἀγῶνες*, *μαρτύρια*, acta, gesta, *passiones apostolorum*, der der Compiler irthümlich oder willkürlich den Namen des Abdias gibt, verleitet durch die VI, 20. vorgefundene Notiz. Auch sonst weist der Compiler mehrmals auf schriftliche Quellen, die er benutzt haben will, zurück, so in der *Vita Thomae* lib. IX. cap. 1. p. 689 bei Fabricius auf einen *liber quidam*, in quo iter Thomae in Indiam et res ibi gestae explanantur: da dieses Buch, wie er sagt, ob *verbositatem* ab aliquibus non recipitur, so wolle er daraus *supervacaneis omissis* ea memorare, quae fide certa constant ac legentibus grata sint, et ecclesiam roborare possunt. Anderwärts verrathen sich die älteren Quellen dadurch, daß die Berichterstatter als angebliche Augenzeugen der Ereignisse in der ersten Person von sich reden, z. B. lib. III. cap. 42. p. 514 bei Fabricius, wo von Andreas gesagt wird: *nobis flentibus reddidit spiritum*, ebenso lib. V: cap. 8. p. 349 in der *vita Johannis*; ebendasselbst cap. 23. p. 584 u. 589 vom Begräbniß des Johannes: *qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus*, und öfter. So wenig hieraus, wie Lajus meint (*praefatio*), die wirkliche Augenzeugenschaft des Abdias bei den erzählten Ereignissen folgt, so zeigen doch solche Stellen (vgl. S. 446. 449 bei Fabricius) die Art und Weise, wie der Verfasser mit seinen Quellen verfahren ist.

Erst wenn das noch vorhandene Material apokryphischer Apostelgeschichten noch vollständiger als bisher wird zugänglich gemacht und durchforscht seyn, wird sich auch über Alter, Ursprung und Beschaffenheit der von unserem Compiler benutzten Schriftstücke und namentlich über die Mittelglieder, welche zwischen den alten apokryphischen und vielfach häretischen Acta, *περίοδοι*, *passiones*, *martyria* Apostolorum und unserem Pseudo-Abdias in der Mitte liegen, Genaueres ermitteln lassen. Schon jetzt aber können wir (nach den von Thilo, Tischendorf, Hofmann u. A. angestellten Forschungen) unseren Pseudo-Abdias im Allgemeinen bezeichnen als eine der vielfachen — und zwar wohl als eine der jüngsten, abgeblätesten, aber auch umfassendsten unter den mancherlei katholisirenden Retraktionen und Compilationen aus den alten theils häretischen, theils katholischen Apostelgeschichten, namentlich aus den im Alterthum öfter genannten sogen. *περίοδοι* des Lucius oder Leucius Charinus, deren gnostisch-manichäischer Charakter auch aus unserer Bearbeitung noch da und dort durchschimmert (s. Neuß, *Gesch. der heil. Schrift N. Test.* S. 288 f. 263. Tischendorf, *Acta Apostolorum Apocrypha*, prolegg. p. X. Hofmann in *Bd. XII.* S. 332).



Wir sehen hier die letzte und bekannte Ablagerung jener altchristlichen Apostelsagen und Apostelmythen, in welchen sich wohl noch einzelne, freilich sehr verdünnte und verunreinigte Reste ächter Ueberlieferung erhalten haben mögen, aber doch durchweg überwuchert theils von dem wirren Gestrüpp phantastischer Märchen, womit ein mehr wundersüchtiges als wahrheitsuchendes Geschlecht die geschichtlichen Berichte über die Apostel des Herrn zu ergänzen und auszufüllen bemüht war, theils aber auch von den Gebilden absichtlicher Tendenzpoesie, welche ihre katholisch-kirchlichen Anschauungen oder ihre häretischen Meinungen in der Form solcher christlicher, je nach dem Zeitgeschmacke verschieden zugeschnittener Romane niederzulegen suchte. Als dann am Ende des Alterthums nicht bloß der geschichtliche Sinn fast erloschen, sondern auch die dichtende Phantasie auf diesem Gebiete erschöpft war oder dem neuen noch fruchtbareren Felde der Heiligenlegende mit Vorliebe sich zuwandte, da schloß die Dichtung ihre Arbeit und fügte ihren bunten Bildern, wie verschieden auch deren Farben waren und der Geist, der sie gemischt, zusammen in ein großes Gemälde: dem nüchternen Urtheil ein Denkmal des Ungeschmacks und Aberglaubens, dem wohlwollenden Gemüthe ein Zeugniß festen Gottvertrauens und kindlicher Frömmigkeit" (s. Reuß a. a. O. S. 265). In der Zeit des Compilirens und Excerptirens, des Sammelns und Verarbeitens, als man die Sentenzen der Väter sammelte und die Akten der Märtyrer und Heiligen, als zwar ein Pabst Gelasius (Ende des 5. Jahrh.) oder vielmehr der spätere Verfasser des demselben zugeschriebenen Dekrets *de libris recipiendis et non recipiendis* die apokryphischen Akten und Itinerarien der Apostel wie die Bücher des Teufelschülers Leucius vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen hatte, ein Cassiodor aber, ein Gregor und andere Häupter des Mönchthums den Mönchen das Lesen der *Gesta martyrum*, der *vitae*, *confessiones*, *passiones sanctorum* angelegentlich empfahlen, als nun im Laufe des 6. bis 9. Jahrhunderts jene Martyrologien entstanden und zu immer reicheren Sammlungen anschwollen, die bald an den Namen des Hieronymus, bald an denjenigen Beda's oder Anderer sich angeschlossen (vgl. Bd. I. S. 102 ff.), da war es ein ganz natürlicher Wunsch und Gedanke, daß man auch eine den Bedürfnissen und Anschauungen der Zeit entsprechende Sammlung der Apostellegenden zu besorgen wünschte, und daß man dann durch verschiedenartige Retraktionen, Compilationen und Parafasationen der alten, theils zu breiten, theils um ihres feyerlichen Inhalts und Ursprungs willen verdächtigen Apostelakten sich ein solches Apostelbuch zurecht machte. Nicht der einzige derartige Versuch, sondern nur eine von verschiedenen ähnlichen Arbeiten liegt uns nunmehr in unserem Pseudo-Abdias oder Pseudo-Africanus vor — das mythische Gegenbild des kanonischen Lukas, das katholische Gegenstück zu dem anrührenden Leucius Charinus und zugleich das würdige Seitenstück zu der *legenda aurea* eines Jakobus a Voragine.

Das Werk besteht aus 10 Büchern, von denen jedes mit einer besonderen Ueberschrift, die meisten mit einem besonderen dogmatischen Schluß versehen sind. Jedes Buch behandelt einen Apostel, mit Ausnahme des sechsten, in welchem die drei angehenden Brüder Jakobus d. J., Simon und Judas zusammengefaßt sind. Matthias fehlt (wie Judas Ischarioth), an seiner Stelle ergänzt Paulus die Zwölfszahl. Die Reihenfolge entspricht keinem der neutestamentlichen Apostelkataloge: Petrus und Paulus stehen voran, dann folgen Andreas, Jakobus major und Johannes, den Schluß machen Thomas und Philippus.

Buch I., *de rebus a b. Petro, principe Apostolorum, praeclare gestis*, erzählt in 20 Kap. (S. 402—444 bei Fabric.) zuerst das frühere Leben des Paulus nach den Evangelien und der Apostelgeschichte des Lukas, wobei aber zum Theil gerade die wichtigsten Fakta wie die Verläugnung, Gethsemane, das Pfingstfest u. dgl. fehlen, dann von Kap. 6. an die Kämpfe des Paulus mit Simon Magus, die Reise nach Rom und der Märtyrertod nach den Recognitionen, der *opist. Clement. ad Jacob.*, *Gegeßipp de excidio Hieros.*; mehr oder weniger verwandt ist unsere Darstellung mit dem apokryphischen Pseudo-Marcell und Pseudo-Linus, sowie mit den von Tischendorf edirten *Acta Petri et Pauli* (s. Tischendorf prolegg. XIX).

Buch II., de rebus a b. Paulo Ap. et gentium doctore hinc inde gestis, 8 Rapp. S. 441—456 ist zum größten Theil der kanonischen Apostelgeschichte, der Schluß dem Pseudo-Marcell und den Acta Petri et Pauli bei Tischendorf entnommen.

Buch III., de gestis b. Andreae ap., 42 Rapp. S. 456—515, stammt im ersten Theil aus den Acta Andreae et Matthiae in urbe Anthropophagorum (s. Thilo, Progr. v. 1846. Tischendorf S. XLVII u. 132 ff.), im zweiten aus den Acta Andreae Tischendorf S. XL u. 105 ff.

Buch IV., de historia et rebus gestis Jacobi majoris Ap. 9 Rapp. S. 516—531, erzählt besonders das Zusammentreffen des Apostels mit den Zauberern Hermogenes und Philetus sowie seinen Tod nach unbekannten Quellen, aber in wesentlicher Uebereinstimmung mit J. Perionius de rebus gestis vitisque App., Paris 1561, und mit Jakobus a Voragine.

Buch V., de rebus a S. Joanne Ev. gestis, 23 Rapp. S. 531—590, berührt sich nur wenig, besonders am Schluß, mit den von Tischendorf S. 266 ff. erstmals edirten Acta Johannis; Hauptquelle scheint Mollitus, de passione Johannis Ev., vielleicht auch Prochorus, historia de S. Joh. Ev. zu seyn.

Buch VI., de historia b. Jacobi, Simonis et Judae fratrum, 23 Rapp. S. 591—636, gibt zuerst einige Nachrichten über Jakobus, die aus ebionitischem Kreise zu stammen scheinen, dann die Erzählung vom Tode Jakobus des Gerechten aus der Rufinischen Uebersetzung des Eusebius. Als Quelle für Simon und Judas wird der angebliche Apostelschüler Craton (s. oben) und Afritanus erwähnt; wesentlich dieselben Nachrichten gibt Perionius und Jakobus a. Voragine.

Buch VII., de rebus gestis a b. Matthaeo ap. et evangelista, 15 Rapp. S. 636—668, scheint aus derselben Quelle zu stammen mit Buch VI., ist aber ganz verschieden von den Tischendorf'schen Acta et martyrium Matthaei S. 167. Wesentlich identisch mit diesem Abschnitte des Abdias ist das Stück, das die Acta Sanctorum, Tom. VI. mens. Sept. d. 21. S. 220 aus einer vatikan. Handschrift geben.

Buch VIII., de rebus per Indiam a b. Bartholomaeo gestis, 9 Rapp., S. 669—687, stimmt größtentheils fast wörtlich zusammen mit dem von Tischendorf S. 243 ff. erstmals herausgegebenen griechischen Martyrium Bartholomaei, vgl. Tischend. prolegg. S. LXIX; an einigen Stellen scheint es, als ob dieses griechische Martyrium aus einer älteren lateinischen Quelle geflossen wäre, die dann aber mit unserem Abdias nicht identisch, sondern die gemeinsame Quelle beider seyn müßte. Einer jüngeren Recension derselben Quelle scheint die von Stephan Brätorius (Hamb. 1595) mitgetheilte Notiz über Barthol. ex Cratone, apostolorum discipulo anzugehören.

Buch IX., de rebus b. Thomae apost. per Indiam gestis, 25 Rapp., S. 687—736, beruft sich auf einen liber quidam, worin die Reisen und Thaten des Thomas in Indien dargestellt seyen; Rapp. 2 bis 7. stimmen denn auch ganz überein mit den von Thilo und Tischendorf edirten Acta Thomae (Tischendorf prolegg. S. LXV und S. 190 ff.). Wie dieser Abschnitt des Abdias nur Uebersetzung und abkürzender Auszug ist aus dem griech. Text der *πράξεις*, so stehen die letzten Rapp. des Abdias, Kap. 16 bis 25., in demselben Abhängigkeitsverhältniß zu der von Tischendorf S. 235 ff. und einem Pariser Codex des 11. Jahrhunderts erstmals edirten consummatio Thomae, *ἡ τελείωσις Θωμᾶ τοῦ Ἀπ.*, die mit den Acta Thomae offenbar ursprünglich ein zusammenhängendes Ganzes bildete; ebenso ist denn wohl auch der Abschnitt von Kap. 8 bis 15. bei Abdias nur Excerpt aus einem uns bis jetzt noch fehlenden Stück derselben Quelle. Mit Abdias stimmen auch hier wieder Perionius de rebus gestis vitisque App. und Jakobus a Voragine in der legenda aurea wesentlich und mit geringen Abweichungen überein.

Buch X., de rebus a b. Philippo Ap. gestis, 4 Rapp., S. 736—742, stimmt zwar weder mit den von Tischendorf S. 75 ff. erstmals mitgetheilten Acta Philippi, noch mit den von demselben S. 95 herausgegebenen Acta Philippi in Hellade, wohl

aber theils mit dem von Florentinius herausgegebenen Martyrologium, theils mit der Vita Philippi ex pluribus vetustis MSS. latinis et breviariis romanis edita in den Acta Sanctor. mens. Maj. Tom. I. p. 11. Da die griech. Acta Phil. nur ein Fragment aus einem größeren Werke *περίοδοι Φιλίππου* zu seyn scheinen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß unser Abschnitt gleichfalls aus dem ersten und bis jetzt unbekannten Theile jener *περίοδοι* geschöpft ist (Tischendorf prolegg. S. XXXVII).

Wann und von wem die Sammlung ihre jetzige Gestalt erhalten, vermögen wir nach dem heutigen Stande der Forschung noch nicht mit Bestimmtheit anzugeben. Die Vermuthungen schwanken, wenn wir von den älteren ganz unbegründeten Annahmen einer Abfassung im ersten Jahrhundert oder doch vor Augustin absehen, zwischen dem 7. bis 10. Jahrhundert (Tischendorf S. LXV: duobus fere seculis post Augustini aetatem; Reuß S. 265: schwerlich vor dem 7. Jahrh.; Kurz S. 319: schwerlich vor dem 9. Jahrhundert). Die Zeitbestimmung ist um deßwillen schwierig, weil bei älteren Schriftstellern sowohl des Alterthums als des früheren Mittelalters, z. B. bei Beda dem Ehrwürdigen (retractat. ad Acta Apost.) zwar *passiones Apostolorum* s. *historiae*, in quibus Apostolorum *passiones* continentur et a plurimis deputantur *apocrypha*, angeführt werden, wobei es aber nicht sicher ist, ob damit unser Abdias oder nur seine älteren Quellen gemeint sind. Die älteste sichere Erwähnung unserer Sammlung in ihrer vorliegenden Gestalt scheint diejenige bei dem Abt Ordericus Vitalis im 12. Jahrh. (c. 1150) zu seyn. Hist. Eccl. lib. II. p. 420. vgl. Fabricius S. 931; er spricht sowohl von den zehn Büchern des angeblichen Apostelschülers Eraton als von dem angeblichen hebräischen Werk des Abdias und von einer *Abbreuiatio inde excerpta, grata volentibus scire, quae principia praedicationis eorum (apostolorum) fuerint, vel quo fine mundum reliquerint et ad coelestia regna migraverint*, womit also ganz deutlich unser Werk bezeichnet ist. Im 13. Jahrhundert ist es sodann der bekannte Verfasser der *legenda aurea*, Jakobus a Voragine, Erzbischof von Genua, der die Geschichte des Abdias ausdrücklich erwähnt in seinem *liber annuarum solennitatum*, und der in seiner eigenen Darstellung der Apostellegenden größtentheils aus Abdias geschöpft zu haben scheint; im 15. Jahrhundert soll Petrus Natalis in seinem *Catalogus Sanctorum* lib. IX. des Pseudo-Abdias Erwähnung thun (s. Sixtus Senensis Bibl. S. II. p. 52. Fabricius S. 392). Im 16. Jahrhundert, und zwar noch vor dem Erscheinen der *editio princeps*, spricht Melanchthon in einem Briefe an Camerarius vom J. 1549 (bei Fabric. S. 383) von *Abdias nescio cujus historiae diu circumlatae*: er bezeichnet sie als *scripta mirifica et referta falsitate manifesta*, in welchen eine solche copia superstitionum enthalten sey, daß leicht zu erkennen, das Buch sey verfaßt *temporibus non solum indoctis, sed infelicibus quoquo*. Nach einem anderen Briefe an Georg von Anhalt gibt Melanchthon ein Exemplar des Abdias, also wohl eine Handschrift, dem Dr. Milichius zur Ueberbringung an den Fürsten: er bezeichnet es hier als *Abdias librum, ut inscriptio nominat ab impostore aliquo addita*. Um dieselbe Zeit gab Joachim Perionius, ein Franzose, zu Paris seinen *liber de rebus gestis vitisque Apostolorum* heraus (Vazius erwähnt eine Ausg. von 1550, eine andere erschien 1561), worin er sich auf ein altes Manuscript seines Klosters beruft, dessen unbekannter Verfasser aus den Briefen des Africanus geschöpft habe: — offenbar unser sogen. Abdias, mit dem auch die Erzählungen des Perionius vielfach übereinstimmen.

Die erste Ausgabe veranstaltete 1551 (Fol.) der Wiener Arzt und österreichische Reichshistoriker Wolfgang Vazius bei Oporin in Basel nach zwei Handschriften, von denen er die eine in dem Kloster Ossiacum (?) in Kärnthen, die andere (ältere) in dem Kloster St. Trudpert im Breisgau gefunden haben will (s. dessen praefatio); beigebracht sind noch einige weitere Stücke, die auch in den späteren Ausgaben theilweise wieder erscheinen: eine Vita Matthiae, Marci, Clementis, Cypriani, Apollinaris, ex *scriniis primitivae ecclesiae Notariorum depromptae*, sowie die Vita B. Martini Sabariensis,



Turonensis episcopi, a Severo Sulpicio conscripta. Ein anderes Exemplar des Abdias glaubte M. Flacius zu besitzen in einem Cod. MS. membran., der jetzt auf der Wolfenbütt. Bibliothek sich befindet; allein dieser ebenso wie ein zweiter Cod. Guelferb. ist mit Abdias zwar verwandt, aber nicht identisch; s. Fabric. S. 401. Thilo, Progr. von 1837. Tischendorf S. XIX. Die Ausgabe des Lajius wurde später wiederholt abgedruckt: im J. 1560 zu Paris, ed. Joh. Faber, Theol. Dr. (nach Fabric., vor uns liegt eine Pariser Ausg. von 1566. 8°); 1571, Paris 8°, wo noch eine Vita S. Marcialis ab Aureliano conscripta hinzugekommen ist; 1583, Paris, ed. de la Barre, in dessen Historia Christiana vet. Patrum, fol. pag. 14 — 44; die letzte Ausgabe aber hat im vorigen Jahrhundert Joh. Alb. Fabricius geliefert in seinem Codex Apocryphus Novi Testamenti, Hamburg 1703. 2. Aufl. 1719. S. 387 ff., mit ausführlichen testimonia et censurae, mit einem Commentar und einer angehängten Notitia et Fragmenta Actuum Apost. Apocryph. Eine französische Uebersetzung vom J. 1569 und einer belgischen von Joh. de Bockelaer erwähnt Fabricius S. 401; eine deutsche hat R. F. Vorberg geliefert in seiner Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen, Stuttg. 1841. Bd. I. S. 391 ff. Buchhändlerische Speculation hat auch neuerdings noch manchmal versucht, das Buch in neuen Uebersetzungen oder Bearbeitungen als angeblich ächte Urkunde über die Geschichte des apostol. Zeitalters zu verbreiten, so z. B. das Apostel- und Missionarbuch, oder Abdias, eines der siebenzig Jünger Jesu und ersten christlichen Bischofs in Babylon, Geschichte aller zwölf Apostel. Mit einem Anhang kurzer Geschichten von Markus, Clemens, Cyprian, Apollinar und Thekla und einem Zusatz von Bonifazius, dem sogenannten Apostel der Deutschen. Nach der Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1725. Mit zwei Beigaben u. s. w. 3te Auflage. Stuttgart. Henne, 1855. 16°. 400 Seiten.

Wenn es von praktisch-kirchlichem Interesse ist, solchen Betrug, der mit dem christlichen Volke getrieben wird, zu entlarven und vor den Abenteuerlichkeiten, Abgeschmacktheiten und oft sogar sittlichen Rohheiten, die sich hier finden, zu warnen, so ist es doch andererseits eine nicht uninteressante Aufgabe der Wissenschaft, das reiche Gebiet christlicher Logographie und Mythologie, das sich in dem umfassenden Schriftenkreise der neutestamentlichen Apokryphen darstellt, noch vollständiger als bisher zu durchforschen und die darin versteckte Ausbeute für christliche Literatur-, Kirchen-, Dogmen- und Sittengeschichte zu sammeln. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, verdient gewiß auch unser Abdias alle Berücksichtigung und eine erneute historisch-kritische Bearbeitung.

Wagenmann.

**Abendmahlsfeier** (d. h. der Hergang, die Riten und Einrichtungen bei der heiligen Handlung). Wie durchweg in den Gnaden- und Heilserweisungen Gottes, namentlich bei Allem, was von dem Herrn ausgeht — dessen eigene Erscheinung der sprechendste Beweis dafür ist —, das Höchste und Tiefste in der Offenbarung und Mittheilung in der schlichtesten, einfachsten Gestalt austritt und dargeboten wird, damit es zu Jeglichem herankommen könne und von Jeglichem könne gefaßt und ergriffen werden: so ist das auch bei der Aneignung der Versöhnung und Lebensgemeinschaft Christi, welche durch das Sakrament des heil. Abendmahls sich vollziehen soll, der Fall. Eine einfachere, anspruchlosere Handlung, leichter zu vollziehen und faßlicher nach ihrer allgemeinen Bedeutung, läßt sich nicht denken, als diejenige, die der Herr am Abend vor seinem Tode im Kreise seiner Jünger vornahm und dazu sprach: „Solches thut, meiner zu gedenken.“ Sie bestand, wie alle vier Berichterstatter übereinstimmend erzählen, darin, daß er am Schlusse des gemeinsamen Mahles (von dem wir hier nicht zu untersuchen haben, ob es das Passahmahl gewesen oder nicht) das Brod ergriff, Worte des Lobes und Dankes darüber sprach (*εὐλογῆσας*), es dann brach, die gebrochenen Stücke seinen Jüngern gab (ob in der Weise, daß er auf einem Teller sie ihnen vorsetzte oder daß er jeden Einzelnen das seinige hinreichte, ist sehr gleichgültig; nur das Eine darf, der Natur der Sache nach, wohl für sicher gelten, daß er es ihnen in die Hand

gegeben und nicht in den Mund gesteckt), und dazu sprach: „Neh met, effet (diese beiden Worte, die sich bei Lukas und Paulus nicht finden, sind freilich zweifelhaft, jedenfalls erscheinen sie nicht als nothwendig), das ist mein Leib, der für euch gegeben (bei Paulus nur τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, da κλόμενον unzweifelhaft, wie neulichst auch der Sinaiticus bestätigt hat, unächt ist), Solches thut zu meinem Gedächtnisse.“ Ebenso nahm er, als das Mahl völlig zu Ende war (die ausdrückliche Bemerkung μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι bei Paulus setzt nothwendig einen kleinen Zwischenraum zwischen den beiden Akten voraus; vergl. darüber Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, S. 20) den Kelch (den Einen oder einen von denen, die dastanden), dankte wiederum (hier heißt es εὐχαριστήσας) und reichte ihn mit dem eben darin befindlichen Inhalt, Wein mit Wasser gemischt (denn daß die Juden immer mischten, ist unzweifelhaft und wird für das Passahmahl durch den Talmud sogar geboten; hätte der Herr Werth darauf gelegt, reinen Wein darzubieten, so hätte er den Kelch wohl besonders füllen lassen, wovon die Berichte nichts erwähnen) seinen Jüngern, indem er sprach: „Trinket Alle daraus, dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut; Solches thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtniß.“

Mit der gleichen Einfachheit und Schlichtheit, den gleichen familiären Charakter an sich tragend, vollzog sich dann, wie wir aus den Berichten des Neuen Testaments erschen, die Wiederholung dieser Handlung in den ersten christlichen Gemeinden, namentlich in der Urgemeinde zu Jerusalem. Wie das Gottesdienstliche überhaupt, so auch die Feier des Abendmahls war da noch nichts in unserem Sinne Selbstständiges, aus dem übrigen Leben und Handeln Abgesondertes und rituell Ausgebildetes. Vielmehr fiel Gottesdienst und Lebensführung, Gemeinschaft mit dem Herrn und brüderlich-gefellige Gemeinschaft noch durchaus zusammen, wie es ja in Wahrheit seyn sollte, und dieß in der Vollendung wieder seyn wird. Gleichsam als eine große Familie neuerer und höherer Art, von dem Herrn gestiftet nicht auf der Grundlage leiblicher Geburt und Blutsverwandtschaft, sondern des gemeinsamen Geborenseyns aus Gott und der Bruderschaft im Geiste der Erlösung betrachteten und verhielten sich die Gläubigen. Wie die Familienglieder zusammentreten zur Hausandacht und zur Mahlzeit und den daran sich knüpfenden geselligen Verkehr; wie der Herr mit seinem engeren Jüngerkreise in de gleichen Weise gelebt und gewandelt hatte, so kamen diese ersten Brüder und Schwestern in Christo Tag für Tag unter sich zusammen hin und her in den Häusern, riefen mit einander an den Namen des Herrn, belehrten und erbauten sich, nahmen mit einander ihre Speise mit Freuden und einsältigem Herzen und Dank gegen Gott. Und indem sie nun so zusammensaßen an ihrem einfachen Mahle in dem innigsten und erquicklichsten Gemeinschaftsgefühl, das gedacht werden kann, schien ihnen zur vollen Genüge nur noch das Eine zu fehlen: die Gegenwart des geliebten Herrn und Heilandes selber in ihrer Mitte, der seinen Frieden auf sie ausströme und ihnen gestatte, an seiner Brust zu ruhen. Aber fehlte er ihnen denn wirklich? Hatte er nicht, da er dort beim letzten Mahle das Brod seinen Leib nannte und den Wein sein Blut, und den Jüngern Macht gab, Solches zu wiederholen, dafür gesorgt, daß ihnen seine Gegenwart auch in's Künftige wahrnehmbar und wirksam zum Bewußtseyn komme? Jetzt, da sie unter sich zusammen waren, wie sie ehemals mit ihm zusammen gewesen, und doch seines leiblichen Daseyns entbehrten, wurde es ihnen erst recht klar, was Jesus bei dem Abendmahle vor seinem Helmgange damit gethan und gewollt hatte, als er ihnen Brod und Wein gesegnet zur Erinnerung an sich, zum Pfande seines wesenhaften Gegenwärtigseyns, zum Mittel der fortdauernden Lebensgemeinschaft mit ihm. In heiligem Liebesbedürfniß, in dankendem, lobpreisendem Glauben ergriffen sie die Befugniß, zu thun, wie er ihnen gethan, und im vollsten, realsten Sinne seine Tischgenossen zu werden. Einer aus ihrer Mitte — wohl vorzüglich einer der Apostel — erhob sich, nahm das Brod, dankte und brach es, wie er seinen Meister hatte thun sehen, nahm



den Kelch und reichte ihn herum; und mit oder ohne begleitende Worte verkündigten sie so den Tod des Herrn in der allerlebendigsten Weise, und erneuerten sein Gedächtniß in ihrer Mitte und ihren Herzen, als ob er wieder lebhaftig vor ihnen stünde.

Außerst interessant wäre es nun freilich, und wie viele theologisch-confessionelle Zwistigkeiten würden — nach menschlichem Dafürhalten — dadurch abgeschnitten, wenn wir die Art und Weise kennen, wie der Herr und nach ihm seine Apostel über Brod und Wein das Dankgebet gesprochen und sie damit eingesegnet haben. Gesah es durch ein stilles oder ein laut geredetes Gebet? durch ein freies oder etwa durch die bei der Passahfeier gebräuchliche Formel: „Gepriesen sey der Herr, der die Frucht aus der Erde wachsen ließ, der das Gewächs des Weinstocks schuf!“? Die späteren Griechen behaupten, daß die bei ihnen gebräuchliche *ἐπικλῆσις τοῦ πνεύματος ἁγίου* die von Jesu gesprochene Eulogie gewesen sey, was aber weder einen Anhalt in der Tradition findet, noch auch aus inneren Gründen denkbar erscheint. Man wird sich eben dabei beruhigen müssen, daß auch nicht einmal vermuthungsweise etwas über diesen Punkt zu bestimmen ist, und auch darin wieder einen Beweis dafür erkennen, wie wenig es der Herr auf feststehende Formen und Formeln im gottesdienstlichen Leben seiner Gemeinde abgesehen hat, sondern wie er einfach seine Gabe des ewigen Lebens darreicht, der Wirkung des Geistes und den wechselnden Bedürfnissen der Zeiten überlassend, wie ihre Verwendung und Verwaltung sich gestalte. Jedenfalls aber geht aus dem Dunkel, das über diesem Punkte liegt, das mit Klarheit hervor, daß der sogenannten Consekration der Elemente vor der Anstheilung überhaupt nicht die Bedeutung zukommt, welche die katholische Anschauung und die katholisirende Richtung in der protestantischen Christenheit darauf legen. Es genügt nach der Anleitung der biblischen Vorbilder die Darstellung der Speisen vor dem Angesichte des Herrn, ihre würdige Zurichtung, und das Dank- und Bittgebet, das des Herrn Tod verkündigt und sein Gedächtniß erneuert, mit dem die Gemeinde zu ihrem Genuße eingeladen wird.

Diese Art, des Herrn Mahl zu halten — im engen Anschlusse an die gemeinsamen Bruder- und Liebesmahlzeiten — schloß nun aber freilich eine Gefahr in sich, die sofort hervortreten mußte, als die Gemeinde sich über ihre erste Geburtsstätten hinaus weiter verbreitete, und damit der unmittelbaren, beständigen Aufsicht und Leitung der Apostel entrückt wurde. Nämlich die Gefahr: daß der Genuß der von der Gegenwart des Herrn zeugenden heiligen Speise sich nach und nach mit dem Genuße der übrigen Speisen vermische und vermenge; daß die Stiftung Jesu ihre Selbstständigkeit und besondere Dignität einbüße und das Abendmahl in dem allgemeinen Mahle gleichsam unter- und verloren gehe. Bekanntlich ersahen wir aus dem ersten Briefe an die Korinther, wie in der dortigen Gemeinde diese Gefahr zur Wirklichkeit geworden war, und der Apostel sich darum veranlaßt fand, den Unterschied des Abendmahls von dem sonstigen Essen und Trinken, auch in der brüderlichen Gemeinschaft, auf das Nachdrücklichste hervorzuheben, und die bisherige Sitte überhaupt für unpassend und unstatthaft zu erklären (1 Kor. 11, 20. und 33, 34).

Es ist nicht ganz leicht, den Gang der Sache von da aus weiter zu verfolgen. Denn bekanntlich gehört die Geschichte der Agapen und ihrer Beziehung zum heil. Abendmahl schon deshalb zu den schlechterdings nicht völlig aufzuhebbenden Particen der Kirchengeschichte, weil der Stand der Dinge in den verschiedenen Gegenden und Kirchen, keineswegs ein gleichförmiger, sondern ein sehr mannichfacher und oft geradezu entgegengesetzter war. Während z. B. aus der Beschreibung der Gottesdienstordnung bei Justin (Apol. 1. c. 85) hervorgeht, daß in Kleinasien schon zu seiner Zeit Agape und Abendmahlfeier als gesonderte Akte behandelt wurden, thun die Äußerungen anderer christlichen Schriftsteller und namentlich die gleich zu erwähnenden Concilienbeschlüsse dar, daß im Abendlande und zumal in Afrika die Verbindung der beiden Mahle sich noch lange forterhielt und von den Gemeinden mit einer gewissen Zähigkeit festgehalten wurde. (Nach Gieseler, Kirchengesch. I, 231. wäre diese Verbindung im zweiten Jahr-

hundert noch die Regel, die Trennung mehr nur eine durch den Drang der Verfolgungen veranlaßte Ausnahme gewesen. Vergl. auch über die bis in's 4. Jahrhundert reichende Fortdauer der ursprünglichen Weise in manchen Gegenden Aegyptens Sokrates V, 22. Sozom. VII, 19). Doch trieb die beständige und mit der Zunahme der Gemeinden immer wachsende Gefahr des Mißbrauchs und der Entweihung die kirchengerichtlichen Organe, wenn wir so sagen dürfen, überall dazu an, dem Fortbestande der alten Sitte entgegenzuarbeiten und die Trennung zu begünstigen. Man verordnete zunächst, daß die Feier der Eucharistie nicht mehr am Schlusse der gemeinsamen Mahlzeit stattfinden dürfe, sondern ihr vorangehen müsse (wie es nach Chrysostomus, Pelagius, Theodoret schon in der apostolischen Zeit sollte gehalten worden seyn. Vergl. die Homilien und Commentare dieser Kirchenlehrer zu 1 Kor. 11.), woraus dann die Bestimmung entstand, daß man es überhaupt nüchtern zu genießen habe. Nur noch für den einen Tag der Einsetzung des Abendmahls — den Gründonnerstag — erlaubte das Concil zu Karthago (392) die Begehung der heil. Handlung nach dem Essen, um so die volle Nachahmung des letzten Zusammensehns des Herrn mit seinen Jüngern möglich zu machen (Augustin. ep. 54. ad Januarium cap. 9). Bald ging man dann weiter dazu vor, den Abendmahlsgeuß auch der Zeit nach von der gemeinsamen Speisung zu scheiden, indem man diese nach wie vor am Abend abhalten ließ, jene dagegen auf den frühesten Morgen „ante lucem“ verlegte. Und ganz entschieden und unumwiderruflich wurde auch im Abendlande und in Afrika die Scheidung vollzogen als nach dem Vorgange des Concils zu Laodicea (363) Ambrosius, Augustin, die Concile zu Karthago (392), zu Orleans (533) und andere Versammlungen die fernere Abhaltung der Agapen in den gottesdienstlichen Gebäuden verboten und sie in die Privathäuser verwiesen, während selbstverständlich für die Administration des Sakraments die Kirche der locus ordinarius war und immer ausschließlicher wurde. — Die Agapen selbst scheinen mit dem Anfange des 8. Jahrhunderts völlig erloschen zu seyn. Zum letzten Male erwähnt ihrer das Concil. Quinisextum im J. 692.

Die erste bestimmtere Schilderung der von dem Liebesmahle getrennten Abendmahlsfeier finden wir nun bekanntlich in der oben angeführten Stelle bei Justinus Martyr. Sehr schlicht und einfach ist darnach die heilige Handlung vor sich gegangen. „Nach dem (allgemeinen) Gebet“, heißt es, grüßen wir uns unter einander mit einem Kusse. Hierauf bringt man dem Vorsteher der Bräderversammlung Brod und einen Becher mit Wasser und gemischten Wein. Der Vorsteher nimmt dieß, lobet und preiset den Vater des Weltalls durch den Namen seines Sohnes und des heiligen Geistes, und dankt ihm ausführlich, daß er uns dieser Gabe gewürdigt. Dieses Gebet beschließt die ganze Versammlung mit einem Amen. Hierauf reichen die Diakonen, wie wir sie nennen, einem Jeden aus der Versammlung Brod, Wein, Wasser, über welche das Gebet gesprochen worden ist, den Abwesenden aber tragen wir sie in's Haus. Diese Speise nennen wir Eucharistie.“ Die Feier fand jeden Sonntag, außerdem bei jeder Aufnahme Neubekyrter nach der Taufe statt; auch sonst, wenn irgend das Bedürfniß vorhanden war und ein Kreis sich zusammenfand. (Noch Augustin schreibt: Epist. 118. ad Januar. c. 2. Alii quotidie communicant, alii cortis diebus; alibi Sabbato et Dominico offertur coena; alibi tantum Dominico.) Was dabei auffällt im Vergleiche mit der gleich darauf üblichen Praxis ist der Umstand, daß die Feier noch in keiner Weise als Mysterienfeier erscheint, sondern als eine durchaus öffentliche Handlung, wie die Spendung der Taufe, an welche Justin's Schilderung unmittelbar sie anschließt. Dasselbe läßt aus den Notizen sich schließen, die sich bei Ignatius, Tertullian, Iannarius u. A. über diese frühere Gestalt derselben finden. Erst die apostolischen Constitutionen (vgl. über dieselben den betreffenden Artikel) stellen sie als eine nur für die Auserwählten (πρωτος) bestimmte Handlung dar, bei der die Profanen (Ungläubigen, Juden, Heiden), die Katechumenen, Excommunicirte, Büßende u. s. w. entfernt, die Thüren geschlossen und durch besondere Kirchendiener



sorgfältig bewacht, und selbst die zur Communion versammelten Gläubigen noch besonders geprüft und vorbereitet werden.

Die Vorschriften, welche das achte Buch dieser ältesten Kirchenordnungen (die sogenannte *liturgia sancti Jacobi minoris*) über die Vornahme der heiligen Handlung enthalten, geben uns nun, für die Zeit vom 3. und 4. Jahrhundert an, das folgende Gesamtbild derselben. Nachdem der vorangehende allgemeine Gottesdienst beendet ist, eröffnet der Diakon die Messe der Gläubigen mit den Worten: „Keiner von denen, welche bleiben dürfen, gehe fort!“ Hierauf folgt ein stilles Gebet, das allgemeine Kirchengebet, die Collette, das Offertorium, d. h. die Darbringung der von der Gemeinde mitgebrachten Gaben an Brod und Wein, welche der Diakon mit seinen Gehülfen einsammelte, und aus denen das zur Feier Nothwendige genommen wurde. Das Eine Brod — denn es war immer nur Eins —, dem dieser Vorzug zu Theil wurde, hieß *hostia*, das Opferlamm. — War Alles eingesammelt und das zur Abendmahlsfeier zu Verwendende abge sondert und zugerichtet, so wurde die eigentliche Feier mit einem Segenswunsch und dem heiligen Kusse eröffnet. Die Profanen, Katechumenen u. s. w. wurden aufgefordert, sich zurückzuziehen, die Geistlichen wuschen die Hände zum Zeichen der inneren Reinigung; „Keiner habe im Herzen etwas gegen irgend Jemanden!“ wurde ermahnt, „Keiner nahe in Heuchelei! Aufgerichtet zum Herrn, laßt uns mit Furcht und Zittern beim Opfer stehen!“ Die Kirchendiener brachten Brod und Wein vor das Angesicht der Gemeinde auf den Abendmahlstisch, an dessen beiden Seiten alsobald zwei Subdiakonen mit kleinen Fächern von dünnen Häuten oder feiner Leinwand (*labellis*) sich stellten, um damit durch fortwährende sanfte Bewegungen das fliegende Ungeziefer abzuwehren, daß es nicht etwa in den Wein falle und ihn besudelse. Hierauf trat der Bischof (Presbyter) in einem glänzenden Gewande, die übrigen Geistlichen zur Rechten und zur Linken, an den Abendmahlstisch und begann die ihm ausschließlich zufallende liturgische Funktion. „Die Herzen in die Höhe!“ rief er, worauf die Gemeinde: „Wir haben sie erhoben zum Herrn!“ Der Bischof: „Lasset uns Dank sagen dem Herrn.“ Die Gemeinde: „Es ist würdig und ächt“ \*). „Ja es ist in der That würdig und ächt“, hob nun das Gebet an, „daß wir vor allen Dingen dich loben, den allein wahren Gott, der vor aller Creatur war, von dem Alles kommt, was Vater heißt im Himmel und auf Erden; dich, den allein Ungezeugten, der keinen Anfang, keinen Herrn und Gebieter hat und keines Beistandes bedarf, dich, den Geber alles Guten, der über alle Ursache und Entstehung erhoben, sich zu Allem stets auf dieselbe Weise verhält, von dem Alles, gleichsam wie aus seinem Mittelpunkte, in's Daseyn hervortritt. Ja, du bist die anfanglose Erkenntniß, das ewige Sehen, das ungezeugte Hören, die unerlernte Weisheit, der Grund der Natur, das Gesetz des Sehns, erhoben über alle Zahl.“ Durch die Aufzählung all' der Gnaden- und Wunderthaten Gottes in der himmlischen und irdischen Schöpfung, ferner in den Führungen Gottes mit seinen Erwählten von Adam und dem Sündenfall an durch Abel, Seth, Enoch, Noah, das sodomitische Strafgericht, Abraham, Melchisedek, Isaak, Jakob u. s. f. hindurch bis hin zu Christo, wird diese Lobpreisung dann näher begründet und ausgeführt. Sie schließt, nachdem sie wohl über eine halbe Stunde in Anspruch genommen, mit der Anrufung: „Für dieß Alles sey dir, allmächtiger Gebieter, Ehre und Preis. Dich beten an die unzählbaren Heere der Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, Kräfte, Aeonen: dich beten an die Cherubim und die sechsgeflügelten Seraphim, welche mit zwei Flügeln die Füße, mit zweien das Haupt bedecken und mit zweien fliegen. Diese und mit ihnen tausendmal tausend Erzengel und Myriaden von Myriaden Engeln rufen unaufhörlich und mit unaufhaltbarer Stimme, und alles Volk ruft mit einem Munde: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth! Himmel und Erde sind seiner Ehre voll! Gelobt sey er in Ewigkeit! Amen.“ — Hierauf folgt die Anrufung Christi mit dem

\*) Selbstverständlich geben wir die folgenden Gebete, Ansprachen und Responsorien weder vollständig noch in ihrer ganzen Ausdehnung.



Eingänge: „Ja, fürwahr, du bist heilig und der Allerheilige in Ewigkeit. Heilig ist auch dein eingeborener Sohn, unser Herr und Gott, Jesus Christus.“ Auch dessen Geschichte in Geburt, Leben und Sterben wird dann ihren Hauptzügen nach in prächtigen, geistvoll-erhebenden Ausdrücken recapitulirt, und von dieser Recapitulation geht das Gebet folgendermaßen auf die bevorstehende Handlung über: „Indem wir also dessen eingedenk sind, was er für uns erduldet, bringen wir dir, allmächtiger Gott, nicht wie wir sollten, sondern wie wir es vermögen, unsere Dankagung dar und handeln nach seiner Verordnung. Denn in der Nacht, da er verrathen ward, nahm er mit seinen unbefleckten Händen das Brod, und aufblickend zu dir, seinem Gott und Vater, brach er dasselbe, gab es den Jüngern und sprach: „Das ist das Geheimniß des Neuen Testaments, nehmet dieses und esset; das ist mein Leib, welcher für Viele gebrochen wird zur Vergebung der Sünden.““ Desgleichen mischte er auch den Kelch mit Wein und Wasser, heiligte ihn und gab ihnen denselben, sprechend: „Trinket Alle daraus, das ist mein Blut““ u. s. w., nach Kor. 11. — Hieran schloß sich eine Reihe von Fürbitten für das gesammte Hirtenamt in der Christenheit, für die weltliche Obrigkeit, für das Volk, für die frommen Frauen, die in Keuschheit dem Herrn leben, für den Ehestand und die Kinder, für die in Sklaverei Verathenen, die Ausgewanderten und Verbannten, die Schiffenden und Reisenden, für die Verfolger und Irrlehrer, für die Katechumenen, für die vom Feinde Besessenen, für alle Anwesenden und Abwesenden, für Alles und Jedes, wessen es zum inneren und äußeren Leben bedarf. — Damit erschienen dann die eingesammelten Gaben, das sogenannte Opfer, geheiligt, dem Herrn dargebracht und von ihm angenommen. Ein neues Gebet sprach hiesfür dem dreimal Heiligen den Dank der Gemeinde aus; dann folgte das Glaubensbekenntniß und das Gebet des Herrn. Hierauf rief der Diakon: „Lasset uns nun andächtig seyn“, und der Bischof: „das Heilige den Heiligen!“ Die Gemeinde antwortete: „Einer ist heilig; Einer ist Gott; Einer ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, hoch gelobet in Ewigkeit! Amen. Ehre sey Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Hosanna dem Sohne David's! Gelobet sey der da kommt im Namen des Herrn, der Herr und Gott, der sich uns geoffenbaret hat. Hosanna in der Höhe!“ — Nach einer kurzen Pause stimmte der Vorsänger den Communionpsalm an, den 34sten, wegen des 9ten Verses: „Schmedet und sehet wie freundlich der Herr ist“, und während dieses Gesanges traten die Communikanten zu dem Altartische, an dem der Bischof das Brod, der Diakon den Kelch reichte. Zuerst communicirten der Bischof, die Presbyter, die Diakonen, Subdiakonen, Lektoren und Cantoren, hierauf die Mönche, alsdann die zu der Gemeinde in besonderer Beziehung stehenden Frauen: die Diaconissen, die Nonnen und Wittwen, dann die Kinder und endlich die übrigen Erwachsenen. Die Spendeformel war bei der Darreichung des Brodes: „Der Leib Christi“, bei der Darreichung des Kelches: „das Blut Christi, der Trank des Lebens“, worauf der Empfänger beide Male ein lautes „Amen“ antwortete. Das Brod war, wie im ganzen Alterthume, gewöhnliches gesäuertes Brod, wie man es zu Hause aß; der Wein mit Wasser gemischt. — Die den Akt beschließende Dankagung war verhältnißmäßig kurz und ihrem Haupttheile nach wieder Fürbitte. Mit einem sehr eingehenden Segenswunsche wurde die Gemeinde entlassen.

Wie sich von da aus die Abendmahlsfeier in der abendländischen Kirche weiter ausgebildete und modifizierte, bis sie im Laufe des 6. Jahrhunderts (gregorianisches Ritual) in die Form der römisch-katholischen Messe überging, ist im Wesentlichen in dem Artikel „Messe und Messopfer“ schon genügend dargestellt, auch der Hergang der Messe so ausführlich beschrieben und erklärt, daß wir lediglich auf jenen Artikel verweisen und von jedem ferneren Eingehen auf die römisch-katholische Weise der Sakramentsverwaltung absehen können. — Dagegen sind sowohl aus jener früheren als dieser späteren Zeit noch einige Einzelheiten zu erwähnen, die zur Vervollständigung des gegebenen Bildes gehören. Was zuerst den Zeitpunkt der Feier betrifft, so haben wir bereits

bemerkt, daß dieselbe in der Regel am frühen Morgen stattfand. Nur die Oster- und Weihnachtscommunion machte eine Ausnahme. Noch im 9. Jahrhundert schreibt Amalarius (de divin. offic. lib. IV. cap. 3.) von der ersten: „Am heiligen Sonntage bleiben wir Alle nüchtern bis zur Nacht, da die Messe der Auferstehung des Herrn gefeiert wird.“ Erst im 11. und 12. Jahrhundert fing man an, sie auf den Abend und Nachmittag und späterhin ebenfalls auf den Morgen zu verlegen. Noch länger erhielt sich die Nachtsfeier in der Weihnachtszeit. Noch im Jahre 1258 wurden sie durch eine Synode in Valencia bestätigt; dann zwar im Allgemeinen gleichfalls auf den folgenden Morgen hinausgerückt, aber an einzelnen Orten, wie z. B. in Wien, neuerdings wieder (in unserem Jahrhundert) auf die Mitternachtsstunde zurückverlegt. Als Erinnerungszeichen an die ursprüngliche Nachtsfeier erhielt sich der Gebrauch der brennenden Kerzen bei der Communion, den auch ein Theil der protestantischen Kirche, wie z. B. die sächsische, hat fortbestehen lassen. — Als Communionstage weiterhin erscheinen vom 5. Jahrhundert an (über die frühere Observanz vgl. oben) vornehmlich die drei großen Festtage: Weihnachten, Ostern und Pfingsten, an denen der Genuß des Abendmahls hie und da sogar obligatorisch war. (So die Synode zu Agde in Gallien im Jahre 506: „*Saeculares qui in Natali Domini, Pascha et Pentecoste non communicaverint, catholici non credantur nec inter Catholicos habeantur*“). Später wurde die Verpflichtung bekanntlich auf die Osterzeit restringirt, doch eine öftere Theilnahme an der täglich gelese- nen Messe selbstverständlich nicht ausgeschlossen. — Zur Administration berechtigt waren ursprünglich lediglich die Bischöfe oder Vorsteher der Gemeinde (so noch Justin, Ignatius: „es ist nicht erlaubt, ohne die Bischöfe die heilige Mahlzeit zu veranstalten“, die Constitut. Apostol.); die Presbyter konnten nur in ihrem Auftrag oder unter ihrer Leitung consecriren; die Diakone hatten einzig bei der äußeren Handlung mitzudienen. Noch eine Anordnung aus der Zeit Pipin's im J. 755 spricht in diesem Sinne sich aus. Als aber im Mittelalter die Bischöfe mehr und mehr zu hohen Herren wurden, die sich mit anderen Dingen als kirchlichen Verrichtungen abgaben, erschienen sie auch immer seltener am Altare, und hielten nur noch die sogen. Hochämter ab. Die Consecration und Administration des Sacramentes wurde nun als ein Ausfluß der priesterlichen Würde und Macht überhaupt betrachtet und dem Ordinirten nicht nur erlaubt, sondern zur ersten und strengsten Pflicht gemacht. Auch den Mönchen konnte man sie vom 14. Jahrhundert an nicht mehr völlig wehren, obwohl für sie noch manche kanonische Beschränkungen übrig blieben. — Die Momente der Vorbereitung der Administrirenden auf die heilige Handlung führen wir nicht näher aus, da die zu diesem Zwecke vorgeschriebenen Gebete und Andachtsübungen (Beichte, Fasten, Waschen der Hände, liturgische Kleidung) zum Theil in keine festen, allgemein gültige Ordnungen gefaßt erscheinen, zum Theil überhaupt mehr für die hierarchischen Einrichtungen als für die Feier des Sacraments Bedeutung haben. — Was die Vorbereitung der Communikanten angeht, so wird mir aus den mir vorliegenden Daten nicht klar, ob in der älteren Zeit, vom 2. und 3. Jahrhundert an, besondere Vorbereitungs- oder Beichtgottesdienste gehalten wurden. Als das Wahrscheinlichere kommt es mir vor, daß lediglich die der Communion vorangehende Predigt auf das Abendmahl Bezug nahm, da wir denn namentlich in den Homilien des Chrysostomus die ernstlichsten Ermahnungen finden, sich durch strenge Selbstprüfung und Uebung in guten Werken zu einem würdigen Genuße vorzubereiten. Gewöhnlich wenden die Kirchenväter das Gleichniß von dem großen Königsmahle auf die neutestamentliche Eucharistie an und fordern die Christen auf, als würdige Gäste bei diesem himmlischen Mahle zu erscheinen. Weitere Momente eines würdigen Hinzutretens waren: Fasten, anständige, reine Kleidung (für das weibliche Geschlecht gemeiniglich eine Kopfbedeckung von weißer Leinwand, das Dominicale), hie und da Waschen der Hände, endlich der Liebes- und Friedensfuß (*πίλημα ἁγίων*) unmittelbar vor der Feier (s. den Art.). Beim Empfang des Sacramentes trat man in der älteren Zeit paarweise zum Altar



und empfing es stehend (*ὁρθοὶ πρὸς κύριον ἐστῶτες ὡμεν*, Const. Apostol. 8. c. 12). Ueber die dabei zu beobachtende Haltung „voll Vorsicht und Ehrerbietung“ hat Cyrill von Jerusalem eine sehr ausführliche Anweisung gegeben. Später schloß man die Laien, zuerst die Weiber, von Altar und Chor aus und reichte ihnen die Elemente an den Schranken, welche den Chor vom Schiff absondern. Bis zum 9. Jahrhundert wurde das Brod in die Hand gegeben, dann unmittelbar in den Mund, um zu verhüten, daß der alte und oft verbotene Mißbrauch, es mit nach Hause zu nehmen, nicht fortgesetzt werde. Das Knien beim Empfang der Communion ist erst im 12. und 13. Jahrhundert aufgekomen und noch um ein Gutes später allgemeine Sitte geworden (vergl. Jac. Basnage, *l'histoire de l'église*, lib. XVII. c. 1. 3.); der Segen dagegen nach der Communion wurde schon früher knieend empfangen.

Was die Elemente des Abendmahls betrifft, so hielt man im Morgenlande bestimmt an dem Gebrauche des gesäuerten Brodes fest, während man in der abendländischen Kirche des ungesäuerten sich bediente, aber die ganze Frage für ein *adiaphoron* erklärte. Noch die bekannte Kirchenversammlung zu Florenz im Jahre 1439 sprach nachdrücklich in diesem Sinne sich aus. Die Gestalt der Brode war derjenigen der jüdischen *Mazzoth* nachgebildet: runde dünne Kuchen, daher auch Ostersuchen oder Fladen genannt, die später, aber nicht vor dem 12. Jahrhundert, leicht und von selber zur Hostie zusammenschmolzen. Sie waren jederzeit mit besonderen Zeichen, Figuren und Buchstaben versehen, bald mit einem Kreuz, bald mit A und Ω, bald mit Jesus, Deus, oder dem Bilde des Auferstandenen; vom 12. Jahrhundert an gemeiniglich mit dem Brustbilde Christi. — Daß die syrischen Jakobiten mit dem Brode Salz und Oel, die Artotyrirten gar den Genuß von Käse zu verbinden pflegten, ist kaum der Erwähnung werth. — Was den Wein angeht, so wurde er in der ganzen Kirche des Alterthums mit Wasser gemischt, und die griechisch- wie die römisch-katholische Kirche haben diesen Gebrauch beibehalten\*). In Betreff der Farbe machte man im Orient keinen Unterschied zwischen roth und weiß; im Abendlande gab man dem ersteren entschieden den Vorzug, mit alleiniger Ausnahme der Mailändischen Kirche, die sich, um der größeren Reinlichkeit willen, lieber des weißen bediente. — Surrogate für den Wein kamen bei den häretischen Sekten verschiedene vor; zum Theil äußerst unangenehme und widerliche (vgl. Epiphan. *Haeres.* XXVI. §. III. IV.); zum Theil unschuldiger Art, wie bei den Enkratiten Wasser, bei Anderen Milch, Honig, ungegohrener Traubensaft. Sie und da bediente man sich im Oriente auch unter den Rechtgläubigen der sogenannten *σίκερα*, eines aus Datteln, Obst, Getreide zubereiteten starken Getränkes. Doch unterließ die Kirche nicht, dies Alles für unstatthaft zu erklären und auf den Gebrauch des eigentlichen Weines zu bestehen.

Daß das Brechen des Brodes (*ἄρτοκλάσις*) bei der Distribution von Alters her Gebrauch war und bis auf den heutigen Tag in der gesammten orientalischen und occidentalischen Kirche (mit alleiniger Ausnahme der lutherischen) in Übung steht, ist bekannt. Es knüpft sich daran bei den Griechen und Lateinern eine Vermischung des Brodes und Weines (*unio, commixtio, ἀγία ἔνωσις*), die darstellen soll, wie Leib und Blut zusammengehören und Eins sind. Die Griechen bekanntlich legen solchen Werth hierauf, daß sie diese Vermischung auch bei der Austheilung beibehalten: den abgebrochenen Bissen Brod in den Wein tauchen und so mittelst eines Löffels darreichen. — Ehe sich bei ihnen diese Distributionsweise und bei den Lateinern die Ent-

\*) Mit den Unterschieden jedoch, daß 1) in der griechischen Kirche ein größeres Maß von Wasser (bei den Syrern nöthigenfalls bis zu drei Viertheilen) gestattet ist, während man im Abendlande immer betonte, daß der Wein entschieden das vorherrschende Element bleiben müsse und einige Tropfen Wasser schon hinreichend seyen, um die mystische Vereinigung auszudrücken; und daß 2) die Orientalen zweimal mischen, vor der Consekration mit kaltem, nach derselben, unmittelbar nach der Austheilung des Reiches, mit warmem Wasser, während im Occident stets nur einmal, kaltes Wasser, vor der Consekration in den Wein gegossen wird.

ziehung des Paienfelches feststellte, wurde bei der Zutheilung des Weines häufig die sogenannte *fistula eucharistica* (Saugröhre) in Anwendung gebracht, um jedes Verschütten des heiligen Trankes zu verhindern.

Die Distributionsformel blieb, so weit sich die Sache übersehen läßt, durch das ganze Alterthum hin bis zu der Zeit Gregor's des Großen die in der obigen Darstellung angegebene: *σῶμα Χριστοῦ, αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*. Von da an finden sich die ausführlicheren Formeln: „Corpus (sanguis) Domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam“; oder auch: „Corpus (sanguis) D. n. J. Chr. custodiat te in vitam aeternam“; oder auch: „Corpus et sanguis Agni Dei, quod tibi datur in remissionem peccatorum“; oder: „Corpus etc. sit tibi salus animae et corporis“; oder endlich: „Corpus etc. prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vitam aeternam“. Wo, wie es eine Zeit lang der Fall war, auch im Occident die *intinctio* (Darreichung des eingeweichten Brodes) Statt hatte, bediente man sich der Formel: „Corpus D. n. J. Chr. sanguine suo intinctum conservet animam tuam in vitam aeternam.“ Bei den Orientalen kommen noch die Amplifikationen vor: „Corpus sanctum, pretiosum, verum, Immanuelis filii Dei hoc est vero. Sanguis pretiosus, verus, Immanuelis filii hoc est vero.“

Was endlich die Mitwirkung der Gemeinde zu der Feier durch Gesang von Psalmen und Hymnen angeht — wie wir in der obigen Darstellung bereits sie vorfinden —, so ist dieselbe im Oriente sehr früh, wahrscheinlich von Anfang an, in Gebrauch gewesen. Im Occidente kam sie, wie wir aus Augustin. *retractat. lib. II. c. XI.* erfahren, im neunten Jahrhundert allgemein auf. Neben dem oben genannten 34. Psalme waren hauptsächlich beliebt der 45., der 133., der 42., der 145., der 51. Von Gregor dem Großen an nimmt in der lateinischen Abendmahlfeier das „Agnus Dei“ (O Lamm Gottes unschuldig) eine besonders wichtige Stelle ein. Es wurde von Priester und Volk gemeinschaftlich gesungen während des Brechens des Brodes, und ging bekanntlich auch in den größeren Theil der reformatorischen Abendmahlordnungen über.

Zu einer etwas anderen Gestalt als in der römisch-katholischen hat in der griechisch-morgenländischen Kirche die alt-christliche Abendmahlfeier sich weiter gebildet. Die eine und andere der betreffenden Differenzen und Eigenthümlichkeiten haben wir oben erwähnt; wir fügen nun noch eine gedrängte Darstellung des gesammten Herganges der heil. Handlung hinzu, wie sie in der gegenwärtigen griechischen Christenheit in Übung steht. Als das Charakteristischste derselben erscheint zuerst: daß bei den vielerlei Wechselgesängen auch die himmlischen Lobpreisungen nachgebildet werden, indem einer der Sängerschöre „in mystischer Weise“ die Cherubim vorstellt und so „der Leben bringenden Dreieinigkeit“ das dreimal Heilig singt; zum Andern, daß das Symbolische des Abendmahls, die Abbildung des Opfertodes des Herrn ganz besonders stark hervorgehoben und bis in das Einzelste durchzuführen versucht wird.

Fünf „Prosphoren“ oder Abendmahlbrode liegen auf dem Altar, alle bezeichnet mit einem kreuzförmigen Siegel, auf dem geschrieben steht: „*Ἰησοῦς Χριστός νικᾷ.*“ Eines von ihnen wählt der Liturg zum „Abendmahlslamme“ aus, nimmt es in die linke Hand und macht mit der „heiligen Lanze“ — einem kleinen lanzenförmigen Messer, das an den Speer erinnern soll, welcher in des Herrn Seite gestoßen wurde —, zuvörderst das Zeichen des Kreuzes über das Brod, und dann eine Oeffnung in seine rechte Seite, indem er spricht: „Er wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt“; hierauf in die linke Seite, indem er fortfährt: „Und wie ein unschuldiges Lamm vor seinem Scheerer verstummet, also that er seinen Mund nicht auf.“ Ferner, indem er die obere Seite ausritzt: „In seiner Erniedrigung wurde das Gericht hinweggenommen“; und indem er die untere Seite ansieht: „Wer kann seines Lebens Länge ausreden?“ — Dann wird kreuzweise in das Brod geschnitten und gesagt: „Das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, wird geopfert für das Heil und Leben der Welt.“ Hierauf



wird die Lanze bis an das Hest hineingestoßen in das Brod und dieß erklärt: „Einer von den Soldaten öffnete die Seite mit einem Speer und es floß Blut und Wasser heraus, und der, welcher es sah, bezeugte es und sein Zeugniß ist wahr.“ Zu gleicher Zeit gießt der Diakon, um dieß anschaulich zu machen, Wein und kaltes Wasser in den Kelch und der Bischof segnet die heilige Vermischung.

Die übrigen vier Brode werden zu Ehren der Maria, der Patriarchen, Propheten und Apostel, der Heiligen der christlichen Kirche, der Bischöfe und Priester, und endlich der weltlichen Obrigkeit zerschnitten, und neben das heilige Brod gelegt, das übrigens allein zur Communion verwendet wird. Es folgt hierauf eine feierliche Begrüßung des Altars, der verschiedenen Geräthschaften und der bedeckten Elemente, und dann der sogenannte „große Gang mit dem Sakrament“, der den Leidensgang Christi darstellen soll, da der Presbyter mit dem Kelch, der Diaconus mit dem Brod unter Vortragung von Lichtern und Rauchfaß die ganze Versammlung bis zu den Kirchthüren umgehen, um von da zum Bischof, der am Altar wartet, zurückzukehren. Auch die Grablegung wird dann noch symbolisch nachgeahmt, indem Brod und Wein von dem Bischof feierlich auf den mit einer Leinwand bedeckten Altartisch gesetzt und die betreffenden Stellen aus den Evangelien dazu recitirt werden. Der Altartisch ist damit zum Grabe des Erlösers geweiht; das „Gebet der Darbringung“, das Glaubensbekenntniß, Stellen aus den Psalmen werden gesprochen mit untermischten Antiphonien des Chors. Es folgt die Consekration durch die theils laut, theils leise gesprochenen Stellen aus Kor. 11. unter Begleitung des Kreuzeszeichens, mannichfacher Segensweihungen und Fürbitten für Lebende und Todte. Dann singt der Chor das „Unser Vater“; die administrirenden Geistlichen umgürten sich, bitten um ihre Reinigung für die heilige Handlung und beginnen durch einen vorgezogenen Vorhang von dem Volke getrennt, unter sich die Communion. Der Bischof bricht das Brod, indem er spricht: „Das Lamm Gottes wird gebrochen und zertheilt; es wird gebrochen und bleibt unzertheilt; es wird allezeit gegessen und niemals verzehrt; es heiligt Alle, welche davon bekommen.“ Dann schüttet er das warme Wasser in den Kelch und spricht: „Die Wärme des Glaubens ist voll des heiligen Geistes. Gesegnet ist die Wärme deiner Seligen allezeit.“ Er selber reicht sich dann die so zubereiteten Elemente mit den Worten: „Der theuere und heiligste Leib (resp. Blut) unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesu Christi wird von mir N. N. empfangen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben.“ Hierauf treten die übrigen Geistlichen ihn an mit der Bitte: „Laß auch mich Theil haben, o Herr, an dem theuern und heiligen Leibe unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.“ Haben sie Alle communicirt, so wird der Vorhang weggezogen und die Diaconen tragen das in den Wein getauchte Brod zu der Gemeinde hinaus und reichen die Bissen mit einem Löffel in den Mund. Dieses Wegziehen des Vorhanges, hinter dem die heilige Gabe erscheint, bildet die Erscheinung des Herrn nach seiner Auferstehung ab. „Gelobet sey der da kömmt im Namen des Herrn“, singt dazu der Chor, „der Herr ist Gott und uns erschienen.“ Eine Spendeformel wird bei der Austheilung nicht gesprochen. Die Dankagung nach vollendeter Handlung besteht vornehmlich in der Vorlesung des 34. Psalms.

Wir gehen jetzt zu den Riten der Abendmahlsfeier in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften über. Zwei große Grundordnungen sind da zu unterscheiden: 1) die von Luther und Zwingli adoptirte, welcher der Gregorianische Reglanon zu Grunde liegt, den diese beiden Reformatoren in seinen wesentlichen Zügen fortbestehen ließen, ihn nur eben reinigend und verkürzend, ein Jeder freilich in besonderer Weise; 2) die von Calvin ausgegangene, in der die alte Ordnung in keiner Weise mehr berücksichtigt erscheint, sondern das Ganze durchaus neu gestaltet ist, in möglichster Einfachheit und Freiheit von allem Formalen, so daß an die Stelle der feierlichen Ceremonieen im weitesten Sinne des Wortes nur der heilige Ernst der Sache selber tritt, dadurch eigenthümlich bezeugt und ausgesprochen, daß hier zuerst und allein,

so viel ich sehe, diejenigen, die in Sünde wandeln, noch im Angesichte des Tisches des Herrn zurückgewiesen und gewarnt werden, die heilige Gemeinschaft des Sakraments nicht zu entweihen. Denn rein müsse es gehalten werden, und allein den Seinigen habe der Herr diese Tafel bereitet. — In der reformirten Kirche haben sich dann natürlicherweise diese beiden Ordnungen, deren jede in ihr heimisch war, vielfach berührt, vermischt, gegenseitig modificirt, und dadurch vornehmlich die große Mannichfaltigkeit der Riten herbeigeführt, die wir jetzt in ihnen finden, da allein in der reformirten Schweiz über sechs verschiedene Arten der Communionsweise sich unterscheiden lassen.

Von Luther sind bekanntlich drei Gottesdienstordnungen ausgegangen: die vom Jahre 1523, in welcher von der lateinischen Messe Alles — selbst die Sprache — beibehalten wurde, was der Schriftlehre nicht geradezu widersprach, so daß die Abendmahlsfeier bestand 1) aus der Präfation, in derselben Weise wie bei der katholischen Messe; 2) der Consekration nebst dem Sanctus und Benedictus, und der darauf folgenden Elevation des Brodes und Kelches; 3) dem Pater noster und dem Pax Domini; 4) der Austheilung des Sakraments, „daß der Priester beiden, ihm selbst und dem Volke reichen soll, indeß man das Agnus Dei singt“; 5) dem Benedicamus Domino und dem Schlußsegen des Priesters nach Ps. 67, 7 u. 8. — Weiterhin die Ordnung vom Jahre 1526: „die deutsche Messe“, die schon unabhängig ist vom päpstlichen Ritual, gedrängter und einfacher, aber weiter nicht viel Eigenthümliches bietet, außer der Anordnung: zuerst das Brod zu consecriren und darzureichen und dann erst mit dem Kelche das Gleiche zu thun, denn so sey auch der Herr verfahren. „Aber die dritte Weise und rechte Art der evang. Ordnung“, fährt Luther fort, „ist diejenige, da die mit Ernst Christen seyn wollen, sich zusammenthun und etwa in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werke zu üben. Hier kann man's dann auf eine feine, kurze Weise mit den Sakramenten halten und Alles auf's Wort und Gebet und die Liebe richten.“ Die folgende Form der Abendmahlsfeier stellt er für solchen „ächt evangelischen Gottesdienst“ auf. „Nach der Predigt soll folgen eine öffentliche Paraphrase, das Vaterunser und Vermahnung an die, so zum Sakrament gehen wollen, welche entweder noch auf der Kanzel oder am Altare verlesen werden kann. Hierauf wendet sich der Prediger zum Altar und hebt flugs an das Amt der Benediction oder Consekration, indem er die Einsetzungsworte singt und dabei Brod und Wein mit dem Kreuzeszeichen segnet. Sofort stimmt die Gemeinde das Agnus Dei an und, wenn dieß nicht ausreicht, auch noch das Sanctus oder Joh. Hussens Lied: „Jesus Christus, unser Heiland.“ Während dessen treten die Communikanten, zunächst die Männer, dann die Frauenspersonen, fein ordentlich und züchtiglich an den Altar und empfangen mit aller Ehrerbietung das gesegnete Brod und den Kelch mit der alten Formel: „Nehmet hin und esset (resp. trinket), das ist der Leib (das Blut) unseres Herrn Jesu Christi, am Stamme des Kreuzes für euch gegeben (für euch vergossen zur Vergebung eurer Sünden), der stärke (und bewahre) euch im wahren Glauben zum ewigen Leben“, worauf der Communicant zur Bestätigung ein lautes Amen antwortet. Wenn Alle communicirt haben, hört der Gesang auf; der Prediger singt die Schlußcollekte und spricht den Segen.

Diese letztere Ordnung, mit Freiheit behandelt und demnach an dem einen und anderen Orte in einzelnen Stücken modificirt, ist die allgemeine Abendmahlsordnung der lutherisch-evangelischen Kirchen geworden. Sie findet sich durchaus wieder — um nur einige der wichtigsten Kirchenordnungen zu nennen — in der Brenzischen (für das Hallische Land) von 1526, der Braunschweigischen von 1528, der Brandenburgisch-Nürnbergischen von 1533, der Württemberger von 1536 u. s. f. Die vorkommenden kleinen Differenzen betreffen meistens die Spendeformel. So hat die Brandenburgisch-Nürnbergische Ordnung (ebenso die für das Herzogth. Preußen) statt der oben angegebenen ausführlichen Ansprache nur: „Nimm und iß (trink), das



iß der Leib, der für dich gegeben (das Blut, das für dich vergossen) ist.“ Die Pommerische (1542): „Der Leichnam u. H. J. Chr., für dich in den Tod gegeben, stärke und bewahre dich im Glauben zum ewigen Leben.“ Die für Schwab. Hall (1543): „Der Leib u. H. J. Chr. bewahre dich zum ewigen Leben. Das Blut u. H. J. Chr. sey eine Abwaschung aller deiner Sünden.“ Die Kölnische (1543): „Nimm hin und iß zu deinem Heil den Leib Christi, der für dich gegeben ist. Nimm hin und trink zu deinem Heil das Blut des Neuen Testaments, das für deine Sünde vergossen ist.“ In Folge der Abendmahlsstreitigkeiten, da man auch bei der Austheilung des Sacraments die lutherische Auffassung im Gegensatz gegen die reformirte ausdrücklich hervorzuheben wünschte, kam jene altchristliche, von Luther adoptirte Formel in allen ihren Modifikationen mehr und mehr in Mißcredit, und die genau an die Einsetzungsworte sich anschließenden Spendesprüche wurden und blieben im Gebiete der lutherischen Christenheit die allgemein gebräuchlichen. — Die Kursächsische Kirchenordnung vom J. 1580 verwirft ganz ausdrücklich die ursprünglich lutherische Formel als eine solche, unter der „die heimlichen und öffentlichen Sacramentirer ihren Irrthum verbergen“, und schreibt den Visitatores vor, ernstlich darüber zu machen, daß bei der Austheilung des Sacraments keine anderen, denn die Worte des Testaments und der Einsetzung Christi gebraucht werden. — Als eine besondere Eigenthümlichkeit der Württembergischen Kirchenordnung fällt mir auf, daß ein eigener Vorbereitungsgottesdienst, der jeder Abendmahlsfeier vorangehen soll, auf den Abend vorher angeordnet wird, eine sonst in der lutherischen Kirche nicht gebräuchliche, offenbar durch die schweizerischen Einflüsse, die bei der württembergischen Reformation mit den lutherischen sich mischten, hervorgerufene Einrichtung, die bis diesen Tag in Geltung steht. — Durchgängig vorkommende Züge bei der lutherischen Abendmahlsverwaltung im Gegensatz zu der reformirten sind bekanntlich außer der Spendeformel die Consekration der Elemente durch das Kreuzeszeichen, der Gebrauch der Hostie (Oblaten, ungesäuertes Brod), die nicht gebrochen wird, des weißen (nicht rothen) Weines, das Knieen der Empfänger und endlich die Darreichung der heil. Speise nicht in die Hand, sondern unmittelbar in den Mund.

Viel mannichfaltiger und differirender sind, wie schon gesagt, die in den reformirten Kirchen vorkommenden Formen. Hier hat der von Zwingli, dort der von Calvin eingeführte Ritus sich erhalten; an einem dritten Orte haben beide sich vermischt, an einem vierten sind lutherische Einflüsse hinzugetreten und haben mitbestimmend eingewirkt. Als ein durchgehender Grundzug kann im Allgemeinen bezeichnet werden, daß man den Charakter eines gemeinschaftlichen Mahles möglichst festzuhalten sucht; die Communikanten sollen nicht sowohl ein Jeder für sich eine Gnadengabe empfangen, die in dem Mahle nur ihre gleichsam zufällige Form findet — wie dieß in dem lutherischen Ritus sich ausdrückt —, sondern sie sollen gemeinsam mit ihrem Herrn und Heiland, in seiner Gegenwart, an dem von ihm bereiteten Tische sitzen, und da selber zulangend und den Segen nehmen, den der Herr an solche Gemeinschaft mit sich und den Brüdern unter einander geknüpft hat. Ein Zweifaches, das so ziemlich für alle rein reformirten, nicht lutherisch tingirten Kirchengemeinschaften gilt, ergibt sich hieraus für die Behandlung der Feier. Erstens — und hiervon wüßte ich in dem gesammten Gebiete der reformirten Christenheit keine Ausnahme —: das ernstlichste Streben, Alle von der Theilnahme fern zu halten, die nicht wirklich zu der Gemeinde Christi gehören und aufrichtig nach seinem Heil und Leben verlangen. Zu diesem Ende finden für jede Communion am vorhergehenden Tage besondere Vorbereitungsgottesdienste Statt mit sehr eingehender liturgischer Ansprache, deren Grundgedanke 1 Kor. 11, 22—29. bildet\*). Und auch noch bei der Feier selbst, ja zum Theil unmittelbar vor der Darreichung der heiligen Zeichen, wird denen, die in der Sünde be-

\*) Hievon machen einige Gegenden der Elßschweiz eine Ausnahme.

harren wollen, zugerufen, zurückzutreten, und an Alle die Frage gerichtet: ob sie auch bewähret seyen bei sich selbst, damit sie das Urtheil nicht empfangen? — In einigen reformirten Gegenden hat das in der That die Wirkung, daß beim Abendmahle nur die „ausgesprochenen Christen“ sich einsinden und die große Mehrzahl der Gemeindeglieder sich völlig davon fern hält — wie z. B. in Ostfriesland die Zahl der Communikanten nur etwa 5 Procent derselben beträgt —; in anderen dagegen, wie in der Schweiz und Schottland, wird dadurch dem allgemeinen Hinzunehmen doch nicht gewehrt, ja die Idee des Gemeindemahles und die seltene Feier bringt es mit sich, daß die Theiligung einem Jeden, der sich überhaupt noch in dem kirchlichen Leben bewegt, als bestimmte Pflicht und nicht zu versäumendes Recht erscheint. — Das Zweite, was aus der reformirten Auffassung des Abendmahls sich für die Feier desselben folgerichtig ergibt, ist das Wegbleiben einer Spendeformel, die jedem einzelnen Communikanten wiederholt wird. Denn durch eine solche wird ja offenbar die Speisung gleichsam eine individuelle; ein Jeder wird angeredet und vernimmt als Einzelter. Soll dagegen das gemeinsame Mahl festgehalten werden, so ist die gemeinsame Anrede das allein Angemessene und Natürliche. Zwingli und Calvin haben darum in den von ihnen ausgegangenen Abendmahlsordnungen die individuelle Formel gestrichen; und es folgen ihnen darin bis auf diesen Tag: die reformirte Schweiz zum bei weitem größeren Theile, die französische, die holländische, die schottische, die englisch-puritanischen und die von ihnen ausgegangenen amerikanischen Kirchen. Nur in den mehr melanchthonisch-reformirten Kirchen Deutschlands, den anhaltischen, hessischen, ostfriesischen, märkischen, baierischen, pfälzischen, rheinischen, den lutherisch tingirten schweizerischen von Basel und Schaffhausen (auch der modern organisirten aargauischen), daneben noch in den wenig zahlreichen südniederländischen, wallonischen Gemeinden und der überhaupt eine eigenthümliche Stellung einnehmenden anglikanischen Kirche verfährt man anders. Als Spendeformel wird da — so viel ich erkennen kann — fast durchweg das paulinische Wort gebraucht: „Das Brod, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi; der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi.“ Nur in Bremen kommen daneben auch die Einsetzungsworte vor. Die altchristliche Anrede: „Corpus (sanguis) J. Chr. custodiat te in vitam aeternam“, klingt in der anglikanischen Spendeformel und in der zu Basel gebräuchlichen nach; dort erweitert durch den Beisatz: „Nimm und iß dieß zum Gedächtniß, daß Christus für dich gestorben ist, und genieße seiner, durch den Glauben in deinem Herzen, mit Dankagung“; in Basel mit der eigenthümlichen, den Zwingli-Desolampadischen Grundgedanken auf das Stärkste ausdrückenden Erläuterung: „Euer Glaube an das Sterben des Leibes u. H. J. Chr. stärke und erhalte Euch in's ewige Leben.“

Nach der ursprünglich Zwinglischen, an den Messkanon sich eng anschließenden Ordnung gestaltet sich nun die Abendmahlsfeier folgendermaßen. Sie beginnt mit einem kurzen Einleitungsgebete und geht dann, wie die Lutherische, alsobald zur Verlesung des bezüglichen Abschnittes aus Kor. 11. über; worauf ein Wechselgespräch zwischen Pfarrer und Diakon und Geistlichen und Gemeinde folgt, das durchaus dem gregorianischen Kanon entnommen ist. Daran schließen sich die Verlesung der Stellen aus Joh. 6., die von der Speisung der Seele durch das Fleisch und Blut des Herrn reden, das Recitiren des Apostolicums, das Unser Vater und ein kurzes anderes Gebet. Indem hierauf der Liturg die Worte: „Unser Herr Jesus Christus in der Nacht da er verrathen ward“ u., noch einmal verliest, wird das Brod gebrochen und mit dem Kelche zu der sitzenden Gemeinde hingetragen. In jede Bank wird ein Brod, d. h. eine große Oblate gereicht, von der jeder Communikant ein Stücklein sich abbricht. Das Uebriggebliebene wird am anderen Ende der Bänke von den Diakonen wieder eingesammelt. Ebenso erhält jede Bank einen Kelch, der von Hand zu Hand geht. Die Kelche, deren man so in großer Anzahl bedarf, sind bekanntlich von Holz. Haben Alle in dieser Weise gegessen und getrunken, so folgt die Dankagung durch den etwas modifizirten,



namentlich durch Stellen aus Jesaja bereicherten 103. Psalm, eine Schlußermahnung und der Segen.

Nach der calvinischen Agende beginnt die Feier mit einem kurzen Gebet, dem sich eine lange Anrede an die Gläubigen anschließt, worin zuerst 1 Kor. 11. vorgetragen und dann mit großem Ernste die Ehrfurcht und Lauterkeit betont wird, mit welcher das heilige Mahl begangen werden soll. Feierlich zurückgewiesen werden namentlich alle Göddiener, Gotteslästerer, Verbrecher, Seltensister, Meineidige, gegen ihre Eltern Widerspenstige, Aufrührer, Mörder, Ehebrecher, Hurer, Säuser und irgend ein öffentliches Aergerniß Gebenden. Mit eingehender Belehrung wird schließlich davon geredet, was das Abendmahl ist und in welchem Sinne es gefeiert werden soll. Dann folgt ein kurzes, lobpreisendes Gebet — der einzige Bestandtheil dieser Liturgie, der an die altchristliche Weise sich anschließt — : „Es ist würdig und recht, und ist eine heilsame Pflicht, zu allen Zeiten und an allen Orten dir zu danken, o Herr Gott, heiliger Vater, ewiger Gott, daß du deinen Sohn, unsern Herrn und Heiland, für uns hast in den Tod gegeben, und unser ewig treuer Bundessgott bist, daß wir warten in Hoffnung der herrlichen Wiederkunft Christi. Darum preisen wir mit den Engeln und Erzengeln und mit dem ganzen himmlischen Heere deinen heiligen Namen; wir singen dir einen Hymnus zu deiner Ehre, und sprechen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott Zebaoth. Himmel und Erde sind deiner Ehre voll, Gott in der Höhe.“ — Hierauf nimmt der Geistliche die Brode, einige Mitglieder des Consistoriums die Kelche, und reichen sie den Hinzutretenden, ohne weiter irgend eine Formel an sie zu richten. Dafür werden von der Kanzel herab während der ganzen Handlung Schriftabschnitte verlesen, die sich auf das Sakrament beziehen und es erklären\*). Mit einer kurzen Dankagung und dem Segen schließt die Feier.

Ueber Calvin hinausgehend calvinisch in Freiheit und Einfachheit geht man in Frankreich und Schottland zu Werke, indem hier überhaupt jede bestimmte Liturgie fehlt und Alles in freier Rede und freiem Gebet sich bewegt. In einer Reihe einzelne Tischgesellschaften ordnen sich da die Communikanten und reichen sich gegenseitig die heilige Speise. An einer großen, weiß gedeckten Tafel, auf der zwei Kelche und zwei silberne Teller mit Brod sich befinden, steht z. B. in der reformirten Kirche zu Paris der administrende Geistliche. Die Nächststehenden — etwa 25 bis 30 — treten hinzu, ohne Unterschied des Geschlechts, und stellen sich um den Tisch. Der Pfarrer spricht ein freies Gebet, recitirt dann die Einsetzungsworte und gibt seinem Nachbar zur Rechten und Linken zuerst einen der Teller, dann einen der Kelche, die von Hand zu Hand gehen und aus dem Jeder sich selber bedient. Ist das geschehen, so dankt der Geistliche wiederum in einem freien Gebete; die Gespeisten treten zurück und entfernen sich, während eine neue Gesellschaft an ihre Stelle tritt. Ähnlich bei den schottischen Presbyterianern, nur mit dem Unterschiede, daß hier — wenigstens in größeren Gemeinden — jederzeit mehrere Communionstische aufgestellt sind und die Communikanten nicht stehend, sondern sitzend, auch hier Männer und Frauen durcheinander, sich um dieselben reihen. Die Austheilenden sind hier gemeiniglich Presbyter oder überhaupt nur fromme und in der Gemeinde angesehene Männer. Der Geistliche steht dabei in der Mitte der Kirche unter der Kanzel und hält eine Predigt, die sich übrigens meistens mit ganz anderen Gegenständen als dem Abendmahle beschäftigt. In großen Gemeinden, da bei der allgemeinen Betheiligung die Feier oft zwei bis drei Stunden andauert, lösen die verschiedenen Prediger der Kirche in dieser Dienstleistung sich ab. — Am Entschiedensten wird in der niederländisch-reformirten Kirche bei der Abendmahlsfeier das Bild eines eigentlichen Mahles festgehalten. Sogar die Zuordnung der Tische wird da im Angesichte der Gemeinde, nach Beendigung des vor-

\*) In neuerer Zeit hat sich dieß in den gesammten französisch-reformirten Kirchen der Schweiz dahin modificirt, daß der administrende Geistliche den Communikanten Bibelsprüche nach seiner eigenen Auswahl zuruft.

angegangenen Gottesdienstes, vorgenommen. Die Schüsseln und Gläser, die in der Runde herumgehen, erinnern durchaus an gewöhnliche Speisegeräthe. Während der ganzen Handlung werden, wie in der alt-genferischen Kirche, Schriftabschnitte von der Kanzel herab verlesen.

Von allen protestantischen Riten der Abendmahlsfeier schließt am meisten derjenige der anglikanischen Kirche an die altchristliche Weise der ersten Jahrhunderte sich an. Mit einer allgemeinen Ermahnung, welche an die Bedeutung des Sacraments und die Gefahr eines unwürdigen Genusses erinnert, und einem feierlichen, von der Gemeinde knieend angehörten Sündenbekenntniß beginnt die Handlung. Darauf folgt die Absolution und die Einladung zu dem heil. Mahle durch die Sprüche Matth. 11, 28. Joh. 3, 16. 1 Tim. 1, 15. 1 Joh. 2, 1. Hieran schließt sich die Präfation mit Responsorien der Gemeinde („Erhebet eure Herzen!“ — „Wir erheben sie zum Herrn.“ — „Laßt uns dank sagen dem Herrn, unserm Gott.“ — „Es ist billig und recht, also zu thun“ u. s. w.) und das „Dreimal heilig mit allen Engeln und Erzengeln und himmlischen Schaaren“, durchaus wie in den altchristlichen Liturgieen. Eine Anrufung der Barmherzigkeit Gottes in Christo, die allein würdig machen könne, mit dem rechten Sinne an diesem wunderbaren Gnadentische zu erscheinen, und das Einsetzungsgebet mit Recitirung der betreffenden Stelle aus 1 Kor. 11. leiten dann zur eigentlichen Handlung über. Zuerst genießt der Prediger selbst Brod und Wein und reicht alsdann beides den knieenden Communicanten in die Hand mit der oben angegebenen Spendeformel. Haben Alle communicirt, so wird zuerst ein Unser Vater gesprochen, bei dem die Gemeinde jede Bitte laut wiederholt, dann ein Dankgebet und endlich das große Gloria — eine aus dem englischen Lobgesang und dem Agnus Dei zusammengesetzte, überaus schöne Lobpreisung — gesungen. — Von dem consecrirten Brod und Wein darf nichts aufbewahrt oder aus der Kirche fortgetragen werden, sondern der Geistliche soll das Uebriggebliebene unmittelbar nach dem Segen mit anderen Communicanten, die er dazu einladen will, ehrerbietig essen und trinken.

Der Ritus der Abendmahlsfeier in der unirten Kirche entspricht durchaus ihrem Charakter einer Einigung der lutherischen und reformirten Weise. Nach der preussischen Agende vom Jahre 1822, die als die mustergültige Unionsagende betrachtet werden kann, beginnt die Abendmahlsfeier — mehr nach reformirter Art — mit einer Ermahnung an die Communicanten, die am Schlusse eine Warnung vor unwürdigem Genusse enthält, geht dann nach einem kurzen Gebete — hierin der lutherischen Sitte folgend — zur Consekration über, die knieend angehört wird, und läßt nach dem alt-christlichen „Friedenswunsche“ die Austheilung folgen, bekanntlich mit Brechen der Hostie und der so vielfach angefochtenen und gerechtfertigten Spendeformel: „Unser Herr und Heiland, Jesus Christus spricht: „das ist mein Leib““ u. s. w. Ein kurzes Dankgebet, der Segen und Gesang des apostolischen Grußes schließt die Feier.

Von den kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften feiern bekanntlich die Quäker das Abendmahl gar nicht\*). Der Ritus der anderen hauptsächlichsten englisch-amerikanischen Dissenters (Baptisten und Methodisten) bietet nichts Besonderes dar, sondern hält sich durchaus an die alt-calvinische Ordnung. Dagegen hat die Abendmahlsfeier der deutschen Brüdergemeinde manches Eigenthümliche, das der Erwähnung werth ist. Alle vier Wochen, gewöhnlich Sonnabends, und zwar jederzeit zur abendlichen Stunde, wird da, nachdem im Laufe der Woche eine Vorbereitungsrede vorangegangen, das heil. Abendmahl gehalten. Der Prediger und die mithelfenden Diakonen erscheinen dabei in weißem Talare. Nach dem Gesang einiger Verse und einem Absolutionsgebet auf den Knien erfolgt die Consekration des Brodes durch das Sprechen der Einsetzungsworte, worauf dasselbe an die Communicanten vertheilt und von diesen so lange in der Hand behalten wird, bis Alle damit versehen sind. Wenn

\*) Womit das zusammenhängt, wird im Art. „Quäker“ (Bd. XII. S. 419) nachgewiesen.

dieß geschehen, schweigt der die Austheilung begleitende Gesang, die Gemeinde erhebt sich, der Prediger spricht: „Eset, das ist der Leib u. S. J. Ehr., für uns in den Tod gegeben“, und zugleich mit ihm genießt die Versammlung, niederknieend, das gesegnete Element. Nach dem Gesang einiger Verse folgt die Consekration des Kelches, der von den Diakonen zu den Communicanten gebracht und von diesen stehend genossen wird, indem ihn Jeder seinem Nächsten weiter gibt. Ein Gebet findet hierauf nicht mehr Statt, sondern nur ein Gemeindegesang; erst am folgenden Tage (den Sonntag) wird die feierliche Dankagungsliturgie abgehalten.

Was schließlich die für den Abendmahlsgeuß bestimmten Zeiten betrifft, so stellt bekanntlich die lutherische Kirche als ideelle Forderung auf, daß ein solcher jeden Sonntag den Schluß des Hauptgottesdienstes bilden, daß „der Tisch des Herrn jederzeit vorhanden seyn solle in der Gemeinde und nie ohne Gäste bleiben dürfe.“ In der Praxis ist dieß aber freilich nicht durchzuführen, und während in einigen Gegenden das Abendmahl allerdings jeden Sonntag begangen werden kann, wenn Communicanten sich einfunden, sind in anderen bestimmte Zeiten für die Feier desselben festgesetzt: gewöhnlich je ein Sonntag im Monat und die drei hohen Festtage. In der reformirten Kirche hat Calvin gleichfalls eine monatliche Feier gewünscht, aber sie nicht durchsetzen können, so daß jetzt in ihrem weitaus größeren Theile die nur vierteljährliche Feier (um Weihnachten, Ostern, Pfingsten und an einem Sonntage des Septembers) Regel ist. Eine Ausnahme hiervon macht z. B. Basel, wo neben der allgemeinen Feier zu den genannten Zeiten auch noch allsonntäglich in je einer der vier Hauptkirchen der Stadt die heilige Handlung begangen wird.

Die litterarischen Nachweisungen über diesen Gegenstand finden sich vornehmlich in den betreffenden Abschnitten von: Augusti, „Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche“ und: Alt, „der kirchliche Gottesdienst“ (Berlin 1851). — Dazu können noch verglichen werden: Gieseler's Kirchengeschichte; Ebrard's Geschichte des Dogma vom heil. Abendmahl; Rückert, das heil. Abendmahl; die evangel. Kirchenordnungen von Richter, u. A.

Dr. C. Stähelin.

**Adrianisten und Adrianistinnen.** Adrianisten werden die Mitglieder einer angeblichen Sekterpartei genannt, die gar nicht bestanden hat und ihren Namen nur einer depravirten Stelle in der Kirchengeschichte des Eusebius zu verdanken scheint. Hegesipp nämlich erwähnt bei Eusebius a. a. O. Lib. IV. c. 22. verschiedene Sekten, unter anderen die Gorthäoner und Masbothäer, hinzusetzend: ὅθεν ἀπὸ τούτων Μενανδριανοί. Valesius bemerkt in seinen Annotationen zum Eusebius, daß einige Codices des Eusebius für *Μενανδριανοί* gelesen hätten *Ἀδριανιστοί*, worauf dann Theodoret die Adrianisten als eine für sich bestehende Partei bezeichnet und als solche aufgeführt hat (Theodoret's Operum T. IV. Lutet. Par. 1642. Pag. 193). Vergl. Thomae Ittigii de Haeresiarchis Dissortatio. Lips. 1690. Sect. I. cap. 3. Pag. 46. Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae Libri X. T. I. Lips. 1827. Pag. 384.

Die Adrianistinnen wollten als ein Verein andächtiger Bäuerinnen gelten und vornehmlich in der Verwerfung des ehelichen Lebens die rechte Frömmigkeit finden. Sie traten nach der Mitte des 16. Jahrhunderts in Holland durch den Bruder Adrian (geb. zu Dordrecht 1521, gest. zu Brügge 1581) auf, der mit religiösen Unterhaltungen Frauen und Jungfrauen zu gewinnen wußte, aber nur seiner niedrigen Sinnlichkeit Befriedigung zu verschaffen suchte. Durch zwei seiner Anhängerinnen, denen er in unsittlicher Weise nachstellte, wurde sein nichtswürdiges Treiben bekannt; er wurde zur Strafe gezogen und damit hörte der Verein auf.

Neubeder.

**Affre** (Denis Auguste), durch ein äußerst thätiges Leben, wie durch einen heldenmüthigen Tod ausgezeichnet, war zu Saint-Rome de Tarn, im Departement Aveyron, den 27. September 1793 geboren. Sein Vater war im Rechtsfache angestellt, seine Mutter, die Schwester des Vorstehers von Saint-Sulpice, flößte ihm Vorliebe für die Theologie ein und brachte ihn im 14ten Jahre nach Paris zum Oheim. Da er



seine rechtsgelehrten Studien noch vor dem gesetzlichen Alter beendet hatte, schickte man ihn, den auch philosophisch Gebildeten, als Professor der Philosophie nach Nantes, wo er den Grund zu der besten unter seinen veröffentlichten Arbeiten (über die Philosophie des Christenthums) legte. Nach seiner Ordination im Jahre 1818 wurde ihm der Lehrstuhl der Dogmatik in Saint-Sulpice anvertraut, eine Auszeichnung, die eine genaue und feste Kenntniß des Faches bezeugt. Doch allzu große Anstrengung zog dem jungen Gelehrten bald einen Zustand der Erholung zu, welcher ihn nöthigte, sich von Paris zu entfernen, um im Freien Erholung zu suchen. Schon im Jahre 1820 der Unthätigkeit milde, obgleich nicht völlig gestärkt, kam er in die Hauptstadt zurück und übernahm die geringe aber bequeme Stellung eines Aumonier im Hospice des Enfants trouvés. Der enge Wirkungskreis genügte ihm aber nicht lange und sein strebsamer Geist griff wieder zur Feder. In Verbindung mit Hrn. Laurentie, den man später als Generalinspektor in die Universität einführte, aber 1830 aus derselben unfreundlich entfernte, stiftete er das politisch-religiöse Blatt *La France chrétienne*. Doch als im Jahre 1821 der Kirchensprengel von Luçon, den das Concordat von 1801 aufgehoben hatte, wieder hergestellt und dem Hrn. von Soyer übertragen wurde, berief ihn der neue Bischof, der ihn zu Saint-Sulpice gekannt hatte, als Großvikar zu sich, und hier, wo einst Richelieu als Bischof gestanden, hatte Affre die schönste Gelegenheit, seine speciellen Fähigkeiten und seine seltenen Verwaltungskräfte zu entfalten. Es war da beinahe Alles neu zu schaffen, ein Großseminar, ein Kleinsseminar, Congregationen von Brüdern der christlichen Liebe, von Schwestern; Bildung, Prüfung, Beaufsichtigung und Führung der Geistlichkeit, Begründung der Finanzen des neuen Bisthums und Auseinandersehung seines Eigenthums mit dem der benachbarten Sprengel, aus welchen es herausgenommen worden war. Dies Alles leistete Affre ganz meisterhaft. Doch vielleicht allzu meisterhaft in seinem Sinne, denn bald stellte sich heraus, daß namentlich in Beziehungen auf die damals etwas anspruchsvolle Petit-Eglise die Uebereinstimmung und das gute Verständniß des Bischofs und seines Gehülfen nicht vollständig war. Da aber Affre's eigentlicher Beruf sich doch einmal beurtundet hatte, so ging er in derselben Stellung im J. 1823 zu Hrn. von Chabon in die Diöcese von Amiens über. Auch hier war nämlich viel zu thun, und aus dieser Rücksicht hatte man ihn berufen. Er übte glücklichen Einfluß und bemühte sich, wie Wenige, um Einrichtung und Hebung von Volksschulen. Hier gab er sein „*Traité des écoles primaires ou Manuel des instituteurs et des institutrices*“, 1826, heraus, eine Schrift, die zwar nichts Neues bot und keinen ausgedehnten Wirkungskreis fand, aber in der Diöcese tief eingriff; und gerade in Amiens, wo eine bedeutende Congregation, die nicht im Sinne des Fortschritts arbeitete, ihren Sitz gewählt hatte, eine erfreuliche Erscheinung war. Auch sein bleibendes Werk, das *Traité de l'administration des paroisses*, arbeitete Affre hier aus, 1827 (eine 3te Ausgabe ist vom Jahre 1835), so wie sein *Essai sur l'origine, le progrès et la décadence de la puissance temporelle des Papes*, Amiens 1829. Diese letztere Schrift ist keine eigentliche Tendenzschrift, sondern eine wo nicht rein kritische, doch gut historisch gehaltene Arbeit, die auch dem alten Hof, dem vom J. 1829, nicht mißfallen konnte. Affre war sehr kirchlich, nicht rein ultramontan, aber dem Bündniß oder der engen Freundschaft zwischen Altar und Thron sehr ergeben, wie er es mit seltener Freimüthigkeit in seiner Ansprache an Louis Philipp I. im Jahre 1831 beurtundete, auf eine Weise, die sehr anstoßen mußte, die aber indeß seiner weiteren Beförderung und Erhöhung zu kirchlichen Würden nicht entgegentrat. Einen Rückschritt machte er zwar, von einigen Widerwärtigkeiten entmuthigt, im Jahre 1834, wo er sich ein Kanonikat erbat, um sich Muße für gelehrte Arbeiten zu sichern. Und wirklich schrieb er auch damals seinen *Nouvel Essai sur les hiéroglyphes*, um sich in diesem Fache zu versuchen; doch ging er in tiefere Forschungen nicht ein, sondern beschränkte sich darauf, nach Klaproth zu zeigen, daß Champollion's Methode zur Entzifferung nicht hinreiche. An Muße hätte es ihm sonst nicht gefehlt, aber sein Beruf war ein

anderer, und bald neigte er sich wieder demselben zu. Schon im Jahre 1836 wurde er zum Coadjutor verlangt, von Seiten des Bischofs von Straßburg, Pape de Trevern, der im höheren Alter war und mit einigen jüngeren Theologen, an deren Spitze der philosophisch sehr gebildete Abbé Buntain mit dem jetzigen Erzbischof von Rouen (de Bonnechose) und einigen neubefehrten Israeliten (Natisbonne) sich fand, in Conflict gekommen war. Da die Sache selbst nach Rom gebracht worden war und Buntain mit einigen der Seinigen sich dahin begeben hatte, wünschte Hr. von Trevern sich sehnlichst einen Mann wie Affre zur Seite, begehrte ihn mehrmals, erhielt aber seine Ernennung erst im Jahre 1839, und seine Gegenwart nie. Als nämlich kurz darauf der Erzbischof von Paris (de Quélen) gestorben war, wurde Hr. Affre zuerst zum Sedisvacanz-Bischof und fünf Monate später (1840) zum Erzbischof an seiner Stelle ernannt, obgleich Louis Philipp selbst einige Einwendungen gegen ihn machte und besonders seinen Namen auch gar zu kurz fand. Man brauchte aber einen tüchtigen Verwalter und der König ließ sich am Ende denselben gefallen, doch nicht gern, als hätte er vorausgesehen, daß ihre Verhältnisse nie innig und freundlich sich gestalten würden, was sich auch bei einer festlichen Anrede auffallend herausstellte. Es wagte nämlich Affre, doch nur einmal, aber bei einer hohen Feierlichkeit den König mit dem Worte Prince statt Sire zu begrüßen. Dagegen hat er in seiner hohen Stellung wirkliche Energie und Geschick bei mehreren wichtigen Unterhandlungen an den Tag gelegt. Dieß that er namentlich 1) bei Umgestaltung der Kanonisationsverfassung des königl. Stiftes von Saint-Denis, bei welcher der Hof allzu tief in's Kirchliche eingzugreifen versuchte; 2) bei dem Versuche, die Studien der theologischen Fakultät an der Pariser Akademie zu verbessern, wobei er der Universität, d. h. dem Staate, die nöthige Jurisdiktion über die Fakultät war bestritt, doch eine gründlichere Abänderung der Lehrvorträge verlangte; 3) bei Errichtung der feierlichen theologischen Conferenzen zu Sainte-Geneviève, mit Beihülfe von Buntain; 4) bei Stiftung der Ecole des hautes études de théologie, die er im ehemaligen, durch die Mordscenen der eingefangenen Geistlichen berühmten Kloster des Carmes (rue Cassette) installirte und die zu bedeutenden Leistungen berufen ist; 5) bei der Einsetzung einer Prüfungscommission für die dem Erzbischof zur Approbation unterbreiteten zahlreichen, den öffentlichen Schulen bestimmten Bücher. Diese letzte Anstalt war um so wichtiger und um so nothwendiger, je mehr die besten Freunde von Affre selbst bedauerten, daß seine Gesundheit nicht erlaubt hatte, seine dogmatischen Studien fortzusetzen, und daraus der Uebelstand sich herleitete, daß er einigen im Dogma nicht fehlerfreien Schriften die erzbischöfliche Genehmigung gewährte. In seiner Thätigkeit, in seiner persönlichen Haltung und in seinem Privatleben war er musterhaft, einfach, schlicht, geräuschlos, ohne Prunk, ohne weltliche Gleichstellung mit Großen, eher still und selbst schüchtern. Daher lebte er ganz zurückgezogen und ganz der Pflicht, so wie der Liebe zu seinem hohen Amte ergeben. Das Bewußtseyn, daß er Philosophie und Dogmatik vorgetragen hatte, blieb ihm, und er nahm bei Gelegenheit, zum Beispiel im Cerele catholique, der sich in der rue de Grenelle, Faubourg S. Germain, zur Lösung religiöser Fragen und Vertheidigung kirchlicher Interessen versammelte, gern das Wort, aber mit wenig Beredtsamkeit; und wenn Lacordaire nach ihm austrat, wie wir aus Anschauung berichten können, wurde er durch den glänzenden Redner nur allzu sehr in's Dunkel gestellt. Es fehlte ihm nicht nur am Feuer der Begeisterung und am Schwung der Rede, sondern an Fertigkeit und Schönheit im Ausdruck. Es war dieß in seiner Stellung eine große Lücke; indeß war sie doch durch seine frühere Bildung wie durch die organischen Eigenthümlichkeit seiner heimathlichen Provinz sehr leicht erklärbar.

Die wahre Krönung seines Lebens war sein heldenmüthiger Tod. Er war in hohem Grade aufgeregt durch die Ereignisse vom Jahre 1848. Durch seinen Einfluß war sein älterer Bruder, Louis Henri, vormaliger Unterpräfekt, in die Kammer der Repräsentanten, nach der Revolution vom Februar jenes Jahres gewählt worden. Er beachtete mit großer Aufmerksamkeit die Bewegungen der Kammer, der Regierung Ca-



vaignac's, mit dem sein Bruder stimmte, und denen des Volkes. Während des wilden Aufstands vom Juni empfing er ein Schreiben, das ihm vorstellte, es könnten Worte des Friedens, von seinen Lippen gesprochen, das aufständische Volk besänftigen und den Bürgerkrieg einstellen. Er ging zum General Cavaignac, dem Präsidenten der Republik, und theilte ihm seinen Entschluß mit, dem Winke zu folgen. Cavaignac stellte ihm die Gefahr des Unternehmens vor. „Mein Leben ist von wenig Bedeutung“, sagte er, „ich gebe es gerne.“ Von dem Repräsentanten Albert, einem aus Elsaß stammenden Handwerker, dessen Name Martin ist, und seinem eigenen Bedienten begleitet, erstieg er die Barrikaden. Albert, als Arbeiter gekleidet, bewegte die Friedenspalme, einen grünen Zweig, und begehrte das Wort für den Erzbischof. Das Feuer wurde auch eingestellt, Affre versuchte zu reden, als plötzlich ein Schuß fiel. Ob zufällig, ob berechnet, und von welcher Seite, dies Alles bleibt unerklärt. Die Arbeiter glaubten sich verrathen und schrieen gegen die Garde mobile, diese gegen jene. Im Tumulte kam der tödtlich verwundete Märtyrer von der Barrikade auf das Trottoir, wo er niedersank. Sein treuer Sellier (so hieß der Bediente) wollte ihn wegtragen, obgleich ebenfalls verwundet. Sein Herr verbot es ihm. Er solle für sich selbst besorgt seyn und ihn verlassen, sein Leben sey zu Ende. Unbeschreibbar war die Bestürzung, sowie unbegreiflich die Hinfügung der bei solchen Gelegenheiten gebräuchlichen Formalitäten. Einen Parlamentär mit weißer Fahne hätte Jedermann in Ehren gehalten, denn auf beiden Seiten war man der Megeleien gleich müde. Die eigentliche Ursache der schweren Verirrung liegt im allzu großen Vertrauen der beiden Helden. Albert zählte auf den bischöflichen Ornat und der Bischof auf den Arbeitsrock des Repräsentanten Albert. Beides hätte ihnen auch, nebst dem grünen Baumzweig, zum hinreichenden Friedenssymbol gedient, wenn nur Symbol und Ornat wären hinlänglich bemerkt worden. Der Erzbischof sah wohl den Irrthum. Als die ihn Umringenden ihm, gleichsam gelobend, zuriefen, sie würden seinen Tod zu rächen wissen, da sagte er besänftigend: „Nein, mein Blut soll das letzte seyn, das in diesem Streite vergossen worden.“ — Seitdem er gefallen, waren Soldaten und die Aufständischen eine und dieselbe Familie. Sie brachten den Verwundeten zum Verband zurück in den Spital der Quinze-vingt, hierauf in den erzbischöflichen Palast, wo er den 27. Juni verschied. Die Nationalversammlung ehrte seinen Märtyrertod durch ein besonderes Dekret und ließ seine Leiche mit großer Feierlichkeit in der Kathedrale von Notre-Dame, wo seine Vorgänger im Hirtenamte ruhen, beisetzen. Sein Herz aber wurde in die Chapelle des Carmes (rue Casette) gebracht, allwo einst in den schrecklichen Septembertagen so viele Priester als Märtyrer fielen. Sein Bruder hielt sich von dieser Zeit an in der Kammer der Repräsentanten sehr zurück und ließ sich bei der Erneuerung derselben nicht wieder wählen.

Unter den Schriften des Erzbischofs haben wir noch sein Lieblingswerk zu nennen, seinen Catéchisme, den er mit vieler Sorgfalt mehrmals überarbeitete, der aber den Erwartungen, die er gern von dem bleibenden Werthe desselben, als Philosoph und Theolog, hegte, nicht entsprach; die Sprache desselben ist gedrängt, daher nicht fließend noch populär. — Das schönste über Affre Geschriebene ist die Esquisse biographique von Riancey, eine Lobrede im gehobenen Style; das Lehrreichste ist: La Vie de Monsieur Denis Augusto Affre, vom jetzigen Bischof von Marseille, Cruice, einem sehr feinen Gelehrten; das Zuverlässigste ist eine kurze und deshalb etwas undeutliche Notiz vom Abbé Claire, der mit Affre in zwanzigjährigem vertrauten Umgange gelebt hatte. Affre's Nachfolger, Sibour, ist bekanntlich als ein Opfer seines festen Sinnes unter dem Messer eines verirrten Priesters auf den Stufen des Altars in der Kirche Saint-Etienne du Mont, wo er fungirte, gefallen. Matter.

**Agatha**, die heilige, deren Todestag die katholische Kirche am 5. Februar alljährlich feiert, gehört einer Zeit an, in welcher sich das Christenthum im römischen Reiche zwar schon weit verbreitet hatte, aber noch manchen harten Verfolgungen von Seiten der Heiden ausgesetzt war. Den vorhandenen Heiligenakten und Martyrologien

zufolge stammte sie aus einer sehr angesehenen und wohlhabenden sicilianischen Familie und wurde zu Catanea oder, nach anderer Angabe, zu Palermo geboren. Schon von ihrer frühesten Kindheit an im christlichen Glauben unterrichtet und erzogen, zeichnete sie sich, als sie zur Jungfrau herangewachsen war, durch Frömmigkeit und Sittenreinheit aus, und erregte nicht nur durch ihr offenes Bekenntniß des Christenthums, sondern noch mehr durch ihre Schönheit und ihren Reichtum die Aufmerksamkeit des damaligen Statthalters von Sicilien, des Consularen Quintianus, welcher sofort das vom Kaiser Decius (s. d. Art.) im Jahre 250 erlassene Edict einer allgemeinen strengen Untersuchung gegen alle des Ungehorsams gegen die Staatsreligion Schuldigen oder Verdächtigen zur Befriedigung seiner Leidenschaft und seines Geizes benutzte. Nachdem er alle Künste der Verführung vergebens angewandt hatte, um sie für sich und seine schändlichen Absichten zu gewinnen, ließ er sie als Christin anklagen und vor Gericht stellen. Freimüthig bekannte sie hier den christlichen Glauben und betete unter den Folterschmerzen, denen sie von ihren hartherzigen Richtern überliefert wurde, mit freudigem Muth: „Jesus Christus, du siehst mein Herz, kennst mein Verlangen, sey du der einzige Besitzer alles dessen, was ich bin.“ Erbittert über diese heldenmüthige Standhaftigkeit, ließ sie der Statthalter des Gesichts berauben und in's Gefängniß führen, um sie am folgenden Tage noch grausamern Qualen zu unterwerfen, wenn sie nicht ihren Glauben verläugnete und den heidnischen Göttern opferte. Als sie aber auch diese mit unerschütterlicher Festigkeit ertrug, befahl er, sie an eine Säule zu binden und ihr die Brüste abzuschneiden. Da sprach sie in tiefster Entrüstung: „Gottloser, unmenschlicher Tyrann, schämst du dich nicht, so zu verfahren an dem, das dir bei deiner Mutter die erste Nahrung gegeben hat?“ Dadurch zum äußersten Zorne gereizt, ließ Quintianus die glaubenstreue Dulderin mit entblößtem Körper auf spitzen Scherben und glühenden Kohlen mehrmals umdrehen und darauf ins Gefängniß zurückführen, wo sie nach kurzer Zeit ihren Qualen erlag. Sie starb im Jahre 251, und Märtyrertod ist um so ruhmvoller, je größer die Zahl der schwachen und nichtswürdigen Christen besonders unter den Vornehmen und Reichen war, welche sich durch die vom Kaiser Decius angeordnete Verfolgung zum Abfalle verleiten ließen (vgl. Euseb. Hist. eccl. VI, 40—42; Cyprian. de lapsis und dessen Briefe aus dieser Zeit; Lactant. de mortib. c. 4). Gleichwohl wird ihr Name bei den gleichzeitigen Schriftstellern nicht erwähnt. Indessen haben sich aus älteren Zeiten zwei Lobsschriften auf sie erhalten, die eine aus dem 7. Jahrhundert von dem heil. Aldhelm und die andere aus dem 9. Jahrhundert von dem heil. Methodius, dem Patriarchen von Constantinopel. Am ausführlichsten findet sich ihre Leidensgeschichte bei den Holländern in den Acta SS. zum 5. Februar (Antwerp., in Fol. 1643 ff.); doch sind hier die unzweifelhaft alten und zum Theil glaubwürdigen lateinischen Leidensakten so sehr durch Sagen ausgeschmückt und durch Interpolationen erweitert, daß es selbst der schärfsten Kritik nicht gelingt, das Wahre von dem Erdichteten streng zu scheiden, weshalb sie auch von Ruinart (Acta primorum martyrum sincera et selecta, Par. 1689. 4<sup>o</sup>) ganz übergangen sind. Indessen ist die heil. Agatha alle Jahrhunderte hindurch in mehreren Orten Siciliens als Schutzpatronin gegen die gefährlichen Ausbrüche des Aetna verehrt, und noch jetzt streiten sich die Städte Palermo und Catanea um die Ehre, die Geburtsstätte derselben zu sehn. Auch hat zu ihrer Verherrlichung der Maler Seb. del Piombo ihr Märtyrertum in einem schönen Gemälde dargestellt.

G. H. Rippel.

**Agnes, die heilige.** — Das Gedächtniß dieser berühmten Heiligen wird in der römischen Kirche am 21. und am 28. Januar gefeiert (die Gelasianische Liturgie gibt den 21., die Gregorianische den 28. Januar als ihren Todestag an), in der morgenländischen aber am 14. und 21. Januar, so wie am 5. Juli. Da die ältesten Zeugen (das Calendarium Rom. Bucherii, das Calend. Africanum Mabillonii und das altgothische und morgenländische Missale) in der Bestimmung des 21. Januars



als ihres Todestages einig sind, so hat Bolland mit Recht ihre Märthrerakten bei diesem Tage mitgetheilt (*Acta SS. T. II. Jan. p. 350—363*). Hinsichtlich ihres Todesjahres schwankt derselbe zwischen einem Jahre der diokletianischen Verfolgungszeit und zwischen irgend einem des 3. Jahrhunderts, etwa aus der Zeit des Decius oder des Aurelianus. Allein Ruinart (*Acta Martyrum III. p. 82 ss.*) zeigt mit guten Gründen, daß Agnes erst während der letzten Hauptchristenverfolgung, also etwa im Jahre 304, zur Märthrerin geworden seyn könne. Derselbe behauptet auch mit vollem Rechte die Unächtheit und Unglaubwürdigkeit der dem Ambrosius beigelegten und in der That auch in den älteren Ausgaben von dessen Werken (*Epist. l. IV, nr. 34*) enthaltenen Akten, wie sie Bolland a. a. O. mitgetheilt hat. Nach diesem weitsehweifigen, salbungsvollen und durchaus im wunderflüchtigen Legendenstyle des Mittelalters abgefaßten Berichte war Agnes, die Tochter reicher christlicher Eltern zu Rom, bereits als Kind so ausgezeichnet fromm und heilig, daß sie das Gelübde ewiger Keuschheit that. Als nun einst der Sohn des Stadtpräfecten Symphronius sie, die kaum Dreizehnjährige, aus der Schule nach Hause gehen sah und von Liebe zu ihr entzündet ward, wies sie alle seine Anträge mit der feierlichen Erklärung zurück, sie sey schon einem Anderen und Höheren verlobt. Vergebens versuchte auch der Vater des liebeskranken Jünglings, sie zuerst durch Bitten und gütliche Vorstellungen, dann durch Drohungen zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Sie blieb fest und treu in der Hingebung an ihren himmlischen Bräutigam, auch als die furchtbarste Prüfung über sie verhängt wurde, womit die Keuschheit einer Jungfrau heimgesucht werden kann. Man führte sie auf Befehl des Stadtpräfecten in ein Buhlhaus, nackt und aller ihrer Kleider beraubt, damit sie um so sicherer zum Falle gerathen möchte. Allein ihre Haare wuchsen plötzlich zu einer solchen Länge und Dichtigkeit heran, daß sie ihre ganze Blöße damit bedecken konnte; auch umgab sie der Herr durch Vermittelung eines Engels mit einem himmlischen Gewande von so wunderbarem Glanze, daß die Augen der etwa nach ihr Schauenden vollständig geblendet wurden. Als der Sohn des Präfecten, von rasender Leidenschaft getrieben, sie in ihrer Zelle in dem Buhlhause aufsuchen und sich auch durch den sie umgebenden himmlischen Lichtglanz nicht zurückhalten lassen wollte, wurde er plötzlich durch höhere Macht leblos zu Boden gestreckt. Auf ihre Fürbitte erweckte ihn Gott zwar wieder und der Präfect wurde durch den Anblick dieses Wunders ganz gerührt und zu ihren Gunsten gestimmt. Allein eine Schaar fanatischer Götzenpriester schrie nur um so lauter: sie sey eine Zauberin, die durch ihre magischen Künste den Jüngling zuerst getödtet und dann in's Leben zurückgerufen habe. Dem stürmischen Andringen dieser wüthenden Rote nachgebend, überantwortet sie Symphronius dem Scheiterhaufen. Allein wie vorher die Versuchungen des Hurenhauses ihr nichts anhaben konnten, so tasteten jetzt auch die Flammen des Holzstoßes ihren reinen jungfräulichen Leib nicht an, ja ihr inbrünstiges Gebet um den Schutz Gottes löschte sie geradezu bis auf den letzten Funken aus. Zuletzt wird auf Befehl des Präfecten ihr jugendliches Haupt durch einen Schwertstreich von ihrem Rachen getrennt. Von ihren Eltern auf einen ihnen zugehörigen Acker an der Via Nomentana (d. h. der von der alten Porta Viminalis nach Nomentum im Sabinerlande führenden Straße) begraben, erscheint sie denselben einige Zeit nach ihrem Tode in himmlischer Klarheit, veranlaßt auch den Märthrertod ihrer Milchschwester Euxentiana, die auf ihrem Grabe von einer Schaar ungläubiger Heiden gesteinigt wird, und verursacht bald darauf die wunderbare Heilung der kaiserlichen Prinzessin Constantia von einer bössartigen Krankheit, weshalb der Kaiser eine prächtige Basilika zu ihrem Gedächtnisse über ihrer Grabstätte erbauen läßt, woselbst sich Constantia, die, ihrem Beispiele folgend, das Gelübde beständiger Jungfräulichkeit ablegt, sammt anderen Gleichgesinnten oftmals zu ihrer Verehrung einfindet.

So weit die Legende, an der jedenfalls das Wahre bleibt, daß eine fromme Jungfrau Agnes, nach wohlbestandener Keuschheits- und Glaubensprobe, in der diokletianischen Verfolgung enthauptet wurde und daß man dieselbe bereits sehr frühzeitig zu ver-



ehren und durch eine, wohl schon unter Constantin dem Großen erbaute Basilika an der nomentanischen Straße zu verherrlichen begann. Denn schon mehrere kirchliche Schriftsteller des ausgehenden 4ten und angehenden 5ten Jahrhunderts gedenken ihres Martyriums, z. B. Bischof Damasus in seinen Gedichten und Prudentius im 14ten Hymnus seines Peristophanon (diesen Hymnus theilt auch Ruinart a. a. O. S. 84 bis 88 mit); desgleichen Ambrosius in mehreren seiner unbestritten ächten Schriften, wie de Virginibus l. I. c. 2. und ad Virginem lapsam c. 3., wo Agnes bereits mit Maria und Tecla, als zwei anderen Hauptmustern der Keuschheit und unversehrten Jungfräulichkeit, zusammengestellt erscheint\*); auch Augustinus, Serm. 273 (am Tage ihres Martyriums) und Serm. 354 ad Continentes; sowie Hieronymus, der an die Demetrias schreibt: „Si te virorum exempla non provocant, hortetur faciatque securam beata martyr Agnes, quae et aetatem vicit et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit“ (Ep. 130 ad Demetriad., c. 6. p. 979 Vall.).

Alle diese ältesten Zeugen definiren übrigens noch Agnes, Genitiv Agnes oder Agnae, nicht Agnotis, welche Form erst mittelalterlichen Ursprungs ist, woraus sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ergibt, daß der Name dieser Märtyrerin wohl ursprünglich mit dem griechischen ἄγνη, casta, identisch ist; denn auf agna, das (weibliche) Lamm, dürfte derselbe wohl schwerlich zurückzuführen seyn, so beliebt auch diese Etymologie schon frühzeitig geworden ist\*\*). Heißt doch die Heilige in den immerhin ziemlich alten Menäen der griechischen Kirche constant Ἄγνη (vgl. AA. SS. p. 354)!

Die christliche Kunst des Mittelalters hat freilich, wie sich dieß kaum anders erwarten läßt, beide Namenserkklärungen zugleich festgehalten und deshalb Agnes, die Repräsentantin jungfräulicher Unschuld und Keuschheit, fast immer von einem Lamm begleitet abgebildet. Mit dieser Symbolik mag es auch wohl zusammenhängen, daß in der obengenannten Kirche der Heiligen, die noch jetzt eine der Hauptkirchen Roms ist und einem der Cardinalpriester seinen Titel gibt, alljährlich am 21. Januar zwei Lämmer eingesegnet werden, aus deren Wolle man die vom Papste zu weihenden erzbischöflichen Pallien verfertigt.

Reliquien der heiligen Agnes sollen sich außer in Rom auch zu Utrecht in den Niederlanden, sowie zu Manresa in Spanien befinden. Einer besonderen Verehrung erfreut sich dieselbe im Orden der Trinitarier, der sie als seine Hauptpatronin betrachtet und alljährlich am 28. Januar das „Fest ihrer Erscheinung“ feiert; denn im J. 1198 soll sie an diesem Tage dem Papste Innocenz III. während der Messe erschienen seyn und ihn zur Bestätigung des genannten Ordens bewogen haben.

Vgl. außer Bolland und Ruinart (a. aa. DD.) besonders Stadler und Heim, Heiligenlexikon Bd. I. S. 78 ff., wo auch ein Verzeichniß der übrigen Heiligen desselben Namens (darunter Einige von nicht geringer Bedeutung, wie Agnes de Monte Policiano, † 1317, und Agnes a Jesu, † 1634) zu finden ist. Zöckler.

**Agrippa Castor**, christlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, im Zeitalter Hadrian's, literarischer Gegner des Gnostikers Basilides, von Eusebius Histor. Eccles. IV, 7. und von Hieron. de vir. illustr. cap. 21. genannt. — Wie der Religionskampf des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum zuerst im hadrianischen Zeitalter die christliche Apologetik in's Leben rief, so gab um dieselbe Zeit das Umsichgreifen der Häresie, insbesondere der γυναικῆς ψευδώνυμος, der kirchlichen Polemik und mittelbar der Dogmatik Anstoß und Ursprung. Unter den ersten christlichen Häresimachern oder Antignostikern wird uns neben den Apologeten Melito, Claudius Apollinaris, Justin, Theophilus und Anderen, die auch an dem Kampfe gegen die

\*) „Quid facies coram Maria, Tecla et Agne, et immaculato choro puritatis?“ etc. Vgl. die oben Eobpreisungen in jener anderen Stelle (de Virginib. I, 2), welche auch Ruinart a. a. O. S. 88 ff. mitgetheilt hat.

\*\*) Schon Augustin, Serm. 273. c. 6. sagt: „Virgo quae quod vocabatur erat. Agnes latine agnam significat, graece castam. Erat quod vocabatur, merito coronabatur.“

Häresie sich betheiligten, mit Auszeichnung genannt ein gewisser, sonst nicht näher bekannter Agrippa Castor. Nicht einmal seine Heimath kennen wir, am ehesten möchte man an Aegypten denken, wo ja auch Basilides auftrat. Eusebius a. a. O. nennt ihn einen der ausgezeichnetsten Schriftsteller seiner Zeit (*ἐν τοῖς τότε γνωριμώτατος συγγραφεύς*), Hieronymus a. a. O. virum valde doctum. Er war Zeitgenosse Hadrian's (117—138; Gieseler: „um 135“) und schrieb eine Schrift gegen den Gnostiker Basilides — *κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος* —, welche dem Eusebius noch vorlag (*εἰς ἡμᾶς κατέλθεν*) und von ihm als sehr tüchtig bezeichnet wird (*ἱκανώτατος*). Er enthüllt darin, wie Eusebius in seiner Rhetorik sich ausdrückt, des Mannes schreckliche Zauberkräfte, zieht alle seine Geheimnisse an's Licht, erwähnt namentlich, daß Basilides 24 Bücher *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* geschrieben, daß er sich die Propheten Barlabbas und Barfoph und Andere (*ἄλλους*, al. *ἁγγέλους*), die gar nicht existiren, erfunden und ihnen barbarische Namen beigelegt habe. Gegen des Basilides Ethik hat Agrippa Castor besonders einzuwenden, daß derselbe den Genuß des Sögenopferfleisches und die Verläugnung des Glaubens in der Verfolgung für ein Adiaphoron erkläre und daß er seinen Anhängern nach der Weise des Pythagoras fünfjähriges Schweigen auferlegt habe (vgl. den Art. „Basilides“ Bd. I. S. 708 ff.). — Aus diesen Notizen geht hervor, daß Agrippa Castor die basilidianische Lehre zwar ohne Zweifel aus den Quellen gekannt, aber eben kein tieferes Verständniß für dieselben mag besessen haben; es muß daher auch die von Eusebius behauptete Vortrefflichkeit seiner Widerlegung dahingestellt bleiben. — Jedenfalls aber gebührt dem Manne, als dem ersten in der Reihe der literarischen Bestreiter des Gnosticismus und geistigen Vorkämpfer der apostolischen und kirchlichen Lehre (*λογικώτερον τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχοῦντων* Euseb.) eine Ehrenstelle in der christlichen Literaturgeschichte.

Wagenmann.

**Albanus**, der heilige, — Namen mehrerer Heiliger der katholischen Kirche. — 1) Der heil. Alban von Verulam, der sogenannte Protomartyr Englands oder Britanniens, soll zu Verulam in Hertfordshire geboren seyn. Er diente angeblich 7 Jahre lang im Heere Diokletian's, wurde von einem christlichen Geistlichen, Namens Amphibalus, den er gastfreundlich bei sich aufnahm, zum christlichen Glauben bekehrt und in der diokletianischen Verfolgung im J. 303 mit vielen Anderen hingerichtet. Die Legende weiß von vielen Wundern, die bei seinem Tode geschehen sind. An der Stelle seines Martyriums wurde eine Kirche gebaut, die nach ihrer Zerstörung durch die heidnischen Angelsachsen von König Offa von Mercia im J. 793 restaurirt wurde; an sie schloß sich ein Kloster, später die Stadt St. Alban. — Schon Benantius Fortunatus im sechsten Jahrhundert gedenkt seiner. Ausführliche Nachrichten über ihn geben Beda der Ehrw. Hist. Eccl. lib. I., besonders aber die Acta Sanctorum zum 22. Juni (A. SS. Junii t. IV. pag. 146 sqq.: de s. Britanniae protomartyribus Albano et Amphibalo clerico ac bis mille circiter sociis).

2) Ein Votatheiliger von Mainz, der angeblich im 4. oder 5. Jahrhundert dort den Märtyrertod gefunden haben soll. Nach der älteren Gestalt der Legende, wie sie noch bei Althabannus Maurus (Martyrolog. 21. Juni p. 351) sich findet, soll Albanus zur Zeit des Kaisers Theodosius I. (379—395) mit zwei Begleitern, Namens Theonestus und Ursus, von der Insel Samos (Naxos?) nach Mailand gekommen und von da durch Ambrosius zur Missionspredigt nach Gallien geschickt worden seyn. Ursus habe schon unterwegs in einer Stadt Augusta, die beiden Anderen bei Mainz den Märtyrertod durch Enthauptung gefunden. Spätere Berichte (wie ein Mainzer Brevier und ein hierauf sich gründendes Heiligenleben von einem Mönch Godwin zu St. Martin im 11. Jahrhundert) wissen dann, nach Art der immer freier spielenden Legende, Räume, Zeiten und Personen seltsam durch einanderwerfend, noch mancherlei ausschmückende Züge beizufügen. Alban soll Presbyter, Theonestus Bischof zu Philippi in Macedonien gewesen seyn. Durch den Vandalenkönig Hunnerich von da vertrieben, wendeten sie sich zuerst nach Rom, dann nach Gallien, um gegen die Arianer zu predigen. Da aber



auch eine mittelalterliche Phantasie Vandalen und Philippi nicht recht zusammenzureimen wollte, so machten dann Andere zu seiner Heimath das afrikanische Hippo und die Namen zweier angeblicher Begleiter des Albanus (unter dem 30. Oktober) klangen seltsam genug (Abraamus und Abtrathamus), um sie für punische Namen ausgeben zu können. Offenbar wollte die Sage die Heiligen nicht bloß im Kampfe gegen Heiden, sondern auch gegen Ketzer (Arianer, Vandalen) die Krone des Märtyrerthums sich verdienen lassen. — Im Gartenfelde bei Mainz enthauptet, soll der Heilige nach der späteren Legende seinen Kopf selbst an die Stätte seines Begräbnisses getragen haben — ein öfters sich findender Zug in den Martyrien, wohl daraus zu erklären, daß solche Märtyrer, die den Tod durch Enthauptung gefunden haben sollen, mit dem Kopf in den Händen bildlich dargestellt wurden. An der Stätte, die er sich selbst zur letzten Ruhe ausersehen, südlich von der Stadt, erhob sich dann eine Albanskirche, erstmals erwähnt 758 im Fuldaer Schenkungsbuch. Karl der Große bestimmte sie seiner im J. 794 während des Frankfurter Concils verstorbenen dritten Gemahlin Fastrade zur Ruhestätte; dieß gab Anlaß zu einem Neubau durch Abt Riculf im J. 805; später, jedenfalls seit Ende des 9. Jahrhunderts, erscheint St. Alban als Kloster; zuletzt wurde es in ein reiches Ritterstift verwandelt, das 1515 vom Kaiser Maximilian I. das Privilegium erhielt, Goldgulden prägen zu lassen mit dem Bilde des Heiligen im Messgewand, den Kopf in der Hand tragend (sogenannte Albanusgulden). Im Jahre 1552 wurde das Stift durch Markgraf Albrecht von Brandenburg zerstört.

S. Acta Sanctor. Juni. 21. Tom. IV. p. 86. — Reuter, Albanusgulden oder kurze Geschichte des Ritterstiftes zum heiligen Alban bei Mainz. Mainz 1790. — Reitzberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. I. S. 211. 582 und die dort verzeichnete weitere Literatur. Wagenmann.

**Alberus** (irrig Albertus oder Albertius), nach seinem Vornamen Erasmus genannt, Doktor der Theologie und Reformator, ein treuer Anhänger Luther's, für dessen Lehre in Streitschriften und von der Kanzel eifernd, namentlich ein entschiedener Gegner in der Interimsache (s. d. Art. „Interim“), vielfach unruhig und beweglich, nicht ohne Satyre und poetisches Talent, stammte nach Einigen aus der Wetterau, nach Anderen aus Sprendlingen, nicht weit von Frankfurt a. M. Die Zeit seiner Geburt ist unbekannt; sein Vater, Tilemann Alberus, war Prediger zu Engelroth, ob früher Schulmeister in Sprendlingen, ist unsicher. Die erste Jugendbildung fand Erasmus Alberus in der Schule zu Nidda, später in Mainz; etwa 1520 oder 1521 bezog er die Universität Wittenberg, um sich unter Luther's und Melanchthon's Leitung der Theologie zu widmen; mit Melanchthon blieb er auch im Briefwechsel. Nach seinen Studienjahren trat er zunächst um das Jahr 1525 in Urfel in ein Schulamt, doch schon im Jahre 1527 war er nicht mehr in diesem Amte, sondern hielt sich bei dem Ritter Konrad von Hattstein in Heldenberg auf. In dieser Zeit war es, daß er in Dreieichen, einem in der Obergrafschaft Ragenelnbogen gelegenen Landstriche, die Reformation einführte und Prediger in Böghenhayn wurde; der Landgraf Philipp von Hessen berief ihn dann im J. 1528 als Prediger zu Sprendlingen. Wie lange er hier als solcher in Thätigkeit war, läßt sich nicht ermitteln, die Nachrichten über ihn führen nur darauf hin, daß er das Amt eines Hospredigers bei dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg übernahm, aber von demselben wegen der Festigkeit, mit welcher er die Besteuerung der Geistlichen bekämpfte, sehr bald wieder entlassen wurde. Als kurfürstlicher Hosprediger fand Alberus bei der Visitation eines Franciskanerklosters ein Buch, betitelt Liber conformitatum S. Francisci ad vitam Jesu Christi, Med. 1510, als dessen Verfasser Bartholomäus Albicius aus Pisa bezeichnet wird. Nach diesem Buche und mit Benutzung anderer Legenden verfaßte Alberus anonym und ohne Angabe des Jahres und Druckortes „der Barsüßer Mönche Eulenspiegel und Alcoran“; Luther schrieb eine Vorrede dazu und gab das Buch zu Wittenberg 1542 wieder heraus (s. de Wette, Luther's Briefe etc. Bd. V. Berlin 1828. S. 452), worauf es noch in lateinischer,



französischer und holländischer Uebersetzung und in unveränderter Gestalt erschien. Im Jahre 1541 erhielt Alberus einen Ruf als Prediger nach Neubrandenburg, aber auch hier blieb er nicht lange, indem er schon im Jahre 1542 das Predigtamt zu Stade bei Friedberg übernahm, das er bis zum Jahre 1545 verwaltete. Während dieser Zeit erhielt er durch Luther die theologische Doktormürde in Wittenberg (24. August 1543). Im Jahre 1545 erhielt er einen Ruf sowohl nach Rotenburg an der Tauber, wo eben die Reformation eingeführt wurde, als auch nach Babenhausen, wo der Graf Philipp IV. von Hanau-Lichtenberg reformatorisch vorschritt. Er folgte dem Rufe des Grafen, reformirte Kirchen und Schulen, wurde aber schon am Ende des Jahres 1545 vom Grafen wieder entlassen. Jetzt begab er sich abermals nach Sprendlingen, wo er sich ohne Amt bis zum Jahre 1548 oder 1549 aufhielt; er wurde als Prediger nach Magdeburg berufen, aber die Verfolgungen, denen er wegen seiner Bekämpfung des Interims ausgesetzt war, nöthigten ihn, Magdeburg wieder zu verlassen und in Hamburg seinen Sitz zu nehmen. Hier lebte er wieder ohne Amt bis zum Jahre 1553, da erhielt er zu Neubrandenburg im Mecklenburgischen die Superintendentur, aber schon kurze Zeit nach dem Antritte seines Amtes starb er, am 5. Mai 1553.

Außer verschiedenen Schriften, die er verfaßte, schrieb er vornemlich gegen das Interim, gegen Andreas Osiander, gegen die Karlstadtianer, gegen Georg Wigel (scharf satyrisch), Fabeln für die Jugend in Reimen und geistliche Lieder. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften mit vielfachen literarischen Nachweisungen über ihn s. bei Friedr. Wilh. Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-geschichte, I. Götting. 1781. Bd. I. S. 24 ff. Neubeder.

**Albrechtsleute** oder **Albrechtsbrüder** ist der Name einer amerikanischen Kirchenpartei. Sie selbst nennen sich „Evangelische Gemeinschaft“ (evangelical Association). Ihr Boden ist der Methodismus, über dessen Eigenthümlichkeit auf amerikanischem Terrain der betreffende Artikel zu vergleichen ist. Der Stifter, Jakob Albrecht, ein pennsylvanischer Deutscher, war ein ungebildeter, eifriger Laie (1803), den seine eigenen Anhänger in's Amt eines präsidirenden Ältesten beriefen; im Jahre 1843 soll diese Gemeinschaft beinahe 300 Prediger gehabt haben, nach der neuesten Zählung von 1860 beträgt die Zahl der Albrechtsleute in Amerika überhaupt 46,000, die in acht Conferenzen vertheilt sind. Es gehören sowohl englische als deutsche Gemeinden zu dieser Partei; doch erleiden sie dadurch öfters Abbruch, daß ihre besten Sprecher und Klassenführer zur deutsch-reformirten Kirche übertreten. Nichtsdestoweniger folgen sie eifrig den deutschen Auswanderern in den weiten Westen und suchen sie zu „bekehren“, in methodistischer Weise. Ein preussischer Reiseprediger schreibt aus der neuesten Zeit: „Mit Enttäuschung erzählte man mir, wie bei der letzten „Bekehrung“ die Weiber so an der Erde gewirthschaftet, daß die Brüste schamlos entblößt wurden, und wie ein wildes Durcheinander von Weibern und Männern stattgefunden habe. Die Albrechtsleute sagten, Deutschland sey auch schon methodistisch geworden. Die Bußbank spielt dort eine große Rolle. Bekehrungen sind nur dann anerkannt, wenn sie an der Bußbank mit Geschrei, Stöhnen, Verdrehen der Augen geschahen. Von den zehn Geboten wollen die Albrechtsleute dort (in Wisconsin) nichts wissen, dieselben gehörten für die Unbekehrten. Einer der Vorsteher predigte neulich daselbst, Christus habe deshalb keine Frau genommen, weil die Frauen so ränkevoll und böse seyen.“ Die Unwissenheit der Prediger ist nämlich im Allgemeinen ziemlich groß, doch mögen nicht wenige die mangelnde theologische Bildung durch Frömmigkeit und Demuth ersetzen. Das Partei-Organ ist der „Christliche Botschafter“. Cleveland, Ohio.

Schaff, Amerika. 1858. S. 271 f. — National Almanac and annual Record. Philad. 1863. — Zeitschrift: „der Ansiedler im Westen“, Berlin 1853, darin die Reiseberichte von Moldehnke. W. Sollenberg.

**Alexius I. Comnenus**, dessen Leben in mehr als einer Rücksicht für die Geschichte der christlichen Kirche von Bedeutung ist, wurde im Jahre 1048 zu Constanti-

apel geboren und war der jüngste Sohn des Johannes Comnenus, eines Bruders des Kaisers Isaak Comnenus, der von 1057 bis zu Ende des Jahres 1059 regierte. Eingedenk des alten Adels seiner Familie, trat er schon als Jüngling nach genügender Vorbereitung in den Kriegsdienst, in welchem er sich bei verschiedenen Gelegenheiten durch Tapferkeit und Tüchtigkeit so sehr auszeichnete, daß ihm von dem schwachen Kaiser Michael VII. der Oberbefehl über das Heer gegen den kühnen Normannen Ursel, der mit seinen Raubshaaren arge Verwüstungen übte, übertragen wurde. Alexius nöthigte durch umsichtige Stellung und Vertheilung seiner Truppen den Gegner, sich zu den Seldschuken zu flüchten, welche sich jedoch bald zur freiwilligen Auslieferung des Flüchtlings bewegen ließen. Da indessen der unfähige Kaiser, ungeachtet das Reich überall von äußeren Feinden bedroht wurde, nur für die Spitzfindigkeiten der Sophistik und die Tugenden mönchischer Ascetis Sinn zeigte und überdies durch die Nachsicht gegen seinen wucherischen Schatzmeister Nicephorus Bryennius allgemeinen Unwillen erregte; so warfen sich im J. 1077 zwei angesehene Heerführer, Nicephorus Bryennius in Europa und Nicephorus Botaniates in Vorderasien fast gleichzeitig zu Kaisern auf und erschienen vor Constantinopel. Da legte Michael, von Allen verlassen, im Gefühle seiner Schwäche im März 1078 die Regierung freiwillig nieder und ging in's Kloster, um einem ärgeren Schicksale zuvorzukommen (Nicoph. Bryenn. hist. Michael. c. 2—8; Anna Comnen. lib. I. c. 2). Sofort erklärte sich die Hauptstadt für den Nicephorus Botaniates und öffnete ihm die Thore. Auch die Comnenen, welche sich dem schwachen Michael im Dienste stets treu erwiesen hatten, erkannten jetzt den neuen Kaiser an und gewannen durch ihr Verhalten bald dessen Gunst und Vertrauen. Der tapfere Alexius, an die Spitze des Heeres gestellt, besiegte durch eine Kriegslust den Bryennius, unterdrückte eine Empörung des mit demselben verbündeten Basilakes und erwarb sich nebst seinem Bruder Isaak durch siegreiche Kämpfe gegen auswärtige Feinde große Verdienste um das Reich (Nicoph. Bryenn. in Batan. lib. I. c. 1 u. 2; Anna Comnen. lib. I. c. 4 u. 5.). Nichtsdestoweniger gelang es einigen erbärmlichen Günstlingen bei Hofe, welche ihn dieser Verdienste wegen beneideten, durch ihre arglistigen und ränkevollen Bestrebungen die Eifersucht des altersschwachen und furchtsamen Kaisers zu erregen. Die Comnenen, schon lange für ihre Sicherheit besorgt, kamen indessen allen Anschlägen ihrer Gegner dadurch zuvor, daß sie ihre Zuflucht zum Heere nahmen, welches den Alexius auf Antrieb seines älteren Bruders Isaak im Februar 1081 zum Kaiser ausrief und ihm nach Constantinopel folgte. Nach kurzer Belagerung wurde ihm durch die Verrätherei der bestochenen Leibwache ein Thor geöffnet und sein Vorgänger Nicephorus in ein Kloster gesteckt. Um seine rohen, aus verschiedenen Völkern gemorbenen Krieger zu belohnen, überließ ihnen Alexius die Stadt, als wäre sie im Sturm erobert, zur Plünderung, und es würde selbst in den Straßen noch zu einer Schlacht gekommen seyn, wenn nicht der fromme Patriarch Kosmas durch sein Ansehen bei beiden Parteien das Blutvergießen verhindert hätte. Dennoch wurden während des Plünderns so viele Grausamkeiten verübt, daß sich der Kaiser auf Zureden des Patriarchen einer öffentlichen Kirchenbuße unterwarf, ein vierzigtägliches Fasten anstellen ließ und Bußtage festsetzte, um den Mißmuth der Bürger zu besänftigen (Anna Comn. lib. III. c. 1 ff.).

Nachdem Alexius I., seiner rauhen und stammelnden Sprache wegen von den Abendländern Bambiacorax genannt, durch Bürgerkrieg, Blut und Plünderung den schwankenden Thron an die Comnenen gebracht hatte, begann er seine Regierung damit, daß er nicht nur diejenigen, welche ihm hauptsächlich zur Erlangung des Thrones behülflich gewesen waren, durch neuerfundene Ehrentitel und einen dem kaiserlichen ähnlichen Schmuck belohnte, sondern auch in alle Zweige der Verwaltung die nöthige Ordnung zurückführte und die Kriegszucht wieder herstellte. Aber das genügte nicht bei den schwierigen Verhältnissen und drohenden Stürmen, denen er entgegenging. Es bedurfte vielmehr von seiner Seite eben so viel Muth als Geschicklichkeit, um die furchtbaren Feinde, welche



in das Reich eindringen, fern zu halten und zugleich die inneren Verschwörungen und Parteiungen zu unterdrücken. Zu diesem Zwecke brachte er daher, ohne auf die Bedrückung seiner Unterthanen Rücksicht zu nehmen, ein Heer von 70,000 Mann zusammen, schloß mit den Seltschuden, die ihn von Asien her bedrohten, durch Abtretung einiger Landschaften einen Frieden ab und wandte sich darauf mit seiner ganzen Macht gegen den Herzog Robert Guiscard, welcher mit seinen Normännern die griechische Herrschaft in Unteritalien vernichtet hatte und jetzt unter dem scheinbaren Vorwande, einen Mönch, den er für den gestürzten Kaiser Michael ausgab, zu unterstützen, Durazzo belagerte. Vergebens versuchte Alexius die Stadt zu entsetzen; und als es am 18. Oktober 1081 zur Schlacht kam, siegte der durch Verzweiflung erhöhte Muth der Normänner über das fünfmal stärkere Heer der Griechen und Robert übernachtete im Zelte des Kaisers. Bald fiel auch Durazzo nach hartnäckiger Gegenwehr durch den Verrath eines bestochenen Venetianers in die Hände des Siegers. Dessenungeachtet behauptete sich Alexius, obgleich er noch zwei Schlachten nach einander verlor, gegen den überlegenen Feind, indem er sein Heer fortwährend durch neue Werbungen verstärkte und zur Bestreitung dieser Ausgaben sogar der Kirchenschätze nicht schonte. Darauf schloß, er, um den Herzog Robert zur Rückkehr nach Italien zu nöthigen, ein Bündniß mit dem deutschen Kaiser Heinrich IV. und bewog denselben durch eine Summe Geldes den Pabst Gregor VII. zu bedrängen und einen Angriff auf die normännischen Besitzungen zu machen, während er selbst eine Schaar flüchtiger, in seinen Dienst getretener Normänner nach Apulien schickte. In der That sah sich Robert durch diese Maßregeln gezwungen, im Frühjahr 1082 den Oberbefehl in Syrien seinem Sohne Boëmund zu übertragen und zum Schutze des Pabstes sowie zur Vertheidigung seines eigenen Reiches nach Italien zurückzueilen. Bald wurde auch das zurückgebliebene normännische Heer durch Mangel, Krankheiten und die fortgesetzten Kämpfe so sehr geschwächt, daß Boëmund Griechenland gleichfalls verlassen mußte. Aber kaum hatte Robert die Angelegenheiten in Italien nach seinem Willen wieder hergestellt, als er einen zweiten Zug gegen das griechische Reich unternahm und, ungeachtet die Seemacht des Kaisers von den Venetianern unterstützt wurde, in Epirus landete. Zwar verlor er zwei Seetreffen, siegte aber in einem dritten vollständig, und würde dem griechischen Reiche den Untergang bereitet haben, wenn nicht der Tod auf der Insel Cephallonia am 17. Juli 1085 unerwartet seinen Eroberungen ein Ziel gesetzt hätte. Dazu kam, daß ein heftiger Zwist, welcher zwischen den beiden Söhnen des verstorbenen Herzogs ausbrach, Roger, den Nachfolger desselben, zwang, seine Truppen aus Syrien zurückzuziehen, worauf der Kaiser ohne Mühe die normännischen Eroberungen mit seinem Reiche wieder vereinigte (Anna Comnen. lib. V. c. 1—6. lib. VI. c. 1—6.).

Doch kaum war die Gefahr auf dieser Seite glücklich beseitigt, als die Petschenären und Kumanen, Völker jenseits der Donau, verheerend in das Reich einfielen, den Griechen mehrere Niederlagen beibrachten und plündernd bis unter die Mauern Constantinopels streiften. Zum Glück entzweiten sich die verbündeten Völker, die Kumanen traten zu den Griechen über, und mit ihrer Hülfe gelang es dem Alexius, die Macht der Petschenären in der blutigen Schlacht bei Aenus (19. April 1088) zu brechen. Indessen fielen die Kumanen bald wieder von ihm ab und erneuerten den Krieg unter dem nichtigen Vorwande, einen vorgeblichen Sohn des 1071 ermordeten Kaisers Romanus Diogenes in seinem Anspruche auf den Thron zu unterstützen. Doch zeigte sich das Glück dem Alexius auch diesmal günstig; der Betrüger gerieth als Gefangener in seine Hände und erlitt die verdiente Strafe; die Kumanen wurden 1092 geschlagen und mußten eine unermessliche Beute im Stiche lassen (Anna Comnen. VI. cap. 13; VII. cap. 1—8.).

Indessen war mittlerweile ein weit gefährlicherer Feind gegen ihn aufgestanden. Die Seltschuden, nicht zufrieden mit den früheren Zugeständnissen, hatten von Neuem die Waffen ergriffen und drangen siegreich immer weiter in seinem Reiche vor, ohne



daß er im Stande war, ihnen nachdrücklichen Widerstand zu leisten. In dieser Noth richtete er seine Blicke auf das Abendland, wo schon längst die Nachrichten von der Eroberung Jerusalem's (1076) und den abscheulichen Mißhandlungen der Christen eine allgemeine Theilnahme erregt hatten (vgl. den Art. „Kreuzzüge“, R.-Encycl. Bd. VIII. S. 68 ff.). Um die Hülfe der abendländischen Fürsten zu gewinnen, schickte Alexius im März 1095 einige vertraute und beredte Männer an die Kirchenversammlung zu Piacenza, welche durch die Schilderung seiner bedrängten Lage und den Uebermuth der selbstschuldigen Türken die erwachte Neigung zum Kreuzzuge gegen die Ungläubigen noch mehr beförderten (Anna Comnen. lib. III. p. 95. X, 82). Jedoch änderte sich seine zum Argwohn geneigte Politik sehr bald, als die ersten rohen und zügellosen Haufen der Kreuzfahrer unter der Leitung des Eremiten Peter von Amiens und des Ritters Balther ohne Habe den Ländern, durch die sie zogen, äußerst lästig und nachtheilig wurden. Noch mehr mußte der Kaiser aber in seinem Mißtrauen bestärkt werden, als er erfuhr, daß sich unter den kriegsfundigen Fürsten des mächtigen, von Gottfried von Bouillon geführten Kreuzheeres seine alten Feinde, die Normannen Boëmund und Tancred, befanden, welche die Entwürfe gegen das griechische Reich geerbt und selbst jetzt auf dem Marsche durch dasselbe sich der Feindseligkeiten nicht enthalten hatten (Anna Comn. p. 287 u. 294). Schon vor Constantinopel kam es zwischen Alexius und den über die arglistige Gefangennehmung des Grafen von Vermandois unsern Durazzo erbitterten Kreuzfahrern zu heftigen Erörterungen. Zwar gelang es, durch eine freundliche und aufmerksame Behandlung des gefangen gehaltenen Grafen sowie durch die Gewährung der Winterquartiere in der Nähe der Hauptstadt das Kreuzheer zu beruhigen (Anna Comn. p. 289; Wilh. Tyr. lib. II. c. 4). Gleichwohl konnte es bei der argwöhnischen Stimmung beider Parteien gegen einander nicht fehlen, daß zwischen den Griechen und Kreuzfahrern eine Reihe von Mißverständnissen und Zänkereien entstand, welche ohne die weise Mäßigung des frommen und rechtschaffenen Herzogs Gottfried schwerlich würden ausgeglichen seyn. Das aufrichtige Bemühen desselben brachte es endlich zu einem Vergleiche, dem gemäß die Fürsten des Kreuzheeres dem Kaiser den Vasalleneid leisteten und versprachen, sich mit der Beute zu begnügen, die eroberten Städte und Länder aber als vormaliges griechisches Besitzthum ihm einzuräumen, wofür dieser sich verpflichtete, sie ohne Weigerung mit seinen Waffen und Schätzen zu unterstützen. Nur Boëmund, Tancred und Raimund versagten den Forderungen anfangs ihre Zustimmung, wurden jedoch durch große Geschenke zum Nachgeben bewogen (Anna Comnen. p. 299). Aber ungeachtet sich Alexius seitdem absichtlich sehr gefällig und zuvorkommend zeigte, erwachte dennoch der alte Argwohn von Neuem; bald hielten sich weder die Griechen noch die Franken durch den zwischen ihnen geschlossenen Vertrag gebunden, und die daraus entstandene Spannung steigerte sich zu einem furchtbaren Hass, der, durch die Glaubensverschiedenheit genährt, von den Türken bei jeder Gelegenheit zu ihrem Vortheile benutzt ward. Nach einigen vorübergehenden Streitigkeiten kam es sogar zwischen Alexius und Boëmund wegen des Fürstenthums Antiochien im Jahre 1104 zu einem Kriege, der bis 1108 dauerte und erst dadurch beigelegt wurde, daß der Kaiser den für Griechenland höchst gefährlichen Gegner durch große Geschenke und das Versprechen eines jährlichen Tributs von 200 Pfund Goldes vermochte, sich für seinen Vasallen zu erklären, ihm den Rückfall des Fürstenthums Antiochien nach seinem Tode zuzusichern, und einen Theil von Cilicien, der zu demselben gehörte, sogleich zu übergeben (Anna Comn. lib. XII. p. 348 u. 349. XIII. p. 404 sqq.; Wilh. Tyr. lib. XI. c. 6.).

Wenn es Alexius unter diesen Umständen aus leicht begreiflichen Gründen vermied, in Gemeinschaft mit den Franken die Feinde der Christenheit zu bekämpfen, und deshalb von denselben wiederholt der Treulosigkeit und des heimlichen Einverständnisses beschuldigt wurde, so lag es doch zu sehr in seinem eigenen Interesse, als daß er nicht hätte wünschen sollen, die wachsende Macht der Türken zu schwächen. Er beobachtete nicht

nur mit ängstlicher Aufmerksamkeit die Eroberungen derselben, sondern begann selbst in den Jahren 1114 und 1117 kostspielige Kriege mit ihnen, an deren nachdrücklicher Führung ihn jedoch die Bewegungen der Paulicianer im Inneren seines Reiches hinderten.

Die Paulicianer, zuerst von ihren Gegnern nach 1 Kor. 1, 12. so genannt, waren ursprünglich von Armenien ausgegangen und hatten sich im Ausgange des 7. Jahrhunderts durch Aufnahme manichäischer Gemeinden und durch Befreundung mit Bilderstürmern unter blutigen Verfolgungen und inneren Spaltungen in den asiatischen Grenzprovinzen verbreitet, wo sie Phanaröa in Helenopontus zu ihrem Hauptsitze machten. Geduldig ertrugen sie hier eine Zeit lang den harten Druck, der auf ihnen als gehagten Kegern lastete; als aber die fanatische Kaiserin Theodora sie durch ein allgemeines Blutbad auszurotten suchte, ergriffen sie die Waffen und wählten 844 den kaiserlichen Feldherrn Karbeas, der eine seinem Vater zugesügte Ungerechtigkeit am Reiche rächen wollte, zu ihrem Anführer. Nachdem sich derselbe mit den Arabern eng verbunden hatte, besetzte er die Stadt Tephrika im östlichen Grenzgebirge und verheerte von hier aus die Länder Kleinasien mit der Grausamkeit des Fanatismus. Auch sein Nachfolger Chrysocheres setzte dies Verfahren fort, bis es endlich dem Kaiser Basilus im J. 871 gelang, Tephrika zu zerstören. Indessen behaupteten sich noch viele Paulicianer in den Gebirgen und beunruhigten die benachbarten Gegenden. Da sie zugleich ihre Verbindung mit den Arabern fortwährend unterhielten, so versetzte der Kaiser Johannes Tzimisce 970 den größten Theil derselben durch einen Vertrag nach Thracien, wohin schon im 8. Jahrhundert eine Colonie der Paulicianer geführt war. Dem Reiche verpflichtet, aber unabhängig im Besitze der Stadt Philippopolis, wohnten sie daselbst als tapfere Gränzwächter und dienten, wenn sie aufgefördert wurden, im kaiserlichen Heere. Alexius Comnenus, dessen Heer sie im Kriege gegen die Normannen treulos verlassen hatten, entzog ihnen zuerst 1085 mit List und Gewalt ihre Unabhängigkeit; darauf suchte er sich, als er 1115 in Thracien die Winterlager hielt, den Ruhm ihrer Befehrung zu erwerben, und hatte die Freude, durch seine Verlockung und Ueberredung viele derselben für die griechische Kirche zu gewinnen (vergl. d. Art. „Paulicianer“ in d. N.-Enc. Bd. XI. S. 225—231 und die daselbst angeführte Literatur). Aber die Paulicianer hatten sich nicht auf Thracien beschränkt, sondern bei der Verwandtschaft ihrer Lehre mit dem slavischen Dualismus auch unter den Bulgaren verbreitet, wo sie in der Volkssprache (entweder von ihrer slavischen Gebetsformel „Bogomilui, Gott erbarme dich“, Gottesfreunde, oder nach des scharfsinnigen Schaffrill's Meinung von einem bulgarischen Popen Bogomil) Bogomilen genannt wurden. Zwar im Allgemeinen in ihrer Lehre mit dem Paulicianismus übereinstimmend, wichen sie doch darin von demselben ab, daß sie vom Alten Testament nur die Psalmen und 16 Propheten annahmen und statt des Neuen Testaments nur apokryphische heilige Schriften gelten ließen (vergl. Liber 8. Joannis bei Thilo Cod. apocryph. Tom. I. pag. 884), Vieles in den heiligen Geschichten allegorisch deuteten, die äußeren Gebräuche, alle Kreuzesverehrung, alle Bilder und Reliquien verdamnten, die Wassertaufe und das Abendmahl verwarfen und sich dem Zwange der Kirche entzogen, übrigens strenge Fasten hielten und nach einem reineren Leben strebten. Nach den ihnen eigenthümlichen Glaubenssätzen verwarfen sie das katholische Dogma von der Trinität; Sohn Gottes und heiliger Geist waren ihnen Geschöpfe, die erst nach der Geburt Christi hervorgebracht wären. Dagegen nahmen sie als Söhne des guten Grundwesens neben dem Logos den Satanael an, welcher im Versuche, dem Vater gleich zu werden, böse geworden sey und mit einem Theile der von ihm verführten Engel sich wider Gott aufgelehnt habe. Darauf aus dem Himmel verstoßen, habe er die sichtbare Welt gestaltet, noch mit göttlichen Kräften den Menschen gebildet und den Pain mit Eva erzeugt. Von ihm sey nicht nur Moses betrogen und verführt, sein Gesetz zu geben, sondern von ihm gehe auch alles Kirchenwesen aus, dessen Hauptsitz man von Jerusalem nach der Sophien-



kirche in Constantinopel verlegt habe. Um des Moses Gesetz aufzuheben, sey Christus, von der heil. Jungfrau durch das Ohr empfangen, in die Welt gekommen, habe einen Engelskörper angezogen und sey dem Scheine nach gestorben, auferstanden und zum Himmel gefahren. (Vergl. Euthymii Zygadani Narratio de Bogomilis seu Papanoliis tit. 23. gr. recogn. Zini interpret. add. Gieseler. Gott. 1842. 4°. — J. C. Wolfii hist. Bogimilorum. diss. III. Vitob. 1712. 4°. — J. C. Oederi prodromus historiae Bogimilorum criticae. Gott. 1743. 4°. — Engelhardt, die Bogomilen, in dessen kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen 1832. Nr. 2. — A. Hase, Kirchengesch. Leipz. 1848. S. 260 f. der 6. Aufl. S. auch Real-Encycl. Bd. IV. S. 249 f.).

Da Alexius nicht hoffen durfte, daß ihm die Belehrung dieser Sekte gleichfalls gelingen werde, so suchte er sich, von seinem frommen Eifer für die Orthodoxie angetrieben, in das Vertrauen der vornehmsten Mitglieder derselben einzuschleichen und ließ, als er seine Absicht erreicht hatte, einen Mönch Basilus als das Haupt der Sekte nebst zwölf seiner einflußreichsten Anhänger öffentlich verbrennen (Anna Comn. lib. XIV. p. 450 sqq.). Dies unmenschliche Verfahren gegen die Bogomilen, von denen sich nichtsdestoweniger kleine Gemeinden unter den Bulgaren das ganze Mittelalter hindurch erhalten haben, war die letzte That im Leben des Kaisers. Er starb am 15. August 1118 (Anna Comnen. XV. c. 10—13).

Ueber den Charakter des Alexius sicher zu urtheilen, ist schwer. Während die griechischen Schriftsteller seiner und der folgenden Zeit seine Klugheit, Mäßigkeit, Freigebigkeit und wohlwollende Gesinnung rühmend hervorheben, sprechen die fränkischen, der lateinischen Kirche angehörigen Geschichtschreiber stets mit dem bittersten Tadel von ihm und nennen ihn selbstsüchtig, treulos, heimtückisch und schlecht. Als Feldherr bewies er unlängbar eben so viel Muth als kriegerische Tüchtigkeit, und wenn er auch, unter der Ungunst der Zeitverhältnisse von inneren und äußeren Feinden zum Argwohn gedrängt, den gegründeten Vorwurf der Falschheit und Treulosigkeit nicht immer zu vermeiden vermochte, so darf ihm doch das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er mit Umsicht und rastloser Thätigkeit für die Erhaltung des bedrohten Reiches sorgte. Ungeachtet er die Pflichten der Frömmigkeit bei verschiedenen Gelegenheiten öffentlich übte und nach dem Ruhme der Orthodoxie auf's Eifrigste strebte, war er gleichwohl der griechischen Geistlichkeit verdächtig und wegen der Verwendung der Kirchengüter zu den Kriegen, die er zur Vertheidigung des Reiches führte, nicht minder verhaßt. Auch mit seiner nächsten Umgebung scheint er nicht immer im besten Vernehmen gelebt zu haben. Als seine Gemahlin Irene von ihm auf seinem Sterbebette eine Abänderung der Erbfolgeordnung forderte, um ihrem Schwiegersohne Nicephorus Bryennius die Nachfolge zuzuwenden, und er ihr mit einem Seufzer über die Eitelkeit der Welt antwortete, rief sie voll Erbitterung: „Du lebst und stirbst unter Verstellung und Räuben als Heuchler.“ — Selbst wissenschaftlich gebildet, hat er, so sehr auch seine Zeit durch die Geschäfte der Regierung in Anspruch genommen war, nicht allein zur Beförderung der gelehrten, namentlich der theologischen und historischen Studien nach Kräften beigetragen, sondern auch außer einem verlorenen Werke: „de processione Spiritus S. contra Latinos“, als Früchte seiner schriftstellerischen Thätigkeit: Novellae de electione episcoporum ad ecclesiam spectantes; Auream bullam de donandis et rebus sacris non temere contrectandis, nec in alios usus vortendis und das als Quelle für die Geschichte seiner Zeit wichtige Novum rationarium Imperii (graece et lat. interprete B. de Montfaucon in den Analectis Graecis. Lutet. Paris 1688. 4°. Tom. I. p. 316 sqq.) hinterlassen.

Literatur: Nicephori Bryennii Hist. Libri IV. ed. Petr. Possinus. Paris 1661. Fol. — Annae Comnenae Alexiados libri XV. ed. Petr. Possinus. Paris 1651. Fol. — Guilielmi Tyrii Hist. belli sacri libri XXIII. bei Bongarsius Gesta Dei per Francos. Tom. I. p. 625 sqq. — Fabricii Bibl. graeca



ed. Harlos. Tom. VII. p. 726 sqq. — Meusel, *Bibl. hist.* V, 1. 253 sqq. — Fr. Wilken, *rerum ab Alexio I. Joanno Manuele et Alexio II. Comnenis gestarum libri IV.* Heidelb. 1811. 8°.; desselben *Geschichte der Kreuzzüge.* Th. 1 u. 2. Leipz. 1807 u. 13. — Schröckh, *Kirchengesch.* Bd. XX. S. 364 ff. Bd. XXIII. S. 308 ff. — Henke, *allgem. Geschichte der christl. Kirche.* Th. 2. der 5. Auflage. Braunschw. 1820. G. H. Klippel.

**Alger von Lüttich** (auch Alger oder Adelger von Clugny, *Algerus Leodionensis* s. *Cluniacensis*, A. Scholasticus oder A. Magister genannt), kirchlicher Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, der in seiner Bedeutung für die Kirchen- und Dogmengeschichte, insbesondere für die Geschichte des Kirchenrechts, der kirchlichen Disciplin, der Sacramentslehre u. erst neuerdings erkannt worden ist (vergl. Bd. VII, 315. XIII, 242. XV, 75. XVI, 316 ff.).

Ueber sein Leben besitzen wir die gleichzeitigen, wenn auch nicht ganz ausreichenden Nachrichten eines Landsmannes und Zeitgenossen in der *Praefatio Domini Nicolai Leodiensis in libros magistri Algeri*, die in den Handschriften dem *liber de misericordia et justitia* vorangeht, abgedruckt bei Mabillon, *Vetora Analecta* (Paris 1723) S. 129; Martène, *thesaur. nov. Anecd.* T. V. p. 1021; bei Abbé Migne Bd. 180; auch bei Hülffer a. a. O. S. 18; außerdem einzelne Notizen in den Briefen und Schriften des Abts Peter des Ehrwürdigen von Clugny (*de miraculis* lib. I. cap. 17; *contra Petrobrusianos*; *epist.* III, 2; *Biblioth. Cluniae.* p. 794. 1174. 1224; *Bibl. Patr. Lugdun.* 1677. Tom. 21. pag. 898), in einer alten Chronik von Clugny; *Biblioth. Cluniae.* Annot. p. 139, und einige minder zuverlässige Angaben bei Tritenheim, *de viris illustr. Ord. S. Bened.* lib. II. ep. 90; *script. eccl.* p. 84.

Alger ist geboren in der letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts wahrscheinlich in Lüttich (*Tritenh. natione Teutonicus*). Von Kind an widmete er sich den Wissenschaften und genoss den Unterricht der besten Lehrer. Die Domschule zu Lüttich war seit dem Ende des 10. Jahrhunderts durch die Bischöfe Everalkus (959—972) und Notker (972—1008) zu ungewöhnlicher Blüthe gelangt und gleichsam die Hochschule des gesammten nordwestlichen Deutschlands geworden; sie behauptete diesen Ruhm, wetteifernd mit der dortigen Klosterschule zum heil. Laurentius, bis in's 12. Jahrhundert, und war zugleich zu jener Zeit, wie es scheint, eine Pflanzstätte der hochkirchlichen cluniacensischen Anschauungen. Diese Richtung war es, die auch Alger in sich aufnahm. Er trat in den geistlichen Stand und wurde zuerst Diakonus und Scholastikus an der Kirche des heil. Bartholomäus in der Vorstadt Lüttichs. Später, c. 1100, wurde er durch den Bischof Otbert (1091—1119) als Canonikus und Scholastikus (*magister*) an die Domkirche (*Sanctae Mariae et S. Lamberti*) versetzt und wirkte da etwa zwanzig Jahre lang bis zum Tode des Bischofs Friedrich († 1121) im Lehramt und in kirchlichen Geschäften mit Auszeichnung. Anspruchslos und genügsam, wie er war, lehnte er mehrfache glänzende Anerbietungen, die ihm von deutschen, namentlich sächsischen Bischöfen gemacht wurden, ab und trat noch im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte nach dem Tode des Bischofs Friedrich, vielleicht aus Anlaß der über die Neuwahl entstandenen Streitigkeiten, (1121) in den Orden des h. Benedikt und in das Kloster Clugny ein (nach Tritenheim's unbegründeter Angabe in's Kloster Corbey). Dort lebte er, im Rufe eben so großer Heiligkeit als Gelehrsamkeit, bis in ein hohes Alter, mit dem Abt Peter dem Ehrwürdigen (1122—1156) durch das Band innigster Freundschaft und Verehrung verbunden. Dieser erwähnt Alger's noch nach dessen Tode mehrmals mit hohem Lobe und weiß in seinem Buche *de miraculis* von allerlei gespenstischen Erscheinungen zu erzählen, womit der fromme Mönch von bösen Geistern geadelt wurde.

Das Jahr seines Todes läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Richter a. a. O. S. 10 will ihn vor das Jahr 1128 setzen, weil Alger in einem Briefe Peter's des Ehrwürdigen an Bischof Adalbero von Lüttich bereits als Abgeschiedener erwähnt werde. Allein es fragt sich, ob jener Brief, wie Richter meint, an Adalbero I. (1121

bis 1128) oder, wie Hüffer a. a. O. S. 21 für wahrscheinlicher hält, an Abalbero II. (1135—1145) gerichtet ist; wenn letzteres richtig ist, so ergibt sich das Jahr 1145 als späteste Gränze für Alger's Leben. Nach einer ungedruckten Chronik von Clugny hatte Alger fero per decem annos religioso. d. h. wohl im Mönchsstande zu Clugny gelebt; hienach würde sein Tod etwa in's Jahr 1132 fallen. Ebendieses Jahr gibt Pagi. (Critie. in Baron.) an; dagegen Ceillier (Hist. generale des auteurs sacrés. Tom. 22. pag. 255) wahrscheinlich durch ein Versehen 1152. (Daher die verschiedenen Angaben der früheren Bände der Real-Encycl. Bd. VII, 315: † vor 1128; Bd. XIII, 242: † 1131; Bd. XV, 75: um 1150).

Von den Zeitgenossen wird Alger gerühmt als ein Mann von feinem Geiste, großer Bohlredenhait, klug im Rathe, pünktlich, fest und zuverlässig in allen Dingen, dabei bescheiden und anspruchlos, von frommem und reinem Wandel, insbesondere aber von umfassender Gelehrsamkeit nicht bloß in theologischen und kirchlichen Dingen, sondern auch in den allgemeinen Wissenschaften (den artes liberales); vor Allem aber galt er und war er, wie sein Biograph ihm nachrühmt, in seinem Glauben und seiner Wissenschaft ein ächter Katholik (tam fide, quam doctrina catholicus), und wie Petrus B. sagt, ein verus monachus. Tritheim a. a. O. nennt ihn einen vir in S. Scripturis iugistudio exercitatus, veterum lectione dives, in secularibus literis magnifico doctus, ingenio cautus, satis disertus eloquio, carmine valens et prosa.

Von Schriften Alger's erwähnt sein Biograph, Nikolaus von Püttich:

1) Briefe, die er während seiner Wirkksamkeit in Püttich pro ecclesiasticis negotiis ad diversas personas et ecclesias multas insignes conscripsit, quae a plerisque summo conservantur et leguntur studio.

2) Eine Schrift über die Rechte der Pütticher Kirche oder eine Geschichte der Pütticher Kirche, verfaßt zum Zweck der Vertheidigung der Rechte und Privilegien dieser Kirche gegen die Angriffe neuerungssüchtiger Kleriker. — Von beiden ist uns nichts erhalten. Dagegen besitzen wir noch die zwei gleichfalls von Nikolaus Prod. erwähnten tractatus, ecclesiasticis negotiis et catholicae fidei valde utiles, die Alger ebenfalls als Weltgeistlicher, also vor dem Jahre 1121 geschrieben, nämlich:

3) De Sacramentis corporis et sanguinis Domini, libri III. (auch unter dem Titel: de veritate corporis et sanguinis Dominici in eucharistia). In der Reihe der Gegenschriften gegen Berengar's Abendmahlstheorie nimmt neben Panfranc's liber de corpore et sanguine Domini und Guitmund's von Aversa de corpore et sanguine Christi veritate, lib. III. diese Schrift Alger's die ausgezeichnetste Stelle ein. Petrus Vener. (tract. de sacrif. missae et transsubstantiatione contra Petrobrus.) zieht sie den beiden ersteren noch vor, indem er sagt: Panfranc habe de veritate corporis et sanguinis Christi bene plene perfecte, Guitmund melius plenius perfectius, Alger aber optime plenissime perfectissime gehandelt, ita ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quaerendum reliquerit. In der Vorrede beklagt Alger die zahlreichen und gefährlichen Irrlehren (errores und haereses), die über das zwar unbegreifliche, aber keineswegs unglaubliche Geheimniß des Sakramentes des Leibes und Blutes Christi verbreitet seien; deshalb wolle er de veritate et virtute dieses Sakramentes handeln, sowie über die verschiedenen dasselbe betreffenden quaestiuunculae. Im ersten Buche (22 Kpp.) stellt er die Kirchenlehre von der wirklichen und substantiellen Gegenwart Christi im Altarssakrament dar und erweist sie aus Schrift und Tradition; dann spricht er von der Art und Weise des Sakramentsgenußes und insbesondere von dem würdigen Genuße. Buch II. erörtert in 10 Kapiteln die verschiedenen Streitfragen über Materie, Form und Wirkung des Sakraments. Buch III. bekämpft in 12 Kapiteln besonders diejenigen, welche die Gültigkeit und Wirkung des Sakraments von der Würdigkeit des spendenden Priesters abhängig machen. Die schwierigen und verwickelten Fragen sind mit Klarheit und Schärfe lebendig und anregend dargestellt. Die Schrift bezeichnet eine wesentliche Fortbildung des Rabbert'schen Dogma's, einen wichtigen Schritt auf



dem Wege zur kirchlich-scholastischen Transsubstantiationslehre. Ebendaher hat sie auch später noch bei den Vertheidigern der katholischen Lehre große Anerkennung gefunden. Erasmus nennt sie ein *opus pium juxta ac doctum* und veranstaltete die erste Ausgabe mit einer Dedication an Bischof Balthasar von Hildesheim, Basel (Freiburg) 1530. 8°; ein zweiter Abdruck erschien in Köln 1535. 8°. Weitere Ausgaben folgten zum Zwecke der Vertheidigung der katholischen gegen die reformirte Abendmahlsllehre 1536 zu Antwerpen, 1551, 1561, 1571 zu Löwen. Dann erschien die Schrift in den *Bibliothecae Patrum*, Paris 1575. 1589. 1644. 1654; Köln 1618; Lyon 1677; Tom. 21. p. 251; neuerdings ist sie herausgegeben von Migno, *Patrol.* Tom. 180. p. 407, und von J. B. Malou *Lovanii* 1847. — Ueber die Bedeutung dieses Werkes für die mittelalterliche Sakramentslehre vgl. Bd. XVI. S. 316 ff.

4) Ebenso bedeutend wie diese Schrift für die Abendmahlsllehre ist das andere Werk Alger's — *tractatus de misericordia et justitia* — für die Geschichte des Kirchenrechts und der kirchlichen Disciplin. Es ist keineswegs, wie man früher wohl gemeint hat, eine Kanonensammlung, sondern eine freie systematische Bearbeitung der Lehre von der Disciplin, und zwar mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Zeitverhältnisse und Zeitfragen. Ueber den Plan der Schrift spricht sich Alger selbst in der Vorrede aus. Er will die scheinbaren Widersprüche zwischen den verschiedenen Kirchengesetzen aufklären und ausgleichen. Ausgehend von der Psalmstelle (Ps. 101, 1.), *misericordiam et judicium cantato tibi Domine*, stellt er die *misericordia* und *justitia* einander gegenüber und will zeigen, wie nach der Verschiedenheit von Zeit, Ort, Personen und Umständen bald die eine, bald die andere ihre Berechtigung hat. Er theilt sein Werk in 3 Theile. Der erste handelt von der *misericordia* oder *gratia* und zeigt, in welchen Fällen die Strenge der kirchlichen Disciplin sich mildern läßt (Rp. 1—27.), wie auch die Bösen unter Umständen in der Kirche zu dulden (Rp. 28—51.), ob insbesondere die Sakramente auch von Unwürdigen gültig gespendet werden können (Rp. 51—70.), wie überhaupt in der Beurtheilung und Behandlung der Bösen mit Vorsicht und Schonung zu verfahren sey (Rp. 71—89.). Der zweite Theil handelt von der *justitia*, von den Fällen, in welchen die Strenge der Kirchengesetze in Anwendung zu bringen ist, von der Art und Weise, wie dieß überhaupt geschehen soll (Rp. 1—12.), von den Anklagen gegen Bischöfe und andere Geistliche (Rp. 13—43.), von dem gerichtlichen Verfahren und den Appellationen an den päpstlichen Stuhl (Rp. 44—63.). Der dritte Theil spricht von den 4 *species eorum, qui sunt extra ecclesiam*, nämlich den *excommunicati*, *damnati*, *schismatici* und *haeretici*, und namentlich von der Gültigkeit ihrer Sakramente (Rp. 1—86.); mit besonderer Ausführlichkeit werden hiebei die beiden großen Zeitfragen von der Simonie und den simonistischen Weihen (Rp. 30 ff.) und das Verhältniß der geistlichen und weltlichen Gewalt (Rp. 65 ff.) behandelt. Polemische Rücksicht nimmt Alger in diesem dritten Theile besonders auf eine Schrift des Petrus Damiani (*liber gratissimus ad Henricum Archiep. Ravenn.*), worin dieser für die Gültigkeit der simonistischen Weihen nach geleisteter Pönitenz sich ausgesprochen hatte; vgl. Bd. III. S. 267. Die Darstellung ist klar, übersichtlich und lebendig. Die einzelnen Sätze sind in kurzen Thesen oder Titeln vorangestellt und werden dann durch zahlreiche Citate aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern, besonders Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor d. Gr., aus einigen wenigen Canones der Concilien und aus (ächten und unächten) päpstlichen Dekretalen erwiesen; die scheinbar widersprechenden Auktoritäten werden einander gegenübergestellt und dann zu vereinigen gesucht — in ähnlicher Weise wie später Gratian in dem zweiten Theile des Dekrets zu verfahren pflegt.

Richter (in seinen Beiträgen zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts) hat das Verdienst, zuerst auf das nahe Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem *Decretum Gratiani* und dieser Schrift Alger's, *de miserie. et justitia*, hingewiesen zu haben. Zwar haben schon die römischen Correctoren in ihren sogen. Rejectionen den Namen des



Algerus häufig genannt, sie kennen jedoch nur die Schrift *de sacr. corp. et sang. D.*, das Werk *de miserie. et justitia* blieb ihnen unbekannt. Und doch ist gerade dieses die eigentliche Quelle Gratian's: nicht bloß zahlreiche Kapitel (nach Richter's Nachweis 80, nach Hüffer noch weit mehr) und sogen. *diota* oder Kapitelüberschriften bei Gratian sind geradezu aus Alger entlehnt, sondern auch in formeller Beziehung, hinsichtlich der ganzen Art und Weise der Behandlung hat Alger auf Gratian den entschiedensten Einfluß geübt (s. den näheren Nachweis bei Richter a. a. O. S. 12 ff. Hüffer S. 27 ff. und besonders S. 61 ff.). — Die Quellen, aus welchen Alger geschöpft hat, sind nicht mit Sicherheit zu bestimmen; nach Richter's Beitr. S. 12, Kirchenrecht S. 115 wäre besonders Burchard's von Worms *liber decretorum* und die Sammlung des B. Anselm von Ruca benutzt; nach Hüffer S. 34 ff. hätte Alger den Grundgedanken seines Werkes aus Ivo von Chartres entlehnt, seine Beweisstellen aber theils den Kirchenvätern, theils der Dionysisch-Hadrianischen Sammlung, dem Registrum Gregor's d. Großen, dem Pseudo-Isidor unmittelbar entnommen, vielleicht auch einige der systematischen Rechts-sammlungen (Ivo's Dekret, die Pannormie, Anselm, den Polylarpus) benutzt. — Die Schrift wurde von Mabillon aufgefunden und zuerst die Vorrede herausgegeben in seinen *Vetera Anallecta*, Paris 1723. S. 129; eine vollständige, aber ziemlich mangelhafte Ausgabe besorgte nach einem Cod. Clarevallens. Martène in seinem *Thesaurus Nov. Anecd.* Tom. V. p. 1019; einen Abdruck hievon gab Abbé Migne im 180sten Bande seiner *Patrologie*.

5) Neben verschiedenen anderen verlorenen Schriften Alger's in Prosa und Poesie erwähnt Tritheim noch einen *tractatus de gratia et libero arbitrio*. Er ist von B. Pez wieder aufgefunden und im 4ten Bande des *thesaurus anecd.* P. II. p. 113 sqq. herausgegeben worden. In fünf kurzen Kapiteln handelt er von der menschlichen Willensfreiheit vor und nach dem Fall (Rp. 1.), von der göttlichen Präscienz und Prädestination, welche der menschlichen Freiheit keinen Eintrag thun (Rp. 2 u. 3.), von der Nothwendigkeit des Gebets zur Erlangung der Gnade (Rp. 4.), von der Nothwendigkeit der Gnade zur Vollbringung des Guten (Rp. 5.). Pez vermuthet, ohne genügenden Grund, der Traktat habe ursprünglich die Form eines Briefes gehabt; Anfang und Schluß seien verloren.

6) Eine kleine anonyme Schrift *de sacrificio missae* ist von Theiner in einer Pariser Handschrift als Anhang des *tractatus de libero arbitrio* entdeckt und von A. Mai, *Scriptor. vet. Nova Coll.* Tom. IX. p. 371, sowie von Malou, Löwen 1847, und von Migne a. a. O. unter Alger's Namen herausgegeben worden.

7) Endlich gibt H. Hüffer Nachricht von einem noch unedirten *liber sententiarum Magistri A.*, der in einer Pariser Handschrift (MS. lat. Nro. 3881. saec. XII vel XIII ineunt., membr., fol. 191 sqq.) sich findet, der von Gratian vielfach benutzt ist, mit Alger's *liber de sacramentis* eine auffallende Aehnlichkeit zeigt und, wie Hüffer aus inneren und äußeren Gründen zu erweisen sucht, mit großer Wahrscheinlichkeit den Algerus von Lüttich zum Verfasser hat. Das Werk enthält eine Reihe von Excerpten aus den Kirchenvätern, besonders Augustin, aus der Pannormie und anderen kirchlichen Schriften, theils dogmatischen, theils ethischen und kirchenrechtlichen Inhalts, über Gott, Trinität, Engel, den Menschen und die Sünde, über Ehe, Taufe, Firmung, Altarsakrament, Ordination, über das Mittleramt Christi, die christlichen Tugenden, Glauben, Rechtfertigung u. s. w., also im Wesentlichen etwa das, was ein *liber sententiarum* oder ein Handbuch der Dogmatik im 12. Jahrhundert zu enthalten pflegte. Mit den Sentenzen des Lombarden und mit Hugo's von St. Victor *Summa sententiarum* und *libr. de sacramentis* zeigt es manche Verwandtschaft. Neue bisher unbekannte Stücke enthält es nicht; in formaler Beziehung läßt es Verarbeitung des Stoffs vermissen und erscheint mehr nur als eine für den Privatgebrauch des Verfassers bestimmte Vorarbeit. Doch wird sich der Werth dieser Sentenzensammlung, ihr Verhältniß zu Petrus Lomb. und Hugo von St. Victor, sowie die Autorschaft Alger's erst

dann genauer beurtheilen lassen, wenn die immerhin interessante Schrift gedruckt vorliegt, wozu Hüffer a. a. O. Aussicht gibt.

Weitere Schriften, die dem Alger von Lüttich beigelegt worden sind, rühren sicher nicht von ihm her, so eine Schrift *de spiritu et anima*, die von einem Mönch Alcherus von Clairvaux verfaßt zu seyn scheint.

Siehe die in vorstehender Darstellung hauptsächlich benützten beiden Abhandlungen von Ae. L. Richter, über Algerus von Lüttich und sein Verhältniß zu Gratian (Beiträge zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts. Leipzig 1834. S. 7—17), und von Prof. Dr. Hermann Hüffer, über Algerus von Lüttich und einen noch ungedruckten *liber sententiarum* (Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, Münster 1862. S. 1—66), wo auch die übrige Literatur angegeben ist.

Wagenmann.

**Alraunstaube** ist der deutsche Name der *Atropa Mandragora*, einer der *Atr. Belladonna* verwandten Pflanze. Die für die Bibelerklärung in Betracht kommende Art, *Mandragora vernalis*, hat eine rübenähnliche, an vier Fuß lange, oft sonderbar geformte, ästige, weißliche, giftige Wurzel von widerlichem Geruch, fußlange, 4—5 Zoll breite, lebhaft grüne, runzlich-krause Blätter und kleine, röthlich-weiße Blumen, aus denen schmutzig-gelbe, stark, fast narkotisch, überhaupt wie die ganze Pflanze unangenehm riechende, runde, glatte Aepfelfchen von der Größe einer Muskatnuß, seltener etwas größer, entstehen. In Palästina kommt die Pflanze zwar nicht in der Nähe von Jerusalem, wohl aber in Galiläa, am Karmel und Thabor, sowie südlich von Hebron, wie überhaupt am Mittelmeer vor; sie blüht dort Anfangs Frühlings und hat zur Zeit der Weizenernte, d. h. vom Mai bis Juni, reife Früchte. Die sehr giftige, scharf und bitter schmeckende und besonders Schlaf hervorrufende Wurzel wurde in Deutschland unter abergläubischen Gebräuchen gegraben und zu einem Männchen zurechtgeschnitten, Heinzelmännchen, Hedmännchen, Galgenmännchen genannt, das als Hausorakel galt, woher auch der Name Alraun, d. h. allwissende Pflanze (von raunen, runen), kommen soll (vgl. Grimm's deutsche Mythologie S. 376. 480. 1153; Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 1860, S. 134). Den Früchten, daher „Liebesäpfel“ genannt, wurde im ganzen, alten und neuen, Orient eine geheime, zur Liebe reizende, die Fruchtbarkeit der Frauen befördernde Kraft zugeschrieben, weshalb aus ihnen wie aus der Wurzel allerlei Liebestränke bereitet werden und die Araber sie, obwohl sie schläfrig, ja niedergeschlagen machen und selbst betäubend wirken können, gern essen. Im A. Testam. heißen dieselben רִמְמוֹן (Plur. von רִמְמוֹן), also „amatoria“, und sowohl die Etymologie wie die Tradition der Versionen (LXX, Onkel., Syr., Saad. Vulg.) und der von ihnen gemachte Gebrauch beweisen die Richtigkeit dieser Deutung des Wortes 1 Mos. 30, 14 ff. und Hohesl. 7, 14. In ersterer Stelle soll, nach dem Sinne des Erzählers, das abermalige Schwangerwerden der Lea, die nur einen Theil der Aepfel an die Schwester abtritt, und die erstmalige Schwangerschaft der bisher unfruchtbaren Rahel aus dem Genuße jener Früchte abgeleitet werden. Man hat übrigens noch mehrere andere Deutungen des hebräischen Wortes versucht (Luther läßt in der Genesis a. a. O. das Wort „Dudaim“, wogegen er im Hohenliede „Lilien“ setzt), sie lassen sich aber nicht halten und dürfen jetzt füglich als veraltet übergangen werden.

Man vergleiche für das Einzelne die Stellen Dioscorid. 4, 76. Plin. Hist. Nat. 25, 94. Philo de vita contempl. §. 5. (opp. II. pag. 478 ed. Mangoy), und von Neueren Maundrell's Reisebeschr. S. 83; Schultze, Leitungen des Höchsten. V, 197; Mariti, Reisen S. 564; Hasselquist, Reise S. 183 f.; Schubert, Reisen. III. S. 116 f.; v. Vengerke, Kanda S. 133; d'Herbelot, Biblioth. or. I. p. 72; Oken's Naturgesch. Bd. III, 2. S. 983 f.; Gesen. Thes. s. v.; Luch, zur Genes. a. a. O.; Winer's RWBdch I. S. 48; und die Monographie: Bartolomi, Commentar. de Mandragoris. Bologna 1835. Fol.

Rütschi.

**Altar** (in der christlichen Kirche). I. Der Altar überhaupt. Das Neue Testament hat die doppelte Bezeichnung dafür, *θυσιαστήριον* (Hebr. 13, 10.) und *τράπεζα κυρίου* (1 Kor. 10, 21.). Diese beiden Namen gebrauchen denn auch die griechischen Väter ausschließlich, mit Vermeidung der nur von heidnischen Altären gebrauchten *βωμός* und *εσχάρα*, wogegen die lateinischen Väter unbedenklich die Namen *ara* und *altare* (Prudentius *altar*, Spätere *altarium*) gebrauchen. Andere Bezeichnungen, als: *τράπεζα μυστική, ἁγία, ιερά, πνευματική*, *mensa sacra et coelestis, sancta sanctorum, cathedra, locus Dei, propitiatorium, magni sacrificii officina* sind mehr als Umschreibungen zu betrachten. In der heutigen griechischen Kirche versteht man unter „Altar“ den von der übrigen Kirche durch die Bildertwand (s. d. Art.) abgeschiedenen Altarraum, während was wir „Altar“ zu nennen gewohnt sind, ausschließlich als heiliger Tisch bezeichnet wird.

Zweierlei ist für die Vorstellung, welche man mit dem Altar verband, und für die Gestalt, die man ihm gab, maßgebend gewesen: der Begriff des Messopfers und der Märtyrercultus. Während die an der Stelle der älteren Vorstellung des Dankopfers (Eucharistie) tretende des priesterlichen Opfers und die daraus sich ergebende Privatmesse die Erinnerung an den Tisch des Herrn, an welchem er die communio mit den Seinen stiftete und erhält, hinter der Vorstellung des Altars als Opferstätte gänzlich zurücktreten ließ und die Vermehrung der Altäre begünstigte, ja nothwendig machte; so ist dagegen die Verbindung des Altars mit der Verehrung der Märtyrer auf dessen Stellung, Bau und Weihe von so entscheidendem Einfluß gewesen, daß die Geschichte des Altarbaues nothwendig davon ausgehen muß.

Bereits in den Cömeterien oder Grabkirchen feierte man über den aus dem Stein der Wand ausgehauenen, mit einer Platte überdeckten Gräbern der Märtyrer die Eucharistie, so daß diese unter einem ausgehauenen Bogen stehenden Gräber (Arcosolien) geradezu als Altäre dienten. Als man aber später über den Cömeterien Kirchen baute, so stellte man den Altar der Oberkirche so, daß er gerade über dem Märtyrergabe zu stehen kam und man durch eine angebrachte Oeffnung auf dieses hinabschauen konnte, und wenn der Bau an einem anderen Orte erfolgte, so wurden Märtyrergebeine eigens unter dem Altare beigesetzt (deponirt). Dieser schon vorher bestehende Gebrauch wurde von dem römischen Bischof Felix I. (269 — 274) bereits zum Kirchengesetz erhoben, und dieser römische Ritus verbreitete sich über alle abendländische Kirchen dergestalt, daß das Märtyrergab (martyrium, confessio, testimonium, memoria) ein integrierender Theil des Altars wurde und in der römischen Kirche bis auf diesen Tag insofern ist, als kein Altar ohne Reliquien seyn darf; und wie bei der Weihe einer Kirche die consecratio altaris das wesentlichste Stück ist, so ist hinwiederum die inclusio von Reliquien des Titelheiligen in dem sepulcrum oder der confessio der Mittelpunkt der Altarweihe. (S. das Nähere nach dem Pontificale Romanum in Daniel Cod. Lit. I. 366 sqq.) — Auch in die griechische Kirche ist dieser Gebrauch insoweit übergegangen, als in den Enden des Antimensium, durch dessen Ueberbreiten über den Tisch dieser erst zum heiligen Tisch wird (s. d. Art. „Antimensium“), Partikeln von Reliquien eingenäht sind.

Man hat sich zur Rechtfertigung dieses Brauches von jeher auf die Stelle der Apokalypse (6, 9.) berufen, wo Johannes nach Eröffnung des fünften Siegels unter dem Altar die Seelen derer sieht, welche um des Wortes Gottes willen *καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον*, getödtet wurden, und brachte das Opfer, die immolatio der Zeugen Christi, mit Christi Opfer in die mannichfachste Beziehung, so daß es Augustin als eine bereits ausgemachte Sache ansehen und sagen konnte: *Recto sub ara martyres collocantur, quia super aram Christus imponitur*. (Serm. 63. de natali Sanctorum.) Die Cautele Augustin's an einer Stelle (contra Faustum Manichaeum c. 21.), wo er die Feier der Gedächtnistage der Märtyrer rechtfertigt: *ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum sacrificemus, quamvis in memoriis martyrum*



constituamus altaria, hatte freilich je länger desto weniger statt. Die nächste Folge der zunehmenden Heiligenverehrung war die Häufung der Altäre, indem man sich nicht begnügte, Reliquien des Titelheiligen zu besitzen, sondern auch anderen Märtyrern in derselben Kirche Altäre weihte und sich bald nicht auf die Märtyrergebeine beschränkte, sondern auch über den Reliquien anderer heiliger Personen, die nicht Märtyrer waren und über anderen heiligen Gegenständen, namentlich Partikeln des heiligen Kreuzes, Altäre errichtete. In den ersten Zeiten war in jeder Kirche nur ein Altar, der als Mittelpunkt der Einheit galt, welcher den Bischof und die Priester mit den Gläubigen in einem Glauben verband, weshalb in den Constitt. App. „einen anderen Altar aufrichten“, so viel heißt, als sich vom Bischof trennen. Aber schon die von Constantin erbaute Kirche des heiligen Grabes war nach Paulinus von Nola „reich an goldenen Altären“, Ambrosius erwähnt in der mailändischen Kirche mehrere Altäre, und so sind auch in Frankreich und Deutschland vom 6. Jahrhundert an in einer Kirche mehrere Altäre bezeugt. Obwohl die karolingischen Capitularien die übergroße Zahl untersagten, und ein Mainzer Provinzialconcil vom J. 1261 die Hinzunahme der überflüssigen Altäre aus den Pfarrkirchen verordnete und diesen höchstens drei gestattete, so wurden der Altäre doch immer mehr, in den Pfarrkirchen sowohl als in den Stiftskirchen. Die griechische Kirche, bei welcher die Privatmesse nie Eingang gefunden, hat auch nur einen Altar (vgl. Bd. IX. S. 387).

II. Verfolgen wir nun zunächst die Struktur der Altäre, wie sie zum guten Theil durch die Art und Weise der Beisetzung der Reliquien bedingt wurde, so haben wir in der frühesten Periode drei Theile des Altars zu unterscheiden: die confessio, den eigentlichen Altar oder die mensa und den diesen überdeckenden Baldachin, das Ciborium. Die Confessio befand sich entweder 1) wie schon bemerkt, unter dem Fußboden der Kirche, und zwar entweder in dem ursprünglichen Cömeterium oder in der eigens erbauten Gruft (woraus die Unterkirchen oder Krypten entstanden seyn dürften), oder 2) im gleichen Niveau mit der Kirche, so daß sie das unmittelbare Fundament des Altars bildete und durch die in der Mitte unterbrochenen Chorstufen hinter schönem Gitterwerk gesehen werden konnte, oder 3) man brachte sie, namentlich wenn man nur kleinere Reliquien hatte, auch wohl hinter Gitterwerk, in dem Altartisch selbst an, und dieß wurde später die Regel.

Der Altar selbst, die mensa, war in der ältesten Zeit von Holz, und hölzerne Altäre kommen, besonders bei den Missionaren (Bonifacius, Ludger) noch im 8. und 9. Jahrhundert vor, aber schon frühzeitig wurden sie steinern und dieß für die stehenden (fixa) Altäre kirchliche Vorschrift. Sie waren entweder tischartig, bestehend aus einer auf Säulen ruhenden Platte, oder kastenartig, indem die Platte auf vier Wänden ruhte, in beiden Fällen also wohl hohl, und es scheint, als ob massive Altäre früher nie vorgekommen wären. Um hier gleich alles Nöthige über den Altartisch auch aus späterer Zeit hinzuzufügen, bemerken wir, daß die linke Seite, vom Beschauer aus, also in der Regel die nördliche, die Evangelien- oder Brodseite, die rechte die Epistel- oder Kelchseite heißt (cornu evangelii, cornu epistolae), daß in der steinernen Altarplatte, in den vier Ecken und in der Mitte vier Kreuze eingehauen sind, und nach dem späteren Brauch in oder unter derselben sich das mit einem Steine (sigillum) verschlossene sepulcrum befindet, welches in einem bleiernen Kästchen (capsa) die Reliquien enthält. Da die Altarwände selbst nur selten durch Skulptur oder Malerei geschmückt waren, so pflegte man sie durch Vorsetztafeln (antependia, frontalia auf der Vorder-, dorsalia auf der Rückseite genannt) auf mancherlei Weise zu verkleiden oder zu schmücken (vestire) und Alles, was dazu verwendet wurde, das nannte man vestes, vestimenta altaris, es mochten nun dünne Platten kostbaren Gesteins (platoniae) oder getriebene Metalltafeln (laminae, petala), oft von hohem Metallwerth und großer Kunst, mit Edelsteinen besetzt, oder seidene, mit Gold durchwirkte oder mit Gold, Perlen und Edelsteinen gestickte Antependien seyn.

Ueber dem Altartisch erhob sich das Ciborium oder der Altarbaldachin (*κιβώριον, κιβώριον, tabernaculum, umbraculum, tegimen*), ein auf vier Säulen ruhender Ueberbau oder Ueberdachung des Altars, wie wir denselben etwa bei Monumenten oder Brunnen angewendet finden. Es war dieß nicht allein ein in liturgischer Beziehung sehr entsprechendes bauliches Glied des Altars, indem es ihm und dem darauf verwalteten Sakramente zur schützenden Decke dient und gleichsam als Thronhimmel sich darüber breitet, sondern es bot auch der bildenden Kunst ein sehr schönes, vielgestaltbares Objekt dar, weshalb es denn auch hier und da in den späteren Perioden, in den verschiedensten Formen und Stylarten ausgeführt vorkommt. Die Ciborien wurden von Holz, Stein, unedlen und edlen Metallen ausgeführt. Zwischen den Säulen derselben befanden sich Querstangen, an denen vier verschiebbare Vorhänge (*totravela*) befestigt waren, welche den Altar den Blicken der Ungeweihten verbargen und erst am Schlusse der Katechumenenmesse weggezogen wurden. Die griechische Kirche, welche überhaupt bei der ursprünglichen Gestalt und Ausstattung des Altars stehen geblieben ist, hat auch den Altarbaldachin noch.

Dieß die Struktur des Altars etwa in den acht ersten Jahrhunderten. Seit dem neunten Jahrhundert fing man an, die vorher unter oder im Altar verborgenen Reliquien auf demselben in meist sehr kunstreichen und kostbaren Reliquienbehältern oder Reliquiarien (*phylacterium, arca, capsula, cista, foratrum, theca, scrinium*) auf- und auszustellen. Die ersten dieser Reliquienschrine waren, wie andere Arbeiten dieser Gattung, wahrscheinlich byzantinischen Ursprungs. Sie hatten meist die Form eines mit einem Dache bedeckten Sarges, an dessen Langseiten gewöhnlich in nischenförmigen Arkaden die Standbilder der zwölf Apostel angebracht waren. Die in kunstreichen Bildungen unererschöpfliche Gothik bildete diese einfachere Form immer weiter aus, z. B. in der Gestalt einer dreischiffigen gothischen Kirche. Der künstlerischen Ausstattung entsprach die Kostbarkeit des Materials: nicht bloß daß die hölzernen Wände mit getriebenen Metallplatten überzogen, mit Elfenbeinfiguren und Verzierungen in Glasmosaik, Schmelz und Email, Filigran und Niello geschmückt wurden, man fertigte sie auch wohl aus gediegenem Silber und Gold, besetzte sie mit Perlen, antiken Gemmen, edlen Steinen u. s. w. So der Schrein der heil. drei Könige in Köln. — Auf die Gestaltung des Altars waren diese auf demselben aufgestellten Reliquienschrine von entschiedenem Einfluß: zwar wollte man sichtlich den Altar nicht dadurch beeinträchtigen, stellte sie daher anfänglich nie auf dem Altartisch selbst, sondern hinter denselben auf einem eigenen Aufbau auf, welcher entweder mit dem Altar verbunden oder auch wohl von demselben getrennt war; aber gleichwohl bildete sich durch diese Auf- oder richtiger Hinterbaue ein ganz neues Altarglied, indem man die auf diese Weise oberhalb und hinter der Altarplatte entstandene Rückwand in derselben Weise wie die Stirnwand des Altars selbst mit Steinskulpturen, bemalten Holztafeln, Metallplatten und kostbaren Zeugen verkleidete. Dieß ist das sogenannte Ober- oder Superfrontale (*rotabulum, fr. Retablo oder Contreautol*). Wenn man diese Struktur befolgte — es geschah nicht allenthalben — stand nunmehr der Altar nicht, wie früher, nach allen vier Seiten frei, das Ciborium mußte wegfallen oder doch anders als früher aufgebaut werden, und die Funktionen des celebrirenden Priesters mußten nun nothwendig auf der Stirnseite des Altars erfolgen.

Die Gewohnheit, die Reliquien in der gedachten Weise auf dem Altar auszustellen, verlor sich zwar nach und nach wieder und man begnügte sich mit der noch heute üblichen Beisetzung derselben im Altar; aber man war an das an dem Reliquienbehälter und dem Oberfrontale angebrachte Bildwerk gewöhnt und fing nun etwa seit dem vierzehnten Jahrhundert an, selbstständige Rückwände des Altars und zwar immer breiter, höher und kunstreicher zu bilden, und trug nun auch kein Bedenken mehr, diese immer mehr üblich werdenden Altarwände, mochten nun in ihnen noch Reliquien enthalten sein oder nicht, auf dem Altare selbst aufzustellen, so daß wir also eigentlich jetzt erst



von Altaraufsätzen reden können. Zu der außerordentlichen Verbreitung dieser Art des Altarbaues trug hauptsächlich bei, daß der damals herrschenden und je mehr und mehr das Ornamentale ausbildenden Gothik Gelegenheit geboten wurde, ihre zeither mehr im Aeußeren geübten kunstreichen und künstlichen Constructionen auch an einem Hauptgegenstande des Innern zu entfalten, sowie daß der schon im 14. Jahrhundert in Deutschland fleißig betriebenen und im 15. Jahrhundert zu einer großen Vollendung gediehenen Holzschnitzerei, nicht minder aber auch der durch van Eyck um die Mitte des 15. Jahrhunderts verbreiteten Delmalerei ein weites Feld für ihre Kunstthätigkeit eröffnet wurde. Die geläufigste Form dieser Altaraufsätze oder Altarschreine sind die sogenannten Flügel-, Klappen- oder Wandelaltäre. Sie bestehen aus einem Untersage, der sogenannten Pedrella, in welche man früher wohl auch Reliquien einsetzte, die aber später entweder hohl und zur Aufnahme von Schnitzwerk bestimmt, oder auch nur bemalt wurde. Auf diesem Untersage steht ein hohler Kasten oder Schrein mit Malereien oder meist mit goldenem und damascirtem Grunde, aus welchem polychromatisch bemalte Heiligenfiguren, namentlich die Patrone des Altars oder der Kirche frei oder im Hochrelief heraustreten. Die Flügelthüren (Vider, ostia), mit welchen dieser Schrein geschlossen werden kann, zeigen aufgeschlappt ebenfalls Figuren, jedoch in flachem Relief gehalten, zugeklappt Malereien. Zuweilen sind diese Flügel doppelt und lassen sich noch einmal aufklappen, so daß an verschiedenen kirchlichen Festen verschiedene Bilder zum Vorschein kommen. Daher erklärt sich der Name „Wandelaltäre“ und die von neueren Schriftstellern gebrauchten Unterscheidungen derselben in Diptycha, Triptycha, Tetraptycha und Pentaptycha. Auch insofern überbot man sich in Herstellung dieser Heiligenschreine, daß man über dem unteren, größeren, oft noch einen zweiten, kleineren anbrachte.

Die Blüthenperiode dieser Altarbildung ist die spätere Gothik: die meisten vorhandenen Heiligenschreine stammen aus dem 15., manche noch aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts. Die Renaissance, welche die Gothik ablöste, versuchte sich auch an dem Altarbau, aber mit entschiedenem Unglück. Hatte schon die Gothik sich zu übergroßen Altarwänden verstiegen, so wurde sie von der Renaissance noch weit überboten. Diese fand hier eine willkommene Gelegenheit, mit Säulen aller Ordnungen, Friesen, Architraven und Giebeln zu operiren und Facaden von kolossalen Dimensionen aufzuführen, welche vielleicht akademische Meisterstücke, aber jedenfalls hier nicht am Plage waren, weil ein liturgisch bedeutungsloses und bloß dekoratives Nebenglied des Altars diesen selbst beeinträchtigte und sich überdem so ungebührlich breit machte, daß mancher schöne Chor dadurch verbaut wurde. Der späteren Zopfperiode mußten dann diese ungeheuer von Altarwänden dazu dienen, ihre äußerste Geschmacklosigkeit in ihren gebrochenen Linien, Verrenkungen, Verschörkelungen und mit ihrem schwulstigen Schmuck an Muscheln, Laubgewinden, Urnen, Blumenfestons und Fruchtschnüren daran zu entfalten und sie mit Figuren in theatralischer Haltung und mit fliegenden Gewändern zu staffiren. Das sind die Prachtaltäre der Jesuitenkirchen, an denen oft kostbares Material verschwendet ist, die freilich häufiger noch aus Stuck, Polymarmor, Papiermaché, lackirtem Blech u. dergl. bestehen.

III. Stellung und Arten der Altäre. In der Basilika stand der Altar weiter nach vorn, von allen Seiten frei. Man nimmt an, daß die Stellung des fungirenden Priesters davon abhing, ob die Kirche orientirt war oder nicht, der Altar also in O. oder in W. stand: im ersteren Falle stand der Priester auf der der Gemeinde zugewendeten Seite des Altars (*ad spectus altaris*), von dieser selbst abgewendet, im anderen Falle hinter dem Altar, mit dem Gesicht nach der Gemeinde. Die Sitte, mit nach O. gewendetem Gesicht zu beten, soll entschieden haben. Später wurde der Altar an das Ende des Chors, beziehentlich in die Chornische, gestellt, und seit die Orientirung der Kirchen allgemeine Sitte geworden, steht der Hauptaltar vorschriftsmäßig in O. In den doppelchbrigen Kathedralen ist in W. ein zweiter. Dieser Haupt-, Hoch-



der Frontaltar (*altare majus, summum, principale*, auch wohl *capitaneum, cardinale*, franz. *maitre autel*) steht nach allen Seiten frei, um mehrere Stufen (*gradus*) erhöht, und ist stets dem Titelheiligen der Kirche gewidmet, was durch Bild oder Inschrift deutlich bezeichnet seyn soll. Die Neben-, Seiten-, Botiv- oder Meßaltäre (*altaria minora*), nur um eine Stufe erhöht, stehen an den Wänden und Pfeilern der Kirche, gewöhnlich an einer Seite mit dem Mauerwerk verbunden, ebenfalls mit der Front nach W. In den meisten größeren Kirchen, insbesondere in den Stifts- und Klosterkirchen, wo der Chor für besondere Zwecke reservirt, auch wohl durch die erhöhte Scheidewand des Vestibulums (Vestibulums) abgesperrt und den Laien der Blick auf den Hochaltar ganz entzogen war, nimmt unter den Nebenaltären der unter dem Scheidebogen zwischen Chor und Schiff errichtete, regelmäßig dem heiligen Kreuze gewidmete Laienaltar (*altare s. crucis, altare laicorum*) eine besondere Stelle ein. Ueber ihm stand oder hing sonst regelmäßig ein kolossales, aus Holz geschnitztes Crucifix, das Triumphkreuz (*crux triumphalis*), mit den Statuen der Maria und des Johannes zu Seiten.

Eine besondere Art der Altäre sind die Tragaltäre (*altaria gestatoria, portabilia, motoria, viatica, itineraria, a. viae, tabulae itinerariae*). Man denkt dabei aber nicht sowohl an die alten hölzernen Altäre, welche in den Zeiten der Verfolgung leicht entfernt werden konnten, sondern an die später zu dem Zwecke von Reisen benutzten Altäre oder richtiger Altarplatten. Constantin führte auf seinen Feldzügen einen solchen tragbaren Altar mit sich, die deutschen Missionäre bedienten sich solcher Altäre auf ihren Reisen, und der des heil. Willibald wird noch in Trier aufbewahrt. Auf einem nicht consecrirten Altar darf nicht Messe gelesen werden, und daher bedienen sich in Folge päpstlicher Privilegien seit dem 7. Jahrhundert fürstliche Personen und hohe Geistliche, Missionäre und die Aebte einiger Mönchsorden auf Reisen geweihter Altarplatten, welche aus einem meist kostbaren, in Holz oder Metall oft sehr kunstreich gefassten Steine (unter welchem, oder auch in den vier Ecken der Umrahmung, Reliquien eingeschlossen sind), bestehen und für die Hostie und einen kleinen Keisefelch Platz bieten. Bei größeren Reliquien hat der Tragaltar die Gestalt eines Sarkophagartigen Kästchens, das ebenfalls reich und kunstvoll verziert ist. Auch gehören dazu öfters kleine Aufsätze, in Form der Flügelaltäre von Elfenbein, edlem Metall u. s. w. (Vergl. darüber besonders Kaiser, J. B., *diss. hist.-eccl. de altaribus portatilibus*. Jonae 1695. — Darcel, Alf., *les autels portatifs*, in den *Annal. archeol.* par Didron 16, 77—89.)

IV. Altartücher. Von den oben erwähnten *vestimentis altaris* verschieden sind die liturgisch gebotenen feinen Leintücher (*linteamina, mappae*), deren mehrere übereinander gelegt wurden. Die Unterdecke heißt bei den Griechen τὸ κατὰ σάρακα, bei den Römern *tobale*; *pallae* sind die, nur bei der Sakramentsfeier verwendeten, mit den heiligen Elementen unmittelbar in Berührung kommenden und die *palla corporalis, corporale* (ἐὐλητόν), welche man über den Leib des Herrn breitete (*opertorium corporis Christi*) sollte das Tuch versinnlichen, in welches der Leichnam des Herrn geschlagen wurde. Die *pallae* sind rein leinene Tücher, die anderen haben Stickereien und farbige Streifen (*ambriae*). Als Ueber- und Schutzdecken (Besperltücher) dienen größere Tücher und Teppiche (*stragula, paludamenta altaris*). Dermalen gebraucht man ein Corporale von kleinerem Umfang und versteht unter *palla* ausschließlich die auch kleinere Kelchbedeckung.

V. Altargeräthe. Das wichtigste ist die Pyxis, das Gefäß zur Aufbewahrung der Eucharistie. (S. darüber den Art. „Tabernakel“). Der Kelch mit der Patena kommt nicht in Betracht, da diese nur während der Sakramentsfeier auf dem Altar standen. Dagegen wurde frühzeitig schon das Kreuz als ein wesentliches Requisit des Altars betrachtet. Man malte es bereits an die Wand des Arcosoliums, bekrönte das Ciborium mit einem massiv goldenen oder aus Goldblech gefertigten, auch wohl Parafeln vom Kreuze Christi umschließenden Kreuze, oder ließ es von dem Ciborium

herab schwebend über dem Altar hängen, stellte es später auf das *retabulum* und zuletzt auf die *mensa* selbst, denn lange galt es als Regel, was Leo IV. verordnete und das Concil von Rheims in der Mitte des 9. Jahrhunderts bestätigte: *Super altare nihil ponatur nisi capsula et Reliquiae Sanctorum aut forte quatuor Evangelia et buxida cum corpore Domini ad viaticum infirmorum*. Aus dem verschiedensten Material und oft sehr kunstreich gefertigt war das Kreuz, wie sehr auch Kreuzer dagegen deklamirt, in der älteren Zeit erwiesenermaßen eben nur ein Kreuz, ohne den Körper des Erlösers. Erst seit der karolingischen Zeit sind Crucifixe nachgewiesen (s. d. Art.). Die griechische Kirche, welche allenthalben die Skulpturen vermeidet, hat auch auf dem Kreuz nur das gemalte Bild des Erlösers, und das Kreuz steht nicht, sondern liegt auf dem Altar. — Lampen und Leuchter hatte man von Alters her in den Kirchen von verschiedener Art und unter verschiedenen Namen und zündete dieselben an den Gräbern der Märtyrer und bei der Abendmahlsfeier an, wie Hieronymus gegen Vigilantius sagt, *non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum*; aber in der früheren Zeit standen sie niemals auf der *mensa*, sondern hingen entweder als Hängelampen und Kronleuchter (*coronae*) darüber, oder standen auf großen, säulenartigen Standleuchtern (*candelabra*, *cereostati*) daneben, oder man hatte dafür eine besondere Vorrichtung, um eine ganze Reihe von Kerzen aufzustellen, *pergulae*, *Spaliere*, (*horciae*), *Eggen* und *rastella*, *Rechen* genannt. Eigentliche Altarleuchter, immer paarweis aufgestellt, sind erst vom 12. Jahrhundert an nachgewiesen, seit dem 13. Jahrh. aber allgemein eingeführt. Sie waren meist niedrig und man kennt nur ein Paar von  $2\frac{1}{2}$  Fuß Höhe. — Etwas Weiteres wurde im Mittelalter nie auf den Altar gebracht, auch Blumenschmuck nicht. Die conventionellen Blumenvasen sind eine Erfindung der neueren Zeit.

VI. Der Altar in der evangelischen Kirche. Die Reformation nahm an der Mehrheit der Altäre gerechten Anstoß und beseitigte mit den Winkelmessen die Nebenaltäre. Die Verordnungen der lutherischen Kirchenordnungen gehen dahin: „Alle Altäre, die nur zum Heiligendienste und Messelesen errichtet und gebraucht sind, sollen herausgeschafft werden und nur ein einziger zur Handlung des heil. Abendmahls, Verrichtung der Gebete und anderer heil. Handlungen verbleiben. Denn ein Leib ist es, dessen Glieder wir sind, so soll es auch nur ein Tisch seyn, an dem wir seinen Leib und sein Blut zu uns nehmen. Deshalb haben auch die Christen der ersten Zeit nur einen Altar gehabt. Wenn aber die Kirche so groß wäre, daß die Gemeinde die Gebete und Vorlesungen beim gewöhnlichen Gottesdienste von ihm aus nicht verstehen könnte, so mag unter der Kanzel ein Pult oder Tisch zu dem Zweck angebracht werden, aber kein Altar, damit nicht eine Mehrzahl von Altären entstehe. An diesem Pult oder Tisch soll aber auch nichts anders verhandelt werden, als nur das Morgengebet und die biblische Vorlesung beim Gottesdienste.“ Darnach hat sich denn auch die Einrichtung in den lutherischen Kirchen gestaltet. An einigen Orten, z. B. in St. Lorenz in Nürnberg, sind sogar die Seitenaltäre verblieben, aber freilich nur als monumentaler Schmuck. In der reformirten Kirche verfuhr man auch hierin radicaler. „Man brach“, erzählt Bullinger, „in Zürich alle Sakramentshäkelin und Altär in Grund ab und vermüert die Lücken.“ Im Frauenmünster wurde auch der Hauptaltar abgebrochen und eine Kanzel daraus gebaut. Diesem Beispiele folgte man anderwärts. Die Bremer Kirchenordnung sagt: „Nachdem wir Christen im N. T. eigentlich zu reden weder Altar noch Opfer haben — — — so sind bisher an etlichen Orten durch Bevelch der Obrigkeit solche gar abgöttische Altar hinweggethan und werden an derselben Statt bequeme Tische, so mit einem Tuch bedeckt, in der Kirchen stets gelassen und zur Communion gebraucht. An etlichen Orten sind die steinernen Altäre auch den Tischen gleich gemacht worden.“ In Holland und Schottland ging man noch einen Schritt weiter und setzte bloß an den Communiontagen Abendmahlstische auf.

Den Altar selbst ließ man in der lutherischen Kirche fast ganz wie er war, nur



es natürlich mit dem canon missae auch das Tabernakel weichen mußte. Luther sprach 1526 in seiner deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes, wo er Kirche, Messgewand, Altar und Lichter möchten noch bleiben, „bis sie alle werden oder uns gefällt zu ändern“ den Wunsch aus: „Aber in der rechten Messe unter eitel Christen müßte der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volk lehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan hat“<sup>\*)</sup>; aber er bestand auf dergleichen Dingen nicht, und nur der eiserne Amsdorf setzte eine solche Einrichtung der Altäre in Thüringen durch. Unverträglich damit war ja auch ein anderweitiger und späterer Vorschlag Luther's (Werke, Leipz. II. VI. 483 b.), daß man auf die „Altartafeln“ das Abendmahl möge malen lassen u., der vielfache Nachachtung fand; wo man daher nicht die alten Altaraufsätze (selbst die Heiligenschreine) beibehielt, errichtete man vielfach neue, auch wohl in gewaltigen Dimensionen, geziert mit verschiedenem, oft recht bedeutsamen Silberwerk, aber freilich meist auch in dem Ungeschmack, welcher die römische Kirche und die ganze damalige Zeit beherrschte. Seit dem vorigen Jahrhundert ist die Gewohnheit sehr eingerissen, hinter oder über den Altar, am liebsten in die Altarwand hinein die Kanzel zu bauen; man erkennt aber jetzt bereits wieder mehr und mehr, daß diese auf einer falschen Ansicht über das Verhältniß von Predig und Sakrament beruhende, den Organismus des Kirchengebäudes zerstörende Einrichtung liturgisch sich durchaus nicht rechtfertigen läßt, und vertheidigt dieselbe meist nur noch mit Gründen der Zweckmäßigkeit, namentlich der Akustik, die aber meist eben so unhaltbar sind. So dürfte man sich wohl auch jetzt so ziemlich allgemein in der Ansicht einigen, daß der Altar nächst der Sakramentsfeier nur für das liturgische Gebet und die mit Segenspendung verbundenen liturgischen Handlungen der Absolution, Confirmation, Eupulation, Ordination bestimmt ist, daß dagegen Reden, insoweit sie nicht Theile der genannten Handlungen sind, nicht vor den Altar gehören, und daß selbst die biblischen Lesungen besser am Pult, näher bei der versammelten Gemeinde erfolgen. Damit und überhaupt mit den sich mehr und mehr geltend machenden Grundsätzen eines gegliederten Kirchenbaues hängt zusammen, daß man zunächst dem Altar, überhaupt auf dem Altarplatze Kirchenstühle zu errichten für unpassend erachtet. (Vergl. das Regulativ für evangel. Kirchenbau, aufgestellt von der Eisenacher Konferenz im Jahre 1861). — In den meisten Kirchen hat man zu beiden Seiten des Podestes Schranken, über welche das Sakrament gereicht wird, während man in der katholischen Kirche über die Chorschranken spendet, was auch in der lutherischen Kirche Pommerns noch Brauch seyn soll. Leuchter und Crucifixe, von den Reformirten verworfen, finden sich in vielen lutherischen Kirchen.

Litteratur: Thiers, J. B., les principaux autels des églises. Par. 1688. — Voigt, Gth., Thysiasierologia, s. de altaribus veterum Christianorum. Hamb. 1709. — Winterim, A. J., Denkwürdigkeiten u. Mainz 1827. Bd. 4. Th. 1. S. 94 ff. — Paib, Fr., und Schwarz, Fr. Jos., Studien über die Geschichte des christlichen Altars. Stuttg. 1857. — Kreuser, J., der christliche Kirchenbau. Regensb. 1860. I, 93 ff. — Otte, Heinr., Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters. 4. Aufl. Leipz. 1863. S. 95 ff. — Vergl. einen Artikel des Verf.: „Der Altar in der Evang. Kirche“, in der Evangel. Kirchenzeitung f. 1861 Nr. 62 ff. Meurer.

**Alt-Kunststädter Convention.** Der westfälische Friede hatte den Evangelischen in Schlesien nur ein beschränktes Religionsexercitium zugestanden (m. s. den Art. Bd. XVIII. S. 23); wegen Bewilligung größerer Freiheiten wurde aber Schweden

<sup>\*)</sup> Dieß ist ein vollkommen richtiger Grundsatz, von welchem Luther nicht hätte abgehen sollen; denn er paßt allein zum evangelischen Gottesdienste, während die Sitte, nach welcher der Lehrende der Gemeinde den Rücken kehrt, eigentlich bloß zum katholischen Gottesdienste paßt und wo sie in evangelischen Kirchen noch besteht oder wieder eingeführt wird (s. Bd. VIII, 438 Anmerk.) nur durch künstliche Deutungen gerechtfertigt werden kann. Ann. d. Red.



und den evangelischen Ständen für die Zukunft das Recht freundschaftlicher Intercession zugestanden. Nur zu bald fand sich Veranlassung, nicht nur von dieser Befugniß Gebrauch zu machen, sondern vielmehr darauf zu dringen, daß wenigstens die im Frieden den Evangelischen zugesicherten Rechte denselben gewährt würden. Schon am 19. December 1652 erließ nämlich der Kaiser ein Edikt, daß den Evangelischen in allen unmittelbaren Fürstenthümern die Kirchen genommen und ihre Geistlichen aus dem Lande vertrieben werden sollten (s. Worbs, die Rechte der evangel. Gemeinden in Schlessien. Sorau 1825. S. 86 f.). Alle Bemühungen, die Rücknahme dieser Verordnung herbeizuführen, blieben ohne Erfolg, und eine sogenannte Reductionscommission zog 1653 und 1654 in den Fürstenthümern Breslau, Schweidnitz, Jauer, Glogau, Sagan u. a. m. sämtliche Kirchen ein (s. Worbs a. a. O.; H. Wuttke, Friedrich's des Großen Besitzergreifung von Schlessien. Leipz. 1842. Bd. II. S. 173 ff.). Hierauf folgte die Erschwerung, ja das Verbot des Besuchs auswärtiger Kirchen, nicht minder des häuslichen Gottesdienstes, endlich selbst der förmliche Zwang zum Uebertritte zur römisch-katholischen Kirche. Der westfälische Friede hatte den Evangelischen zugestanden, auf eigene Kosten bei Schweidnitz, Jauer und Glogau drei Kirchen erbauen zu dürfen. Die Ausführung war erst nach einer besonders erkauften Concession gestattet worden, und nunmehr wurde die Wirksamkeit derselben gleichfalls gehemmt. In Liegnitz, Brieg und Wohlau behauptete sich der evangelische Cultus unter eigenen evangelischen Fürsten bis zum Jahre 1675. Nach dem Tode des Herzogs Georg Wilhelm, mit welchem das alte piastische Geschlecht erlosch, fielen diese Gebiete aber an den Kaiser, welcher im Widerspruche mit der am 15. Juli 1676 den Ständen ertheilten feierlichen Versicherung, sie bei ihrer freien Religionsübung zu belassen, von seinem sogenannten Reformationsrechte Gebrauch machte, die seinem Patronat unterliegenden evangel. Kirchen mit römisch-katholischen Priestern besetzte und auch anderweitig den römischen Cultus in die Stelle des evangelischen setzte. Die Absicht, den Protestantismus in Schlessien vollständig auszurotten, war unverkennbar vorhanden, und nur durch außerordentliche Mittel konnte Oesterreich genöthigt werden, von diesem Plane Abstand zu nehmen; denn die von Zeit zu Zeit erhobenen Beschwerden und die aus Anlaß derselben von Sachsen, Brandenburg, Schweden u. A. dem Kaiser gemachten Vorstellungen hatten keinen anderen Erfolg, als daß den kaiserlichen Beamten größere Vorsicht empfohlen wurde (m. s. die darüber ergangenen Schriftstücke im Theatrum Europaeum. Tom. VII.; Pfanner, hist. comitiorum a 1652 sq.; Londorp, acta publica (ed. 1709). T. II. Fol. 804 sqq.; u. a., nachgewiesen von B. G. Struve, ausführliche Historie der Religionsbeschwerden zwischen den Römisch-Katholischen und Evangelischen im Deutschen Reich Th. II. (Leipzig 1722). S. 23. 90. Damit verb. die Schriftstücke aus dem Jahre 1690 in Lohmann, Acta pacis). Wirkliche Hilfe kam erst von Schweden.

Bei Gelegenheit des Krieges zwischen Karl VII. von Schweden und August II. von Sachsen über die polnische Königswahl war Karl mit einem Heere von 20,000 Mann nach Sachsen gezogen und hatte im J. 1706 sein Hauptquartier zu Alt-Ranstädt, einem Dorfe in der Nähe von Leipzig, aufgeschlagen. Hier schloß er zuvörderst mit August am 24. September einen Frieden (publicirt am 26. November dess. J.), durch welchen er unter andern den Evangelischen in Sachsen die nöthigen Garantien für die Fortdauer ihrer Religionsfreiheiten erwirkte. Der Grund zur Besorgniß lag in dem 1697 erfolgten Uebertritt August's zur römisch-katholischen Kirche. Auf dem Wege nach Sachsen war Karl auch durch Schlessien gekommen und hatte sich persönlich von der traurigen Lage überzeugt, in welcher sich die Evangelischen in diesem Lande befanden, und sofort auf die ihm dringend an's Herz gelegte Bitte den Entschluß gefaßt, dieselben von dem rechtswidrigen Drucke der Oesterreicher zu befreien. Die schwierige Lage, in welcher der Kaiser damals war, indem außer den Unruhen in Ungarn und Schlessien, die Franzosen, mit denen noch wegen der spanischen Succession der Krieg geführt wurde, immer weiter vordrangen und die Besorgniß entstand, daß die Schweden mit ihnen sich

einigen würden, machte Oesterreich nachgebend, zumal da Karl mit König Friedrich I. von Preußen, sowie mit England und den Generalstaaten sich verbanden, um ihren Glaubensgenossen die verkümmerte Religionsfreiheit auf's Neue sicher zu stellen. Demnach gab zu Alt-Ranstädt im Namen des Kaisers Graf Johann Wenzel am 11. (22.) August 1707 auf Grund vorangegangener Verabredung in 11 Punkten eine Zusicherung, welche bereits unterm 6. Sept. vom Kaiser dem Oberamt in Schlesien zugesertigt wurde. Nach dieser Alt-Ranstädter Convention sollte das freie Religionsexercitium, welches den schlesischen Fürsten, Grafen, Freiherren, Adeligen und ihren Unterthanen, wie den der Augsburgischen Confession zugethanen Städten, Vorstädten und Dörfern im Osnabrückischen Frieden bewilligt worden, nicht nur ungehindert und ungekränkt verbleiben, sondern auch das, was wider den wahren Sinn dieses Friedens verändert worden, wieder gebessert werden. 1) Die Kirchen und Schulen in den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg, Münsterberg und Oels, wie in der Stadt Breslau und den übrigen Städten, Vorstädten und Dörfern, welche nach dem westfälischen Frieden weggenommen worden, sollen mit allen dazu gehörigen Rechten und Gütern spätestens in sechs Monaten zurückgegeben werden. (Die Evangelischen erhielten darnach 118 Kirchen zurück). 2) Den Gemeinden, welche bei Schweidnitz, Jauer und Glogau Kirchen haben, wird nicht nur gestattet, so viel Geistliche anzustellen, als sie zu ihrem Gottesdienste brauchen, sondern auch bei den Kirchen Schulen zu errichten. 3) Da wo der öffentliche Gottesdienst nicht frei steht (*ubi publicus August. Religionis usus interdictus est*), darf Jeder seinen Hausgottesdienst unversehrt verrichten, auch die Kinder in auswärtigen Schulen seiner Religion oder durch eigene Lehrer zu Hause unterrichten lassen. Kein Angehöriger des Augsburg. Bekenntnisses in Schlesien soll gezwungen werden, dem katholischen Gottesdienste beizuwohnen, ihre Schulen zu besuchen oder katholisch zu werden, auch nicht sich der katholischen Pfarrer zu seinen gottesdienstlichen Handlungen zu bedienen, sondern ihm soll freistehen, dazu sich in die Nachbarschaft in und außerhalb Schlesiens zu begeben, jedoch dem Pfarrer des Orts die hergebrachten Leistungen zu entrichten verpflichtet seyn. Geistliche der Augsburg. Conf. dürfen auch ihre unter katholischer Gerichtsbarkeit lebenden Glaubensgenossen frei besuchen. 4) Die Katholiken, welche in Pfarreien der Augsburg. Confession wohnen, haben dem Pfarrer der Augsburg. Conf. die Zehnten und Stolgebühren zu entrichten. 5) Mündeln und Waisen von Eltern der Augsburgischen Confession sollen keine Vormünder verschiedener Religion aufgedrungen noch weniger sollen Unmündige den Klöstern zur Erziehung überliefert werden. 5) In Religionsangelegenheiten sollen die Landeshauptleute oder Unterrichter nicht exequiren, bevor der in Anspruch Genommene dem Oberamte oder dem Kaiser selbst die Sache vorgetragen und eine Entscheidung daselbst erhalten hat. Zu dem Behufe dürfen die Augsburg. Confessionsverwandten sich besondere Bevollmächtigte am kaiserlichen Hofe halten. 7) Ehe- und andere Religionsfachen sollen entweder gar nicht vor das katholische Consistorium gezogen oder nach den Grundsätzen der Augsburg. Confession beurtheilt werden (*secundum canones in August. Religione receptos*). Wo die Augsburg. Confessionsverwandten zur Zeit des westfälischen Friedens eigene Consistorien besaßen, sind dieselben herzustellen, doch steht von ihren Entscheidungen die Appellation an den Kaiser frei. 8) Es sollen keine Kirchen und Schulen in ganz Schlesien, wo das Augsburgische Bekenntniß besteht, auch wenn sie der Collation des Kaisers oder dem Patriarchen von Katholiken untergeben sind, weggenommen werden. 9) Augsburg. Confessionsverwandte, insofern sie dazu tauglich sind, sollen nicht von öffentlichen Aemtern ausgeschlossen und ihnen unbenommen seyn, ihre Güter zu verkaufen und außer Landes zu ziehen. 10) Der Kaiser lehnt nicht ab, daß der König von Schweden und andere Fürsten und Stände der Augsburg. Confession um größere Religionsfreiheiten der Schlesier intercediren und intercediren, dem westfälischen Frieden gemäß. 11) Der Kaiser wird in üblicher Weise befehlen, daß diese Vereinbarung zur bestimmten Zeit vollzogen und alle Artikel gewissenhaft beobachtet werden. Er legt jetzt und für immer denselben die



Kraft eines Gesetzes bei, welches durch entgegengesetzte Restripte und Mandate nicht abgeschwächt werden soll. Endlich genehmigt er, daß ein schwedischer Minister der Vollziehung beizuhelfen und ihm Alles, was in dieser Sache geschieht, mitgetheilt werde.

Unterm 1. Sept. 1707 folgten dieser Convention noch vier andere Artikel, durch welche der Kaiser die Bestätigung des Vertrags aussprach, nach welchem der Bischofsstuhl von Lübeck dem Hause Holstein-Gottorp zugehören solle, wie auch das Erstgeburtsrecht im Hause Holstein anerkannte. Dagegen gab Karl XII., der bereits Alt-Königsstadt verlassen hatte, am 1. Sept. aus seinem Hauptquartier Wollowitz die Versicherung, daß er am westfälischen Frieden als einem ewigen Gesetze festhalten, mit dem Kaiser aufrichtige Freundschaft pflegen und alle übrigen Forderungen fallen lassen werde.

Ohne auf die Protestation des Papstes vom 10. Septbr. 1707 gegen die Convention weitere Rücksicht zu nehmen, trat nunmehr eine Commission zur Vollziehung des Vertrags in Breslau zusammen, bei welcher schwedischer Seits der Minister von Strahlenheim die evangelischen Interessen vertrat. Dabei ergaben sich manche Schwierigkeiten, indem schon im ersten Artikel der Convention Wohlau übergangen war, sowie daß auch außer Breslau die übrigen Städte genannt waren, deren Kirchen restituirt werden sollten, während doch wieder im Artikel 3. von den Distrikten die Rede ist, welche nicht ein öffentliches Exercitium besitzen. Auch war der von Strahlenheim am 8. Februar 1708 gestellte Antrag auf die Herstellung der Rechte der Reformirten besonders bedenklich. Derselbe wurde abgelehnt, wegen der übrigen Punkte gelang jedoch endlich die Einigung in dem Executionsrecess vom 8. Februar 1709 in 16 Artikeln. Darin wurde den drei Friedenskirchen (Art. 2. der Convention) das Recht der Thürme und Glocken zugestanden, für gemischte Ehen der Abschluß von Verträgen über Erziehung der Kinder erlaubt, die Selbstständigkeit früherer Filialkirchen anerkannt; auch wurde der Aufbau von noch sechs neuen Gnadenkirchen den Evangelischen bewilligt, bei Sagan, Freistadt, Hirschberg, Landshut, Militsch und Pleß, jedoch ohne Parochialrechte, wofür aber dem Kaiser über 300,000 Reichsgulden gezahlt werden mußten.

Die Alt-Königsstädter Convention ist seitdem im Ganzen festgehalten worden, und Verletzungen, welche dagegen hin und wider vorkamen, wurden aufgehoben, die Beschränkungen, welchen die Evangelischen noch immer unterlagen, nahmen aber erst seit der Vereinigung Schlesiens mit Preußen ein Ende.

Die Convention und der Executionsrecess sind oft gedruckt, zuletzt bei W o r b s a. a. O. S. 333 f. und bei K u z m á n y, Urkundenbuch zum evangel.-österreichischen Kirchenrecht (Wien 1856). S. 67 ff. Die vollständigsten literarischen Nachweisungen über das gesammte Material gibt W a l t h e r, Silesia diplomatica. Tom. I. Berl. 1742 4° S. 100 f.

H. F. Jacobson.

**Ammon**, Christoph Friedrich von, einer der fruchtbarsten theologischen Schriftsteller, ein Theologe von wenn nicht tieferem, doch weitgreifendem Einflusse.

Christ. Friedr. v. Ammon (seit Erneuerung seines alten Familienadels im Jahre 1825) am 16. Januar 1766 in Baireuth geboren, studirte in Erlangen, seit 1789 Prof. extraord. daselbst in der philosophischen Fakultät, seit 1790 extraord. in der theologischen und seit 1792 vierter ordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger. Im J. 1794 folgt er einem Rufe nach Göttingen als Professor, erster Universitätsprediger und Dirigent des theologischen Seminars, seit 1803 auch Consistorialrath, geht jedoch im folgenden Jahre (1804) in die gleiche Stellung nach Erlangen zurück und wird von dort 1813 zum Nachfolger Reinhard's. nach Dresden als Oberhofprediger und Oberconsistorialrath (später als Vicepräsident des Landesconsistoriums) berufen. Nach 36jährigem Wirken in dieser einflußreichen Stellung mit ungeschwächter Kraft legt er 1849 seine Aemter nieder, um die übrige Zeit seines Alters zurückgezogen von öffentlicher Thätigkeit zuzubringen, wird aber schon am 21. Mai dess. Jahres in dem hohen Alter von 84 Jahren von seiner irdischen Laufbahn abberufen.

Es war ein vielseitig gebildeter, classischer Geist von tüchtiger philologischer Vor-



bildung, von ausgebreiteter Vektüre in klassischer, orientalischer, rabbinischer und theologischer, namentlich auch in französischer Literatur, in der wissenschaftlichen Theologie durch seine Leistungen im Fache der biblischen Theologie, der Dogmatik und Sittenlehre, auch der praktischen Theologie, berühmt, als Landtagsabgeordneter und Vicepräsident des Consistoriums von bedeutender Autorität in Angelegenheiten des Kirchenregiments, als Kanzelredner allgemein bewundert und durch seine zahlreichen Schriften und theologischen Journale von weitgreifendem Einfluß auf die theologische Welt. Epochenmachend ist zwar keine seiner literarischen Leistungen, ein Zeugniß von Talent und Beweglichkeit des Geistes aber die meisten. In abnehmendem Maaße gilt dieses von den späteren, worin vielfach eine gewisse oberflächliche Suada an die Stelle gründlicher Forschung tritt, am meisten dagegen von seiner „biblischen Theologie“, 1. Aufl. 1792. 2. Aufl. 1801.

Der Begriff der biblischen Theologie geht hier zwar nicht über den einer „Materialiensammlung für die Dogmatik“ hinaus, einer Zusammenstellung von dicta probantia, wie sie namentlich seit Zachariä gegeben worden. Aber zum erstenmal werden dieselben auf Grund historisch-kritischer gelehrter Forschung mit Consequenz unter rationalistischen Gesichtspunkt gestellt. Für den historisch-kritischen Rationalismus war diese biblische Theologie ein grundlegendes Werk. Durch historisch richtige Fassung des biblischen Begriffs der Offenbarung wird nach dem Verfasser der Theologe von selbst zur rationalen Prüfung des Schriftinhalts hingeführt. Worin nämlich besteht diese Offenbarung bei den biblischen Schriftstellern und bei Christo selbst? „Durch seine Talente und durch seine Lage wird jedem Menschen gewiß, daß er gerade diesen und keinen anderen Beruf habe. Man denke sich nun den Mann von freiem moralischen Bewußtsein, also den Mann von festem Glauben an Gott und seine Pflicht; man versetze ihn in eine Lage, wo er sich von Predigern des Irrthums und der Unsitlichkeit umgeben sieht; je größer die Hindernisse sind, die sich seinen Bemühungen widersetzen, desto unwiderstehlicher wird für ihn der Drang der Pflicht werden; seine Reflexion wird gebunden, daß es Gottes Wille sey, die Wahrheit zu verkündigen und den Aberglauben zu entwaffnen. So wird er moralisch gewiß, daß Gott ihn sendet und daß seine Erkenntniß göttlicher Wahrheiten untrüglich ist. — Aus eigenem Nachdenken und aus eigenem moralischen Bewußtsein, aus einem freien, alle Fesseln der Willkür (Autorität?) abwerfenden Geiste gingen ihre Offenbarungen hervor; wie könnten wir in einer reinen Theologie der Bibel ihre Verdienste besser ehren, als wenn wir von derselben Geistesfreiheit Gebrauch machen“ (bibl. Theologie I. S. 16.). Das Kriterium dieser prüfenden Vernunft war nichts Anderes, als der gesunde Menschenverstand, doch vielfach unterstützt durch Hinweisungen auf die Kantische Philosophie. Nach dieser Kritik ist nun das Inspirationsdogma der Schrift nichts Anderes, als „eine jüdische Schallidee“ (!). Die Wunder und Weissagungen im A. und N. Testament werden durch kritische und historische Untersuchungen als unhaltbar erwiesen, wobei indeß, statt von den damals schon an's Licht getretenen Paulus'schen Wundererklärungen Gebrauch zu machen, der Verfasser, wo andere Auskünfte fehlen, lieber zu eigenen Conjecturen die Zuflucht nimmt, wie wenn es bei der Erzählung vom Stater heißt: „Wie wenn die ganze Stelle nur gnomisch zu fassen wäre und eine Pointe enthielte, die dem galiläischen Fischer sehr verständlich war, die wir aber in der vielleicht unrichtigen Uebersetzung nicht weiter entdecken und auffinden können?“ Nur bei der Auferstehung Jesu geht der Verfasser mit der Sprache nicht rein heraus; nachdem er die Gründe der Gegner für den Scheintod angeführt, heißt es nur: „Wir halten uns billig an das *ἔκρημα* der Evangelisten, ohne auf Bestimmungen einzugehen, die der Natur der Sache nach nur hypothetisch bleiben müssen.“ Das ihm später öfter vorgeworfene „Verfälschspielchen“ mit seinen Lesern tritt schon hier ein, indem der Leser mit dem Helldunkel dieser Phrase abgefunden, eine Bestreitung aber der ausführlich aufgeführten und starken Gründe für den Scheintod auch nicht einmal versucht wird. Nur noch das Resultat

über die Gotteßsohnschaft Christi erwähnen wir zur theologischen Charakteristik dieses Werkes. Gottes Sohn, das ist „der einzige moralische Messias“. „Mit dieser moralischen Gotteßwürde setzt Jesus in einigen Stellen gewisse übermenschliche Prädikate in Verbindung, die man später als Eigenschaften Gottes betrachtete und die auch in der That auf eine außerordentliche Geisteswürde hindeuten, ob sie schon absichtlich in eine geheimnißvolle allegorische Dunkelheit eingehüllt zu sehn scheinen.“ Bei alledem versichert nun der Verfasser in der Vorrede zur ersten Auflage, „daß er weit entfernt sey, der Unverbrüchlichkeit der in so vieler Rücksicht ehrwürdigen symbolischen Bücher, die sich bis auf unsere Zeiten als Lehrvorschriften erhalten haben, zu nahe zu treten!“

Im Jahre 1803 erschien in Göttingen des Verfassers „Summa theologica“, als Lehrbuch weit verbreitet, im J. 1808 die zweite, 1816 die dritte und 1830 die vierte Auflage desselben. Ein Compendium von sehr geringem Umfange in der ersten Auflage, wuchs dasselbe je mehr und mehr in den folgenden und erlitt Veränderungen, welche mit dem positiver werdenden Geiste der Zeit im Verhältniß stehen. Bei der compendiarischen Beschaffenheit dieses Handbuchs dürfen auf Gründlichkeit keine höheren Ansprüche gemacht werden. Desto mehr Beachtung erfordert in der theologischen Entwicklung des Mannes die zunehmende retrograde Bewegung zur kirchlichen Orthodorie. Dieselbe beginnt mit dem Eintritt in seine Oberhofpredigerstelle in Dresden, wo damals Minister Einsiedel — wie mancher andere sächsische Staatsmann besonders durch den Einfluß der Brüdergemeinde für das Evangelium gewonnen — dem kirchlichen Glauben bei den sächsischen Theologen wieder Eingang zu verschaffen suchte. In der Vorrede nun zu dem früher in Verbindung mit Hahnlein und Paulus, jetzt selbstständig von Ammon herausgegebenen „Kritischen Journal der neuesten theologischen Literatur“, 1813, sagt uns der Herausgeber, „daß ein fortgesetztes Studium ihm Veranlassung gegeben, die Wissenschaft im Stillen zu bauen und frühere Arbeiten zu verbessern.“ — „Die Versuchung der Theologie auf kurze Zeit und für eine kleine Lesewelt ein neues Modegewand überzuwerfen, hat nun jeden Reiz für mich verloren.“ Wer hätte nun nicht nach dieser Aeußerung erwarten sollen, sofort einen Ammon posterior an der Stelle des prior auftreten zu sehen. Doch war dieß keineswegs der Fall, und so war die Ueberraschung allgemein, als dem im Jahre 1817 bei dem Erscheinen seiner „Theses“ von allen Seiten angefochtenen Claus Harms, in dem sächsischen Oberhofprediger, dem Vorkämpfer einer aufgeklärten Theologie, dem entschiedenen Gegner alles Mysticismus und Obscurantismus ein begeisterter Sachwalter zu Hülfe kommt in der Broschüre: „Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit.“ Die an der Gränzscheide des 18. und 19. Jahrhunderts von Reinhard gehaltene Reformationspredigt, „Wie sehr die evangelische Kirche Ursache habe, nicht zu vergessen, daß sie auf den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben begründet sey“, hatte ihrer Zeit keine größere und doch eine weniger berechtigte Ueberraschung hervorgerufen. Unter den Vielen, welche dieser Ueberraschung einen öffentlichen Ausdruck gaben, befand sich auch Schleiermacher. Von ihm ging die bekannte „Zuschrift an den Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der Harms'schen Sätze“ aus — auf die „bittere Arznei“ eine in der That fast allzu bittere Pille. Die Frage, welche Schleiermacher hier seine Freunde — denn ihnen überträgt er dieses Geschäft — verhandeln läßt, ist die, ob wohl anzunehmen, daß Herrn Ammon erst durch diese Thesen sein rationalistisches Gewissen geweckt worden, oder ob, was doch viel glaublicher, der Mann schon längst in sich zu gehen angefangen und man nur auf den allmäligen Fortschritt, wie er in seinen verschiedenen Ausgaben mehr und mehr eingelenkt, nicht aufmerksam geworden sey, immer aber — das ist die Ansicht der Freunde, würden sich die Rationalisten von dieser bitteren Arznei bald erholen, wenn sie nur darauf achteten, wie doch, wenn auch das rechte Auge des Vorkämpfers ihnen etliche zornige Blicke zuwende, das linke ihnen vielfach gar freundlich zulächelte, wie wenn auch die neue Summa so manche ihnen gün-



fügere Stelle fortgelassen, sie doch dafür Sorge getragen, daß ihnen an anderen eine freundliche Entschädigung geboten werde. „So lavirt das Schiffchen, so gleitet der Wal!“ Dieß das Résumé dieser Verhandlungen. Wer hätte nicht erwartet, auf diese ehrenrührige Forderung den Dresdner Kirchenfürsten sich mit sittlicher Entrüstung in voller theologischer Rüstung stellen zu sehen, statt dessen erscheint unverweilt in einer kurzen Entgegnung auf dem Kampfplatz in bester Laune der coulante Hofmann, um nach leichtem Wortgeplänkel — die von dem Berliner Gegner gar nicht begehrte „Hand zur Versöhnung darzubieten!“ Das Klügste allerdings, was er thun konnte.

Wurde die Gabe coulanter Suada dem gelehrten Manne nicht selten auf dem dogmatischen Gebiete gefährlich, so noch mehr auf dem der Sittenlehre und der Predigt. In den zwei ersten Ausgaben der Sittenlehre (1795, 1798) hatte der Verfasser noch am Kantischen System eine sichere Unterlage, nachdem er sich aber in der dritten vom J. 1800 von demselben losgesagt (4. Aufl. 1806. 5. Aufl. 1823. 3 Th.), bringt ein Raisonnement ein, welches nicht nur vielfach die Festigkeit der Begriffe, sondern auch den Ernst der christlichen Sittenstrenge vermissen läßt, ein Mangel, für welchen die allerdings interessanten Proben der Belesenheit besonders in der franzöf. Literatur keinen Ersatz bieten. Die Unwahrheit wird z. B. zugelassen, wo der andere sich sittlichen Gründen unzugänglich erweist. Wir lesen von der „unverbrüchlichen“ Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, doch auch mit der Limitation, daß derselbe allerdings nicht auf ungerechte Befehle auszudehnen sey; daß dieser Gehorsam die Revolution „als gefährliche Krise“ ausschließe; in der Anmerkung jedoch, daß sie da nicht verwerflich seyn könne, wo sie sich „der Willkür“ entgegenstelle. Die Ehescheidung ex bona gratia wird mit ehrenwerther, entschiedener Mißbilligung verworfen, was aber die Scheidungsgründe des odium implacabile, des morbus insanabilis, des crimen civile betrifft, so sieht der Verfasser zwar ein Festhalten an dem Ehebunde als eine Heldentugend, doch keineswegs als eine Pflicht an. Was die Mischehen betrifft, so wird nur historisch berichtet, daß die Ehen mit anderen Religionsverwandten, mit Heiden, Juden und Türken sonst gänzlich verboten waren, und hinzugefügt, daß aber die neuere christliche Gesetzgebung hier wieder zu der Milde zurückgekehrt sey, die sich 1 Kor. 7, 13 ff. (?) anspricht. Confessionelle Disparität, welche hier nur als Disparität des Cultus bezeichnet wird, soll überhaupt nicht gefordert werden, sondern: „Was Gott zusammengeführt hat, soll durch parteiliche Zuflüsterungen und falschen Gewissensrath nicht mehr geschieden werden.“ — Als „Kanzelredner“ genoß Ammon viele Jahrzehnte hindurch eine unbestrittene Anerkennung, insbesondere auch als Landtagsprediger, und was die homiletische Kunst, die geistreiche Textbenutzung und den Redefluß betrifft, nicht mit Unrecht. Doch sind es ja diese Vorzüge nicht, welche ein heilsbedürftiges Herz satt machen können, und diesen Bedürfnissen konnten die Ammon'schen Predigten allerdings nicht Genüge thun.

In Folge der in der Geschichte Sachsens epochenmachenden Revolution von 1830 hatte Minister Einsiedel sich genöthigt gesehen, seine Entlassung zu fordern und sich in das Privatleben zurückgezogen. Es würde schwer werden, nur ein zufälliges chronologisches Zusammentreffen darin zu sehen, daß nicht völlig zwei Jahre nachher der Hofprediger dem Publikum durch eine neue Phase seiner Entwicklung eine abermalige Ueberraschung bereitet. Es geschah dieses durch seine „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Eine Ansicht der höheren Dogmatik“ (?). 4 Bde. 2. Aufl. 1836—38. Nun ist das von dem Verfasser behandelte Thema nicht. Durch eine kritische Uebersicht der Glaubenslehre des Christenthums wird nachgewiesen, daß von Jahrhundert zu Jahrhundert die Gestalt desselben eine andere geworden und daß durch Männer wie Herder, Spalding, Teller, Semler, Mößelt, Eichhorn, Pland, Hente, Morus, Kößler (nur diese sind es, welche in dieser Reihenfolge genannt werden) der Zuwachs hellerer Einsichten so groß geworden, daß das Christenthum der Gegenwart einen großen Schritt vorwärts gethan zu seinem allerdings noch in weiter Ferne liegenden Ziele, Weltreligion



zu werden. Hat man schon früher Gelegenheit gehabt, mit Bewunderung dem Verfasser zuzusehen, „wie das Schiffchen gleitet, wie der Wal schlüpft“, so erreicht hier die Ueberschwänglichkeit Ammon'scher „Schallideen“, die Molluskenhaftigkeit seiner Begriffe und die Wortfluth, in der sie schwimmen, den höchsten Grad. Wem aber die vierte Summa zur Hand ist, der wird am meisten darüber erstaunen, wie schnell sich bei dem Verfasser selbst binnen zwei Jahren die Fortbildung seines Christenthums vollzogen hat. Soeben hatten wir noch in der vierten Summa die Erklärung gelesen, daß es zwei „Elemente“ in der Religion gebe, ein formales, die Vernunft, die fern davon, die vollkommene Erkenntniß der Dinge zu besitzen, durch den Betrug der Phantasie und der Begierden so leicht irregeleitet werde, welche auch immer nur die Vernunft des Einzelnen und niemals die der ganzen Menschheit — und das andere Element, das materiale, die göttliche Offenbarung, die zuletzt uns durch Jesum Christum ausgesprochene, in welchem wir genöthigt seyen, nicht bloß den weisen und besten Menschen, sondern den eingeborenen Sohn Gottes zu verehren. Nun aber vernehmen wir in der Vorrede zur Fortbildung: „Von der anderen Seite wird die Vernunft sich ihres Rechtes bedienen, die Lehren und Gebote des Christenthums mit der ihr gleichfalls von Gott verliehenen Wahrheitsnorm zu vergleichen und dadurch eine freie Ueberzeugung von ihrer Wahrheit zu begründen. Sahen sonst die Menschen zum Himmel empor, daß sich sein Glanz in ihrem Inneren spiegele, so blicken sie jetzt zuerst vor und um sich her, die rechte Straße zu finden, die zum Himmel führen soll.“ Die Summa hat uns belehrt: *In explorando librorum sacrorum argumento haec ubique regula tenenda est. Veram et immutabilem revelationem tanquam unicam fidei et vitae normam sequamur.* Jetzt hören wir (Fortbildung 2. Heft. 2. Abth. S. 230): „(Ihr sagt:) wir glauben nur an die geschriebene Offenbarung in unseren christlichen Büchern. Dieses Fürwahrhalten ist auch das unserige; das heil. Buch enthält eine Sammlung von Klassikern des Glaubens. Aber wie kommt ihr, erlauben wir uns zu fragen, zu diesem gewaltigen Sprunge von der allgemeinen und ewigen Idee dessen, welcher ist, war und seyn wird, zu einer Schrift, welche einmal nicht war und in einer anderen Ordnung der Dinge nicht seyn wird? Schreibt denn Gott Bücher wie Menschen, stehen seine Gedanken und Rathschlüsse nicht am Himmel, auf den Gipfeln der Berge, in den Tiefen des Abgrundes, in den Herzen der Menschen? Ist sein heiliges Wort nicht ein ewiges, alle Jahrhunderte durchlaufendes?“ Heißt es in der Summa: Die Lehrer der Kirche seyen, um Irrlehrer abzuhalten, auf die symbolischen Bücher zu verpflichten, sobald nur gewisse kleine Irrthümer abgethan seyn werden, wie einige falsche Etymologien und historische Bemerkungen, so verwundert man sich über solche Splitterchen, die hier allein zur Probe ausgewählt werden, da uns die Fortbildung vielmehr der Reihe nach aus allen symbolischen Büchern, die Katechismen nicht ausgenommen, so grobe und unerträgliche Klöße vorführt, von denen die Summa gütiger Weise gar nicht Notiz genommen, wie den Artikel von der Erbsünde, der „in leeren Begriffen und Voraussetzungen“ besteht, den Artikel von der Genugthuung, von der uns gesagt wird: „Diese psychologisch, moralisch und theologisch verwerfliche Lehre ist nicht nur unbiblisch, sondern auch ein Ueberrest der jüdischen Sündopfer, welcher aus der reineren Religionslehre entfernt werden muß.“ So lehrt über die Symbole der lutherischen Kirche, auf welche der sächsische Geistliche, Herr v. Ammon miteingegriffen, eidlich noch jetzt verpflichtet wird — ein Theologe, welcher noch in seiner Sittenlehre (Th. II. S. 106) den Ausspruch gethan: „Die evangelische Kirche kann auf den Vorwand derer keine Rücksicht nehmen, welche behaupten, daß sie den Eid auf die symbolischen Bücher mit ihrer Ueberzeugung und also auch mit ihrem Gewissen nicht zu vereinigen vermögen.“ „Wie das Schiffchen lavirt, wie der Wal schlüpft!“

Neue Ueberraschungen werden seit dieser Zeit von dem Verfasser dem Publikum nicht mehr geboten. Er war in dasjenige Fahrwasser eingelenkt, worin er sich am freiesten und leichtesten bewegte. Die zwei letzten wissenschaftlichen Schriften, welche

von ihm ausgegangen sind, das „Leben Jesu“, 1842, 2 Thle., und „Die wahre und falsche Orthodoxie“, 1849, bieten des Neuen wenig, desto mehr aber Wiederholungen des schon früher Vernommenen.

Seiner Wirksamkeit in der Landesvertretung zu gedenken, so ist es Ein Votum des höchsten sächsischen Landesgeistlichen, welches besonders die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, sein Ausspruch über die Zulässigkeit sowohl der religiösen als confessionellen Mischehen. Es ist weiter ausgearbeitet in der Schrift erschienen: „Die gemischten Ehen“, 1839. 2. Aufl.

Eine biographische Skizze gibt die kleine Schrift: „Christoph Friedr. v. Ammon nach Leben, Ansichten und Wirken“, 1850, von einem anonymen sächsischen Verehrer, nach dessen Meinung unter allen Kundigen kein Zweifel darüber ist: v. Ammon war die erste theologische Notabilität des 19. Jahrhunderts, und mit ihm ist eine Sonne am Himmel der Zeit untergegangen, vor deren Glanze noch nach ihrem Untergange viele Hunderte von wissenschaftlichen Sternen erbleichen. A. Tholud.

**Andacht.** Dieses Wort hat seinen jetzigen allgemeinen Gebrauch wenigstens Luther'n und seiner Bibel nicht zu verdanken. Es kommt in derselben nur Hos. 7, 6. 7. vor, wo es die Gluth fleischlicher Leidenschaft bedeutet; die andächtigen Weiber aber, die Ap.-Gesch. 13, 50. auftreten, sind jüdische Proselytinnen, die gerade mit ihrer Andächtigkeit, d. h. ihrer halben Frömmigkeit, desto leichter gegen das Evangelium zu fanatisiren waren. Wenn übrigens das deutsche Wort in jener Stelle bei Hosea mit demjenigen, was wir damit bezeichnen, wenigstens die Concentrirung des Denkens und der Phantasie, des Fühlens und Sehns auf Einen Gegenstand gemein hat, daher schon bei Beheim (wie das Grimm'sche Wörterbuch uns sagt) das Wort speciell von frommen Gedanken gebraucht wird: so weicht hievon die weitere Bedeutung gänzlich ab, wonach Andacht auch so viel als Ansicht, Meinung ist (wofür Belegstellen bei Grimm angegeben werden). Unsere Bibel kennt aber nicht nur das Wort in unserem Sinne nicht, sondern auch die Sache ist, wenn wir sie genau so nehmen, wie wir von Andacht sprechen, der Bibel fremd; es ist den verwandten biblischen Begriffen gegenüber ein Abstraktum. Die Schrift redet vom Gebet, vom Reden und Hören des Wortes Gottes, vom Bewegen desselben im Herzen, vom Hinzutreten zum Gnadenstuhl; dann wieder steigt sie höher, indem sie Zustände kennt und benennt, in welchen die Contemplation zu einem völligen Aufgehen der Seele in dem überirdischen Object, zum momentanen Verschwinden des Weltbewußtseyns wird: Johannes ist am Tage des Herrn „im Geist“, Offenb. 1, 10; Paulus wird entzückt bis in den dritten Himmel und weiß nicht mehr, ob er in dem Leibe ist oder außer dem Leibe. Daß statt all dieser konkreten Dinge, die dem Moment einen ganz bestimmten Inhalt geben, die Andacht, die wörtlich ja gar nicht andeutet, an was man denke, einen so bedeutenden Platz im religiösen Leben und in der religiösen Sprache gewonnen hat, darf wohl als eine moderne Schwächung des Begriffes, als eine der Sache selbst nicht günstige Verallgemeinerung desselben betrachtet werden; weder Paulus noch Luther würden jemals „Stunden der Andacht“ geschrieben haben. Wir befassen unter Andacht wohl alle jene Arten religiösen Verhaltens der Seele, Gebet und Betrachtung in jeder Form, allein und gemeinsam, in Prosa und in Versen, frei und zufällig (vgl. Scribers Parabelsammlung: „Gotthold's zufällige Andachten“) wie in bestimmten Zeiten und Formen; aber das Wort selber läßt eigentlich nur die negative Seite erkennen, nämlich daß man an nichts Anderes denkt; das Was und das Wie aber bleibt noch unbestimmt. Dieses wird nun der Stellung gemäß, welche thatsächlich der Andacht im Christenleben angewiesen wird, folgendermaßen bestimmt werden müssen. Andacht ist 1) Fixirung der Gedanken auf Religiöses, sey es, daß wir unwillkürlich uns in diesen Kreis hineingezogen fühlen und diesem Zuge nur nicht widerstehen, sey es, daß wir uns geistlich, wo nicht gewaltsam von Allem, was uns sonst etwa beschäftigte, losreißen, um für eine Weile uns einzig mit Religion zu beschäftigen — was dann, wenn es einen gesetzlichen Charakter annimmt, unpassend



für die Sache, aber oft nur zu gut passend für die Meinung der auf diese Weise Andächtigen „seine Andacht verrichten“ heißt. Aber 2) der Theolog, der dem Sinne einer Bibelstelle nachforscht, der Philosoph, der über irgend einem Gott betreffenden Problem brütet, der Historiker, der dem Zusammenhange der verschiedenen Religionen nachspürt — sie alle fixiren ihre Gedanken während solchen Studiums ebenfalls auf Religiöses, und doch ist das noch nicht Andacht. Diese schließt vielmehr ein persönliches Ergriffenwerden von dem Gegenstande in sich, indem er mir groß, heilig und theuer ist, und eben durch diesen seinen absoluten Werth für mich von selber bewirkt, daß ich, nach ihm schauend, alles Andere vergesse, und eben in diesem Vergessen, in diesem Aufgehen meines ganzen Selbst in ihm mich selig fühle. Dieses allein, nicht aber ein bestimmtes Resultat an Erkenntniß oder die Bewirkung eines Handelns, ist das mit der Andacht Beabsichtigte, sie ist Selbstzweck, wenn auch je nach ihrem momentanen Inhalt ein theoretischer oder praktischer Ertrag aus ihr hervorgehen kann. Daraus folgt, daß Andacht im wahren Sinne nur einem persönlichen Gott gegenüber möglich ist; was Tersteegen in seinem Liede: „Gott ist gegenwärtig“, ausspricht, — dieses Bewußtseyn: Gott ist in der Mitte, Alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge“, — „mache mich einsältig, innig, abgeschieden, sanft und still in deinem Frieden“ — das ist der ächte Ausdruck der Andacht. 3) Von hier aus erweitert sich aber dieser Begriff wieder in merkwürdiger Weise. Das Göttliche kann uns auch in anderer, als der unmittelbar religiösen Form gegenübertreten, und wenn wir seiner auch alsdann inne werden und diesem Eindrucke, wodurch unser eigenes eitles Ich negirt wird, aber wir in dieser Negation zu höherer Position, zu einem Leben in höherer Sphäre aufsteigen, dieser Beugung und Erhebung in Einem uns hingeben, so sind wir in Andacht, ob es auch nicht eine Predigt, sondern vielleicht eine Symphonie, ein Naturanblick, ein Lebensereigniß ist, das auf uns wirkt. Ein Dom kann schon als architektonisches Kunstwerk, eine Musik durch die Größe und Tiefe ihrer Gedanken, durch die reine Schönheit uns andächtig machen, nicht in Natur- oder Kunstanebetung, sondern dadurch, daß wir des Göttlichen inne werden, das sich uns in dieser Form offenbart. Darauf beruht ja die Fähigkeit der Kunst, sich der Religion zu Diensten zu stellen. — Grimm führt im Wörterbuch eine Stelle von Goethe an, wo dieser von einem anderen Autor sagt: „wir nahmen seine ersten Schriften mit Andacht in die Hände.“ Das waren nicht Gebetbücher; aber auch wo der Inhalt nicht Religion ist, kann die Pietät gegen einen Menschen, der uns groß und theuer ist, solche Wirkung haben, daß alle Zerstreuung der Gedanken, alle Flüchtigkeit derselben aufhört und ein der Andacht analoger, in Liebe und Ehrfurcht wurzelnder Ernst uns ergreift. Doch redet hiervon die christliche Ethik nicht, wenn sie die Andacht als ein Moment christlichen Lebens beleuchtet; sie fordert nur, daß der Christ in den obigen drei Hauptbedeutungen des Wortes der Andacht fähig sey und sie pflege; wer in solchem Sinne andächtig seyn weder kann noch will, der ist gottlos, er ist frivol. — Ueber die richtige Art und Vollziehung der Andacht s. des Verfassers *Moral* S. 259—261. *Nothe's Ethik* III, 146. 366. *Palmer*.

**Andrea**, Valentin. „Könnt ich Jemand“ — ruft Spener aus — „zum Besten der Kirche von den Todten erwecken, so wäre es Andrea.“ Aber in seiner Zeit schon wenig bekannt, war Andrea fast vergessen, bis von Herder („*Zerstreute Blätter*“, 5. Samml.) sein Andenken wieder in's Leben gerufen wurde. Was ihn groß gemacht, sind auch nicht seine Schriften, noch ein weitgreifender theologischer Einfluß, sondern seine glühende Christusliebe, in welcher er in einer trostlosen Zeit da stand *tamquam rosa inter spinas* und der gesegnete Einfluß auf die Kirche seines Vaterlandes.

Er war der Enkel Jakob Andrea's, dessen Andenken die kindliche Pietät in der Schrift: *Fama Andreana reflorescens* — ein schönes Denkmal gesetzt hat, und 1586 zu Herrenberg, wo sein Vater Stadtpfarrer war, geboren. Im Jahre 1601 bezog er die Universität Tübingen. Wie damals der Studirende wohl drei bis vier Jahre in



den sogenannten philosophischen Vorstudien sich heruntummelte, auch wohl ohne noch für ein bestimmtes Fach sich entschieden zu haben, so treibt die dilettantische Wißbegierde des Jünglings ihn zu der verschiedenartigsten Lektüre und zur Aneignung mannichfacher Kunstfertigkeiten, er durchfliegt geschichtliche, mathematische, geographische Werke, eignet sich die französische, englische, italienische, spanische Sprache an, treibt das Lautenschlagen, das Voltigiren, die Malerei, übt sich bei einem kunstfertigen Uhrmacher, Goldarbeiter und Tischler. Auch auf Reisen treibt ihn sein unruhig lebendiger Geist. Er besucht die Schweiz, Frankreich, Italien. Von dieser letzten Reise, 28 Jahre alt, zurückgekehrt, behält bei ihm, so mannichfacher zerstreuer Interessen ungeachtet, doch die Liebe zur Theologie und Kirche die Oberhand, und er tritt im Jahre 1614 ein Diakonat in Baihingen an.

Unter allen Zerstreuungen der Polymathie und seiner Reisen, war das Christenthum dem jungen Manne das köstlichste Kleinod geblieben — nicht aber das theoretische der damaligen Schulwissenschaft, sondern das praktische. Ein seiner Zeit fremder, wunderbarer Geisteshauch durchweht schon die ersten seiner in lateinischer Sprache geschriebenen Schriften: *De Christiani Kosmoxeni genitura*, 1612. Mit der Begeisterungsgluth eines Christen des ersten Jahrhunderts, wie dieselbe in der ep. ad Diognetum sich ausdrückt, schildert er die Wunderbarkeit eines Christenlebens. Auch wurde er bald nach dem Erscheinen von Arndt's „wahrem Christenthum“, jenem kräftigsten Zeugnisse für ein praktisches Christenthum mit diesem Werke bekannt, davon entzündet und zu diesem Vater der Gläubigen mit so inniger Begeisterung hingezogen, daß er 1615 einen Auszug aus dem „wahren Christenthum“ herausgibt und mit einem die tiefste Verehrung athmenden Begleitschreiben dem Verf. desselben übersendet. (Dieses Schreiben befindet sich in der *Apologia Arndiana*, 1706, S. 52). Und nicht bloß eine Phantasteflamme ist diese christliche Begeisterung bei ihm, sie bewahrte ihn vor den Jugendsünden der damaligen Studentenvelt, und als er auf kurze Zeit durch die Venusfreuden einer schlechten Gesellschaft verführt wird, lehrt er mit tiefer Reue wieder auf den rechten Weg zurück. Eine Stütze und Leitung seines religiösen wie seines theologischen Lebens findet er bei dem damaligen Tübinger Theologen Hasenreffer, einem *theologus biblicus*, von dessen gründlichen biblischen Studien sein Commentar zu Ezechiel Zeugniß gibt. Auch die Vorliebe für mathematische und astronomische Studien dieses Mannes verbindet ihn mit demselben, und als Führer der Söhne eines v. Gemmingen wird er sammt seinen Zöglingen dessen Hausgenosse.

Von Andrä's Leben in seinem Diakonat ist Weniges bekannt. Erst in Calw, wohin er 1620 als Dekan versetzt wird, beginnt er eine praktische Thätigkeit zu entwickeln, welche ihn zum Segen seines Vaterlandes macht und selbst die Augen der christlichen Kreise von Straßburg und Nürnberg auf ihn zieht. Einen neuen mächtigen Antrieb hatte seine praktisch-christliche Richtung durch seine Reisen nach Frankreich und nach Genf erhalten. Hier, in den Kreisen der calvinischen Kirche, trat ihm jener auf den Ausbau der Kirche und des christlichen Lebens gerichtete Eifer entgegen, welcher in der lutherischen Kirche seines Vaterlandes sich damals in dogmatischen Diatriben und Streitigkeiten erschöpfte. Es dient zur Charakteristik des Mannes selbst, zu hören, was er begeistert über die Zustände der Genfer Kirche berichtet, und läßt erkennen, wie schon damals sein Herz sich Interessen zugewendet hatte, für welche den meisten lutherischen Theologen Aug und Herz verschlossen war. „Als ich“ — erzählt er — „in Genf war, bemerkte ich etwas Großes, woran die Erinnerung, ja vielmehr wonach die Sehnsucht nur mit meinem Leben ersterben wird. Nicht nur nämlich findet sich hier das vollkommene Institut einer vollkommen freien Republik, sondern als eine besondere Zierde und Mittel der Disciplin eine Sittenzucht, nach welcher über die Sitten und selbst die geringsten Ueberschreitungen der Bürger wöchentlich Untersuchung angestellt wird, zuerst durch die Viertelsinspektoren, dann durch die Senioren, endlich durch den Magistrat, je nachdem der Frevel der Sache als die Verhärtung und Ver-

flodung des Schulbigen es erfordern. In Folge dessen sind denn alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Ueppigkeit, Zant, Haß, Betrug, Luxus u. s. w., geschweige denn größere Vergehungen, die fast unerhört sind, unter sagt. Welche herrliche Zierde für die christliche Religion solche Sittenreinheit, von der wir mit allen Thränen beweinen müssen, daß sie uns fehlt und fast ganz vernachlässigt wird und alle Gutgesinnten sich anstrengen, daß sie in's Leben gerufen werde. Mich, wofern mich die Verschiedenheit der Religion nicht abgehalten, hätte die sittliche Uebereinstimmung hier auf ewig gefesselt, und mit allem Eifer habe ich von da an getrachtet, daß etwas Aehnliches auch unserer Kirche zu Theil würde. Nicht geringer als die öffentliche Zucht war auch die häusliche meines Hausherrn Scarron, ausgezeichnet durch stetige Gebetsübungen, Lektüre der heil. Schrift, Gottesfurcht in Worten und Thaten, Maßhalten in Speise und Kleidung, daß ich eine größere Sittenreinheit selbst im väterlichen Hause nicht gesehen."

Diese Kirchenideale brachte Andrea in sein Calwer Delanat mit; gern hätte er sie in größeren Kreisen verwirklicht, wenn sich nicht die dazu mitwirkenden Hände ihm entzogen hätten. „Besonders“, — spricht er — „reizte mich der Gedanke an die Kirchen in Frankreich, vorzüglich die Genfer. Dazu rief ich denn die Besseren hie und da auf. Da aber die Meisten bei guten Wünschen und dem Beifalle stehen blieben und von denselben Fesseln, die ich fühlte, gehalten wurden, so widmete ich mich ganz der Sorge für meine eigene Kirche.“ Auch hier also die christliche Begeisterung kein müßiges Phantastenspiel, sondern ein ehrwürdiger, praktischer Ernst, der, wo er im Großen die Treue nicht bewähren kann, das Kleine nicht verachtet. Wie später Spener, so erkannte Andrea, daß von der Jugend der Bau anfangen müsse, und widmete dem Katechismusunterrichte seine ganze Aufmerksamkeit, Katechismuspredigten, damals viel zu hoch und dogmatisch für die Kinder gehalten, sucht er den Kinderherzen zu accommodiren. Er brachte unter den Bürgern der Stadt eine gegenseitige Unterstützungsanstalt, „das Färbergelift“, zu Stande, und durch Beiträge vermöglicher Bürger, bei denen er auch mit den eigenen nicht zurückblieb, ein Kapital zur besseren Kindererziehung, zur Unterstützung armer Studirender, zur Ermunterung der Handwerker, zur Pflege der Armen, Kranken und Blödsinnigen. Das erste Decennium seines Calwischen Amtes erklärt Andrea für das glücklichste seines Amtslebens.

Nun aber begannen die Folgen des unseligen Krieges besonders auch in Württemberg sich fühlbar zu machen und damit auch der christliche Amtseifer des würdigen Mannes auf das Großartigste sich zu entfalten. Schaaren von Bettlern begannen das Land zu überströmen und Verarmung trat unter Bürgern und Landleuten ein. Andrea sammelte Collekten unter seinen Bürgern und seinen Nürnberger und Straßburger Freunden, reichlich kam er mit seinem eigenen Vermögen zu Hülfe, und so gelang es ihm, die Kranken zu unterstützen, zweimal täglich die armen Kinder im Krankenhause zu speisen, sie in Schulen zu thun und einige davon bei Handwerkern unterzubringen.

Das kaiserliche Restitutionsedikt, welches die nach 1555 eingezogenen Klostergüter den Katholischen wieder zusprach, vertrieb viele Geistliche und Schullehrer von ihren Aemtern. Den Vertriebenen öffnete sich nach Kräften Andrea's Haus, und durch neue Collekten wußte er die Noth von Manchen zu lindern. Seit den dreißiger Jahren übte der demoralisirende Einfluß des Krieges aber auch auf Calw seine Einflüsse. Es bildete sich unter seinen Mitbürgern eine feindliche Partei gegen ihn, dazu brach nun die äußere Noth über den einst wohlhabenden Ort herein. Unmittelbar nach der Nördlinger Schlacht wurde der Ort von einem Haufen unter dem Commando des Generals von Werth überfallen und in Brand gesteckt. Andrea war schon vorher mit seiner Familie, welcher sich ein Hause von etwa 200 Flüchtlingen angeschlossen, geflohen und irrte mit denselben in den Wäldern und auf unwegsamen Bergeshöhen umher, und als er zurückkehrt — 450 Brandstätten, darunter sein eigenes Haus sammt seiner Bibliothek und seinen Kunstschatzen ein Raub der Flammen geworden. Von den 4000 früheren



Bewohnern fanden sich nur etwa 1500 wieder zusammen — zum Theil verwilderte und André übelwollende Menschen. Dazu fingen fürchterliche Seuchen zu wüthen an. André, der einzig übrig gebliebene Geistliche des Ortes, hatte in Einem Jahre nicht weniger als 400 Leichen zu bestatten und 85 Leichenreden zu halten. Die Kraft, welche ihn damals aufrecht erhielt, schildert er in den Worten: „Meines Vermögens von mehr als 7000 Gulden verlustig gegangen, verließen mich auch meine treuen wie meine treulosen Freunde, jene durch die Entfernung oder die feindlichen Truppen zurückgehalten, diese, indem sie sich selbst der Verpflichtung entbanden, damit ich lernte, wie viel die im Wohlstande gefaßten Grundsätze einer ehrenvollen Armuth in der Prüfungsstunde selbst Nutzen brächten, und welche Selbstbefriedigung die Gleichmuth gibt. Für diese Gnade bekenne ich mich Gott von Herzen dankbar. Durch alles dieses um nichts träger in meinem Eifer geworden, durch das Verlorene nicht niedergeschlagen, auch nicht gierig nach dem Erwerb eines neuen Wohlstandes, nicht verzagt über so viele verlorene Arbeit, noch voll Schmerz, in der Erinnerung der Menschen gleichsam vergessen zu seyn. Diese Geistesstärkung schöpfte ich nicht aus der Schule der Stoiker und der Idealisten, sondern erwarb sie mir aus der Betrachtung, wie eitel alles Menschliche ist, und aus dem Blicke auf das vollkommene Leben Christi, welchen Unterricht mir unser Luther gewährte durch seinen herrlichen Commentar über den Prediger Salomonis. Die Übung im Leben machte diesen Unterricht mir immer mehr zu eigen und Gott versiegelte sie mir durch eine unglaubliche Ruhe des Gemüths.“

Das Unglück von Calw selbst diente dazu, ihm eine reiche Hilfsquelle zu eröffnen. Er gab eine in weiten Kreisen sich verbreitende Beschreibung der erlittenen Drangsale heraus: „*Memoria virgae divinae urbi Calvae inflicta*“ und „*Throni Calvenses*“, in Folge deren ihm von befreundeten Gönnern eine Beisteuer von mehreren Tausend Gulden wurde. Seine Mitbürger zahlten ihm nicht nur sein rückständiges Gehalt, sondern ließen ihm auch noch in den Jahren 1634—1638 tausend Gulden darüber zu Theil werden, so daß er nach so vielen Verlusten sich dennoch wieder eines ziemlichen Wohlstandes erfreuen konnte. Als die Ursache aber so schwerer Heimsuchungen Deutschlands und der Kirche gibt André an: Die Verirrungen und scholastischen Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arndt der Ketzerei anzuklagen gewagt hatten.“

Wiederholte Anträge waren ihm während dieser 9 Jahre von Nürnberg aus gemacht worden, und da dieselben sich 1637 dringender erneuerten, so entschloß er sich, eine Reise zu seinem flüchtig gewordenen Herzoge, welcher in Straßburg durch Ueppigkeit und Venusfreuden die Erinnerung an die Leiden seines Landes zu verschleichen suchte, zu machen, um sich über die Aussichten der Kirche in seinem Vaterlande Gewißheit zu verschaffen. Diese Reise erquickte ihn sowohl durch die persönliche Begegnung mit jenem wahrhaft christlichen Theologen Joh. Schmid, in dessen Busen er schon bisher oftmals sein bekümmertes Herz ausgegossen hatte, als durch die neuen Bekanntschaften mit gelehrten Männern, den Philologen Bernegger, Böcler und Freinsheim und dem Theologen Dorsche. Aber auch durch das Vertrauen wurde sie für ihn wichtig, welches er sich bei dem leichtsinnigen, jungen Herzoge zu erwerben wußte, welchem er sich überdies durch ein von Straßburger Freunden erlangtes Darlehen an denselben von 1200 Thalern verbindlich machte.

Nachdem der Herzog 1638 seine Restitution erlangt, so daß wenigstens der Anfang zu einer Herstellung der kirchlichen Ordnung gemacht werden konnte, stellte ihm dieser zwischen zwei einflußreichen Stellen in der Kirche, der Hosprediger- und Consistorialstelle in Stuttgart und einer theologischen Professur in Tübingen, die Wahl. Bei der Anhänglichkeit an sein Calw, mit welchem ihn neunjährige Leiden und Freuden so innig verbunden hatten, wurde diese Wahl ihm schwer, und nur das Andringen seiner Freunde entschied ihn endlich für die Annahme der Stuttgarter Stelle, von welcher sich ein segensreicher Einfluß auf den neuen Aufbau der Landeskirche erwarten ließ.



Im Jahre 1639 war er in diesen seinen neuen Wirkungskreis eingetreten. Er sah ein wüstes, von Dornen und Disteln übermuthertes Ackerfeld vor sich. Herzog Eberhard III., das Haupt der Landeskirche, dessen Beichtvater er geworden war, ein leichtsinniger und ausschweifender Jüngling von 24 Jahren, besseren Eindrücken nicht verschlossen, aber noch viel mehr denen zahlreicher schlimmer Rathgeber offen; das Consistorium, wie der redliche Professor Nikolai von Tübingen es schildert, von lässigen, ihrem eigenen Vortheile nachgehenden Männern besetzt — einen geistesverwandten Mitarbeiter erhielt Andreas erst durch den gleichzeitig mit ihm ernannten Stiftsprediger Schüel; dabei das Land eines von denjenigen, welche vorzugsweise unter den Verwüstungen des Krieges gelitten. Von 1046 Geistlichen und Candidaten waren am Ende des Krieges nur noch 338 übrig, nach der Nördlinger Schlacht fehlten vier Jahre lang dem theologischen Stift in Tübingen die Mitglieder; noch 20 Jahre nach der Schlacht von Nördlingen lagen 36,300 Gebäude in Trümmern. Dabei war die sittliche Verwilderung des Volkes auf's Aeußerste gestiegen. Harteherzig wurden Hülfslose im strengsten Winter auf die Straße gestoßen, in manchen Fällen menschliche Leichname verzehrt; man trank auf die Gesundheit des Teufels, über dem endlosen Jammer, über welchem der Himmel theilnahmslos verschlossen blieb, hatte ein Pfarrer den Verstand verloren. „Jung und Alt“ — klagt Prälat Heinelein — „weiß fast nicht mehr, wer Christus sey und der Teufel.“ — Die erste Sorge Andreas's ging dahin, dem Lande wieder eine Geistlichkeit zu verschaffen. So kam es darauf an, das Tübinger Stift aus seinem Verfall wieder aufzurichten. Auf Andreas's Betrieb wurde durch eine Landescollekte eine Summe von 3000 Gulden zusammengebracht, und schon im J. 1641 hatten sich wieder 41 Jüglinge zusammengefunden. Eine fernere Sorge war die, das Pfarreinkommen der Geistlichen wieder zu heben. Nun hatte sich aber der sorglose Herzog bestimmen lassen, den von Herzog Christoph gestifteten unantastbaren Kirchenfonds anzugreifen und mit Abgaben zu belegen. Hier nun zeigt sich die männliche Furchtlosigkeit Andreas's, welcher 1640 an seinen Freund Schmid schreibt: „Animum resumsi, et excitatis collegis meis, Principem nostrum adimus, et quo loco res Ecclesiae nostrae sub ipsius regimine essent, quibus injuriis a Politicis Ministris afficerentur, quam ipse velatis oculis in conscientiae famae et bonorum praecipitium abduceretur, adeo libera lingua exposuimus et oculatis testimoniis firmavimus, ut plane obstupuerit et ad tam acerbis querelas exprobrationi proximas cum pudore exhorruerit correctionemque quantum per temporis injuriam flori posset, illustri fido data, in se receperit.“ Wenigstens die kleinere Hälfte der der Kirche entriffenen Spolien wurde durch diesen Freimuth derselben wieder zugewandt. — Worauf aber sein angelegentlichstes Bestreben ging, das war die Wiederaufrichtung der Kirchenzucht, als einer durchaus wesentlichen Lebensäußerung jeder kirchlichen Gemeinschaft. Württemberg hatte durch Herzog Christoph die treffliche Verordnung der „Kirchencensur“ erhalten. Begreiflicherweise war unter den Verheerungen des Krieges dieselbe so gut als abhanden gekommen. Diese wieder herzustellen, war das ernsteste und mit Erfolg gekrönte Bemühen Andreas's. Sein Absehen ging freilich, wie jener einst von seinem Ahnen Jak. Andreas und Kaspar Wyser dem Herzog Christoph vorgelegte Vorschlag, auf eine rein kirchliche Sittencensur wie er sich über eine solche in seiner schon 1622 ausgearbeiteten, aber erst 1649 herausgegebenen Schrift: „Theophilus sive consilium de christiana religione sanctae colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilius docenda“, ausgesprochen hat. Nach ihm soll die sittliche Zucht an jedem Orte durch einen Ausschuss von Männern von unbescholtenem Rufe und einigem Ansehen verwaltet werden. Vor solches Collegium sollen die Zankfüchtigen, Trägen, das zügellose Gesinde, ungehorsame Kinder, uneinige Ehegatten vorgeladen werden, und die Geistlichen in demselben die wahre Buße dringen, die Unbußfertigen aber vom Sakrament zurückhalten. „Ich will nicht, daß die Geistlichen über die Gewissen herrschen sollen, ich will nur der offbaren, überwiesenen Gottlosigkeit begegnen, gegen welche Manche allzu nachsichtig sind.“



noch eine andere auswärtige Hilfsquelle dargeboten. Diese eröffnete sich ihm durch die nähere Befreundung mit Herzog August von Braunschweig-Lüneburg.

Unter den Fürsten jener Zeit zeichnete sich Herzog August durch literarische, künstlerische und theologische Interessen aus; auch zeigte er manchen christlichen Männern jener Zeit, einem Arndt, Saubert in Nürnberg, namentlich seinem Calixt in Helmstädt, eine wohlthollende Theilnahme. Was nun Andrä von diesem Fürsten vernommen hatte, zog ihn so zu demselben hin, daß er schon in Calw eine Verbindung mit ihm anzuknüpfen gewünscht hatte. Nach seiner Versetzung nach Stuttgart ergriff er selbst die Initiative hiezu. Es war eine Lieblingsidee des Herzogs, eine paraphrastische Evangelienharmonie auszuarbeiten, und hiezu bot Andrä ihm seine Hilfe an, nahm auch Gelegenheit, ihm für sein Raritätenkabinet manche Curiositäten zu übersenden. Hierauf folgte schon nach dem sechsten Briefe ein Gnadengeschenk von 300 Thalern, welches sich 1642 wiederholte. Durch diese ungewöhnliche Huld — zumal in den drückenden Kriegszeiten — kühner geworden, bittet ihn — man steht nicht recht, zu welchem Zwecke — Andrä um Ertheilung des Titels eines geistlichen consiliarii des Herzogs, wiewohl ohne Gehalt. Die Gunst aber seines hohen Gönners begnügt sich nicht bloß mit der Gewährung jener Bitte, sondern fügt die Zusicherung eines jährlichen Gehaltes von 400 Thalern dazu. Um nun einen so beträchtlichen Gehalt — selbst der große Calixt bezog für sein Professorat nur 500 Thlr. — nicht als Sinecure zu verzehren, betrieb Andrä nicht nur den Briefwechsel mit dem Herzog auf's Lebhafteste, sondern eröffnete auch einen solchen mit den Prinzen und Prinzessinnen des braunschweigischen Hofes — nicht von religiösem, sondern nur von dilettantischem Inhalt. Durch die reiche Munificenz von Herzog August, welchen seitdem Andrä nicht aufhört in den ungemessensten Lobpreisungen zu feiern, wurde ihm nun eine wesentliche Verbesserung seiner ökonomischen Lage zu Theil, wie auch eine unerschöpfliche Quelle geistiger Erheiterung. Er wurde in den Stand gesetzt, sich eine ländliche Besitzung anzuschaffen, später auch ein stattliches Wohnhaus in Stuttgart.

Eine solche Erheiterung that dem Manne auch noth, welcher seit der Mitte der vierziger Jahre mehr und mehr einer mit einem schweren Unterleibsleiden verbundenen nervösen Depression verfällt, unter welcher seine frühere Heiterkeit und Thatkraft unterliegt. „Mit Wehmuth vergleicht man sein Bildniß, wie es in Calw und wie es in Stuttgart entworfen werden mußte. Dort ist noch ein sanftes Feuer, eine seelenvolle Freundlichkeit, ein lieblicher Adel über seine Gesichtszüge ausgegossen; hier hat der Schmerz bedeutende Runzeln in sein Gesicht gegraben, seine Augenbrauen verzogen und sein Gesicht in eine erschreckende Dästerheit gehüllt; sonst spielt er bei der Versammlung seiner Kinder, welche Morgens und Abends in der Schrift lasen und geistliche Lieder sangen, die Harfe, nun unterließ er dieses meistens.“ Zwei Jahre lang zog sich der so gesellige Mann von allem Umgange zurück und hielt 1646 beim Herzog um seine Entlassung an. Aus huldvoller Gesinnung wurde ihm dieselbe verweigert, dagegen gestattet, von seinen Amtsgeschäften je nach seinem Bedürfniß sich zurückzuziehen.

Im Jahre 1650 erhielt er die Abtei Bebenhausen, und jetzt, wo Andrä weniger durch seine Geschäfte gebunden, konnte auch sein braunschweigischer hoher Gönner nicht länger dem Verlangen entsagen, seinen vieljährigen Freund, mit dem er im Laufe der Jahre gegen 900 Briefe gewechselt, endlich einmal von Angesicht kennen zu lernen. Zur möglichsten Erleichterung der Reise für den von vielfachen Krankheitsbürden heimgesuchten, alternden Mann wurde ihm in einem verschlossenen Wagen unter Begleitung von zwei Reitern und mehreren Knechten eine bequeme Reisesänfte zugesandt, — doch es war zu spät. Neue schwere Krankheitsanfälle stellten sich ein und nöthigten den Leidenden, dem heißesten Wunsche, welchen er noch in seinem Leben hatte, zu entsagen. Da mit Bebenhausen eine General-Superintendentur verknüpft war, so wurde Andrä, um auch von diesen Geschäften ihn zu befreien, im Jahre 1654 von dort auf die noch einträg-





scopus fuit Christum loco suo restituere pulsus passim idolis sive religiosis, sive literariis. Es waren 24 Männer, welche er durch Zusendung der dextera porrecta zu diesem Zwecke zu vereinigen suchte — zum Theil durch ihre Frömmigkeit auch sonst bekannt: Arndt in Celle, Gerhard, Saubert in Nürnberg, Leyser in Leipzig, der Mediciner Daniel Sennert in Wittenberg. Die Kriegsdrangsale ließen es zur Verwirklichung des Planes nicht kommen, weshalb Andrea, wie er dem Herzog August mittheilt, im Jahre 1628 bei einer Reise nach Nürnberg sich darauf beschränkte, mit seinem Saubert, dem Nürnberger Pastor Leibniz und einem dortigen Patricier Beier, denen sich später noch einige andere Nürnberger und Würtemberger anschlossen, sich zu einem solchen Bündniß zusammenzuschließen, dessen Idee er in dem Schriftchen ausspricht: *Verae unionis in Christo Jesu specimen, selectissimis, probatissimis amicis sacrum*, 1628. Als Theilnehmer will er nur Genossen desselben Bekenntnisses und fügt auch noch die Clausel hinzu: „Ohne allen Eintrag für das vom Gott geordnete Amt.“ Der Einsicht von Herzog August stellt er anheim, ob es nicht nach hergestelltem Frieden zu einer umfassenden Ausführung dieses Planes kommen könne.

Bei dem geringen Umfange seiner Schriftchen sind dieselben zum Theil untergegangen, und nur Literatoren haben sich ihre Sammlung zur Aufgabe gesetzt. Vergl. das Verzeichniß von B. Andrea's Schriften von Burk, 1793, ein in der v. Meusebach'schen Bibliothek in Berlin befindliches Exemplar dieses Verzeichnisses enthält von der Hand dieses Bibliophilen beachtenswerthe Beiträge. „Es sind nicht Schriften, sondern Schriftchen“ — heißt es in dem Aufsatze von Herder über Andrea —; nicht große leere Säle, sondern niedliche Wohnzimmer, zum Theil voll seltenen, ungesuchten Merkwürdigkeiten; Aufsätze, die der Pöbel seiner Zeit anstaunte, die auch Vielen unserer Zeit zuweilen befremdend, hie und da unverständlich und als Spielzeug vorzukommen müssen; die aber alle von der feinen Erfindungs- und Einbildungskraft, vom richtigen Gefühl und scharfen Urtheil, von der ausgebreiteten Kenntniß und dem obwohl unausgebildeten Dichtergeist des Verfassers zeugen.“ Sie sind fast sämmtlich lateinisch geschrieben, in dem rhetorisch überladenen Latein der gesunkenen Latinität, meist in dem Geschmack der Italiener jener Zeit emblematisch und allegorisch. Das Schriftchen: „Geistliche Kurzweil“, 1619, gab Herder die Veranlassung zur pietätvollen Erneuerung des Andenkens an Andrea im „Deutschen Museum“, 1779, und in den „Zerstreuten Blättern“, 5. Sammlung. Diese deutschen Reime sind in kunstlosen Mittelversen hingeschrieben, aber fromm, treuherzig und witzig.

Hauptquellen: Die im J. 1642 von Andrea verfaßte und Herzog August gewidmete Selbstbiographie, lateinisch von Rheinwald 1849 herausgegeben, deutsch von Seybold, 1799. — Petersen, „Leben Andrea's“, in dem Württembergischen Repertorium der Literatur. St. 1. — Hofsbad, B. Andrea und sein Zeitalter. 1819. — Henke, „Mittheilungen aus dem Verkehr Andrea's mit Herzog August“ in der Deutschen Zeitschrift x. 1852. Nr. 33—35. 44. — Eine kurze Skizze von Grüneisen, in Piper's „Evangel. Jahrbuch“ 1851. — Tholud, „Lebenszeugen der evangelischen Kirche“, S. 314 f.

A. Tholud.

**Angelici**, Engelsverehrer. Sie werden zunächst von Epiphanius (Sancti Epiphanii — contra octoginta haereses opus. Lutet. Par. 1712. Haer. 60. pag. 420) als eine Sekte genannt, die aber nur kurze Zeit bestanden habe. Er bemerkt, daß er von der Sekte nur habe sprechen hören, und weiß gar keine nähere Auskunft über die Zeit und den Ort ihrer Entstehung, über den Grund ihres Namens und über die Eigenthümlichkeit ihrer Ansichten zu geben, doch stellt er drei Vermuthungen auf, weshalb die Sekte den Namen „Angelici“ geführt haben möchte, — entweder, weil sie behauptet hätte, daß die Welt von den Engeln geschaffen worden wäre, oder weil sie der Meinung gewesen wäre, in den Engeln gleiches Leben zu führen, oder weil sie in Angelina, einem jenseit Mesopotamien gelegenen Orte, gewohnt haben sollte. Die zweite Ansicht vertritt auch Augustin (de haeres. c. 39), der die Sekte aber nur aus

Epiphanius kennt, doch glaubt er den Namen auch davon herleiten zu können, daß die Sekte behauptet habe, von den Engeln die göttliche Erkenntniß erhalten zu haben. Der Sage nach soll Theophilus, Bischof von Apamea, sie kirchlich überwunden haben. Wahrscheinlich hat gar keine eigentliche Sekte der Angelici bestanden und der Name ist wohl nur als eine spöttische Bezeichnung solchen gnostischen Parteien beigelegt worden, welche die Engel als Welterschöpfer bezeichneten. Vgl. Ch. W. Franz Walch's Entwurf einer vollst. Historie der Ketereien. Bd. II. Leipz. 1764. S. 177 ff. Mendeder.

**Angers**, Synoden daselbst. Die Synoden, welche in Angers gehalten worden sind, fallen in den Zeitraum vom 5. Jahrhundert bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts. Das erste Concil, welches hier stattfand (Concilium Andegavense), wurde im Jahre 455 veranstaltet; dem Baronius verdanken wir die erste Nachricht über dasselbe. Die Veranlassung zur Veranstaltung des Concils lag darin, daß zu Angers eine Bischofswahl vorgenommen werden sollte. Unter den zwölf Canonen, die von den versammelten Geistlichen theils von Neuem bestätigt, theils neu aufgestellt wurden, verdienen folgende erwähnt zu werden: Can. 1. gebietet, daß die Geistlichen in Streitigkeiten nur bei den Bischöfen Recht suchen, ohne deren Rath aber an weltliche Gerichte sich nicht wenden, auch ohne Zustimmung jener sich nicht entfernen sollen; Can. 4. untersagt den Geistlichen den Umgang mit fremden Frauenzimmern und verbietet ihnen bei Strafe des Ausschlusses von der Communion, sich an dem Verrathe oder an der Einnahme einer Stadt zu betheiligen; Can. 6. erklärt sich gegen ehebreeherischen Umgang; Can. 7. gegen den Austritt aus dem geistlichen Stande; Can. 10. gegen die Excommunication der Laien ohne genügend nachgewiesene Schuld; Can. 11. gegen die Ordination verheiratheter Geistlicher zu Diaconen oder Presbytern. S. Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini). Tom. II. Par. 1714. Pag. 778 sq.

Ein zweites Concil, das zu Angers etwa im Jahre 1055 gehalten und gegen die ketzerische Lehre des Berengar von Tours (s. d. Art.) über das Abendmahl gerichtet gewesen seyn soll, wird mit wenigen Worten erwähnt in Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Caesaris Cardinalis Baronii — auctore Antonio Pagi. Tom. IV. Antv. 1705. Pag. 200.

Ein Concil, das im J. 1269 zu Angers abgehalten wurde, beschäftigte sich damit, theils gegen diejenigen sich auszusprechen, welche verhinderten, Schenkungen und Legate den Kirchen zuzuwenden, theils zu erklären, daß die aus früheren Concilien abgegebenen kanonischen Bestimmungen in Betreff derjenigen Geistlichen in Kraft fortbestehen, welche in weltlichen Dingen vor weltlichen Gerichten sich zu Anwaltsdiensten verstehen würden; s. Acta Conciliorum etc. Tom. VII. Pag. 647.

Ein neues Concil wurde dann im Jahre 1279 zu Angers gehalten. Man gab hier 5 Canones, die sich vornehmlich nur auf die Erneuerung oder Wiederherstellung früherer kirchlicher Verordnungen bezogen und nur insofern merkwürdig sind, als sie Zeugniß dafür ablegen, daß kanonische Bestimmungen immer wiederholt werden mußten, weil sie nicht gehalten wurden. Jene Canones handeln wesentlich davon, kirchliche Personen nicht vor das weltliche Gericht zu ziehen, Ordinationsbestellungen sich nicht bezahlen zu lassen, kirchliche Beerdigungen ohne Zustimmung des Parochial-Presbyters nicht vorzunehmen; Geistliche, die während eines Jahres im Banne geblieben sind, ohne sich um diesen zu kümmern, sollen angehalten werden, die Absolution zu nehmen, die Bischöfe aber in allen Fällen absolviren können, in welchen das Concil selbst excommunicirt oder absolvirt; s. Acta Conciliorum etc. Tom. VII. Pag. 815.

In ähnlicher Weise beschäftigte sich das im J. 1365 zu Angers gehaltene Concil vornehmlich mit Bestimmungen für die Ausübung der kirchlichen Disciplin; es stellte 34 Canones auf, welche unter Anderem über den Mißbrauch mit Restription des päpstlichen Stuhles und mit der Uebertragung von Beneficien bei nicht gesetzlichem Alter, über das Amt des Archidiaconus und das ehrbare Leben der Geistlichen, über die See-



lenmessen, über die religiösen Häuser, über die Immunität der Kirchen, über die Publication der Excommunication und dergl. sich aussprechen; s. Acta Conciliorum etc. T. VII. p. 1772 sq.

Das im Jahre 1448 zu Augers gehaltene Concil wiederholte in 17 Canones nur die wichtigsten Bestimmungen, welche in dem letzten Concil gegeben worden waren, indem es außerdem einige andere hinzufügte, namentlich über das Schweigen im Chore, über verbotene Spiele, über Mißbräuche beim Predigen und bei den Messen, über Reliquien und Indulgenzen, s. Acta Conciliorum etc. Tom. IX. Pag. 1341 sq. In Chr. W. F. Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipz. 1759, ist S. 887 mit Hinweisung auf Harduin's Acta Conciliorum etc. T. X. Pag. 1211 sq. erwähnt, daß im J. 1581 oder 1583 noch ein Concil zu Augers gehalten worden sey, doch sagen die genannten Acta gar nichts davon. Kendeder.

**Anna Comnena**, die Tochter des Kaisers Alexius I. (s. d. Art.) und seiner Gemahlin Irene, verdankt die vorzügliche Beachtung, welche ihr zu Theil geworden ist, nicht sowohl ihrer glänzenden Stellung im Leben, als vielmehr ihren ausgezeichneten Geistesgaben, ihrer ausgebreiteten Gelehrsamkeit und ihren Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte. Im Jahre 1083 zu Constantinopel geboren, wo seit der Regierung des ersten Comnenen Isaak (1057 — 1059) ein neues Leben in den durch das Mönchswesen beschränkten und fast erstorbenen Wissenschaften erwacht war, fand ihre lebhafteste Wißbegierde frühzeitig reichliche Nahrung und Anregung in dem Unterrichte der tüchtigsten und berühmtesten Männer, welche ihr die Wissenschaften gleichfalls liebender und pflegenden Vater zu ihren Lehrern sorgfältig ausgewählt hatte. Hauptsächlich waren es die griechische Sprache und Literatur, die Beredsamkeit, die Philosophie und die Theologie, denen sie den beharrlichsten Fleiß widmete. In der That machte sie in denselben so glückliche Fortschritte, daß nicht nur die Zeitgenossen ihrem Geiste und ihrer Gelehrsamkeit die größten Lobsprüche ertheilten, sondern auch die späteren Zeiten diesem günstigen Urtheile beistimmten. Der höchste Genuß ihres Lebens bestand in dem Umgange mit Gelehrten, mit denen sie sich über wissenschaftliche Gegenstände unterhielt oder über streitige Fragen eifrig disputirte.

Sobald Anna in das Alter der Jungfrau eingetreten war, wurde sie von ihren Eltern dem Constantinus Ducas, einem Sohne des früheren Kaisers Michael, verlobt, und als dieser nicht lange darauf starb, mit dem auch als Geschichtschreiber rühmlichst bekannten, zur Würde des Cäsar erhobenen Nicephorus Bryennius aus Orestias in Macedonien vermählt. Die vielseitige Bildung, die Lebenswürdigkeit und wohlwollende Menschenfreundlichkeit, durch welche sie sich in diesem, wie in andern Verhältnissen des Lebens auszeichnete, erwarben ihr die allgemeine Liebe und Achtung bei Vornehmen und Geringen. Doch waren diese schönen Eigenschaften ihres Charakters mit einer so maßlosen Ehrsucht und Herrschbegierde verbunden, daß sie sich nach dem Tode ihres Vaters verleiten ließ, im Einverständniß mit ihrer Mutter Irene eine Verschwörung gegen ihren Bruder, den Kaiser Johann Comnenus oder Kalojohannes, anzustiften, um denselben von dem väterlichen Throne zu stoßen und ihren Gemahl an dessen Stelle zu setzen. Indessen scheiterte ihr rechtwidriges Beginnen an der Unentschlossenheit und dem Wankelmuth des Nicephorus, den sie deshalb bitter tadelte und in ihrem Verdrusse über das Mißlingen ihrer Absicht sich nicht enthalten konnte, selbst die Natur anzuklagen, daß diese sie zur Frau und den Nicephorus zum Manne geschaffen habe. Seit dieser Zeit zog sie sich nach und nach immer mehr von dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich, nachdem ihr Gemahl 1137 gestorben war, bis zu ihrem erst nach 1148 erfolgten Tode ausschließlich den historischen Studien. Die reife Frucht derselben ist die aus funfzehn Büchern bestehende *Alexias*, eine ausführliche, geistvoll und in schöner Sprache verfaßte Geschichte des Lebens und der Regierung ihres Vaters Alexius. Durch anziehende Darstellung und Reichhaltigkeit des Stoffes ausgezeichnet, ist dies Werk für die Geschichte des byzantinischen Reiches und der Kreuzzüge um so werthvoller, da die

Verfasserin den von ihr erzählten Ereignissen und den handelnden Personen sehr nahe stand und über die Quellen, aus denen sie schöpfte, ausreichende Auskunft giebt. Gleichwohl ist ihre Glaubwürdigkeit und Unparteilichkeit nicht unangefochten geblieben, weil sie in ihren Angaben, vornehmlich da, wo der Charakter ihres Vaters in Betracht kommt, nicht selten von denen der lateinischen Schriftsteller jener Zeit auffallend abweicht. Allein wenn sie auch in dieser Rücksicht von dem Vorwurfe der Einseitigkeit in ihrer Auffassung und Beurtheilung der Ereignisse nicht freizusprechen ist, so hat sie doch nirgends absichtlich die Wahrheit verletzt und ist nur ihrer aus dem religiösen Glauben und dem Charakter ihres Volkes hervorgegangenen Ueberzeugung gefolgt.

Die älteste, aber lückenhafte Ausgabe der *Alexias* erschien von David Höschel zu Augsburg 1610 in 4. Darauf gab das Werk Peter Poussines vollständig mit einer lateinischen Uebersetzung und vielen erläuternden Anmerkungen unter dem Titel: *Annae Comnenae Porphyrogenitae Caesarissae Alexias, sive de rebus ab Alexio Imperatore vel ejus tempore gestis, libri quindecim* zu Paris 1654 in Folio heraus. Nach dieser Ausgabe wurde es im XI. Bande des *Corpus hist. Byzant.* zu Venedig 1729 wieder abgedruckt. Eine deutsche Uebersetzung desselben befindet sich in Fr. Schiller's allgemeiner Sammlung historischer Memoiren, Abth.: I, Bd. 1 und 2, Sena 1790. 8.

Bergl. G. I. Vossius, de hist. graecis, lib. 2 c. 27; G. Cave H. L. SS. Eccles. Tom. II, p. 200; Fabricii Bibl. Gr. ed Harles, T. VII, p. 726 sqq.; Meusel, Bibl. hist. V, 1. p. 253 ff.; G. Ch. Hamburger, zuverlässige Nachrichten, Th. 4, S. 182 ff.; Hegewisch, historische und literarische Aufsätze (Kiel 1801), S. 121 ff.; E. Wachler, Handbuch der Geschichte der Literatur, Theil II. S. 125 der 2. Aufl., Leipzig 1823. G. S. Klippel.

**Anse**, Synoden daselbst. Die Concilien, welche in Anse stattgefunden haben, sind Provinzialsynoden und für die Entwicklung der kirchlichen Angelegenheiten wie für die Feststellung kirchlicher Zeitfragen nicht von Bedeutung gewesen. Das erste Concil zu Anse (*Concilium Ansanum*) fällt in das Jahr 990, oder wohl richtiger in das Jahr 994. Es beschäftigte sich vornehmlich mit der Bestätigung der dem Cluniacenser Kloster zu Anse zugehörigen Besitzungen und gab einige die kirchliche Disciplin betreffende Bestimmungen, wie über die Aufbewahrung der Hostie in der Kirche, über die Theilnahme an den Vigilien, über das für Kleriker erlassene Verbot des Jagdvergnügens und des Umganges mit Frauen, Wahrsagereien zu treiben u. dergl. Die Annahme, daß in Anse zwei Concilien gehalten worden seien, das eine im Jahre 990, das andere im Jahre 994, ist von Mansi als falsch dargethan worden, s. Joannes Dominicus Mansi *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* etc. T. XIX. Venet. 1714, p. 101 sqq. Das im Jahre 1025 in Anse gehaltene Concil erstreckte seine Thätigkeit nur darauf, den Erzbischof von Vienne in die Schranken zu verweisen, da er gegen die canonischen Bestimmungen Mönchen, die nicht zu seinem Sprengel gehörten, die Weihen verliehen hatte, s. *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones* etc. (Studio P. Joannis Harduini) T. VI, Pars 1, Par. 1714, p. 841. Ganz unerheblich war das im Jahre 1070 in Anse gehaltene Concil, welches nur auf die Schenkung eines Klosters sich bezog, s. *Acta Conciliorum* etc. a. a. O., p. 1163. Von einem anderen im Jahre 1077 zu Anse gehaltenen Concil wissen wir nichts weiter, als daß es vom Bischof Hugo veranstaltet wurde, der als Legat von Gregor VII. mit großem Eifer im Sinne des päpstlichen Stuhles thätig war, s. *Acta Conciliorum* etc. a. a. O., p. 1569. Im Jahre 1100 kamen wieder einige Erzbischöfe und Bischöfe in Anse zusammen, handelten über einen Kreuzzug nach Jerusalem und beschloßen, daß diejenigen, welche die Theilnahme an demselben zwar gelobt, aber ihr Gelübde nicht erfüllt hatten, bis zu dessen Erfüllung von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen bleiben sollten. In Betreff des Erzbischofs von Lyon, der sich zu einer Wallfahrt bereit erklärt hatte, gab der päpstliche Stuhl noch besondere Bestimmungen, s. *Acta Concilio-*



rum etc. T. VI, Pars 2, p. 1862; Mansi a. a. O., T. XX, Venet. 1725, p. 1127. Von dem im Jahre 1112 zu Anse gehaltenen Concil ist weiter nichts bekannt, als daß es über den Glauben und über die von den Laien vollzogene Investitur handeln sollte. Der Erzbischof von Lyon, Johann, berief das Concil, an dem aber die Bischöfe von Sens Theil zu nehmen ablehnten; sie erklärten sich darüber ausführlich in einem an den Erzbischof Johann gerichteten Synodalschreiben, s. Acta Conciliorum etc. T. VI, Pars 2, p. 1915 sqq. Endlich wurde im Jahre 1299 noch ein Concil zu Anse gehalten, das vorzugsweise auf die Lyoner Diocese sich erstreckte, die für dieselbe auf früheren Concilien gegebenen Bestimmungen bekräftigte und erneuerte und außerdem noch mehrere Disciplinarverfügungen erließ, z. B. in Betreff der Messfeier für die Erhaltung des Friedens und das Wohl der Kirche, in Betreff der Meineidigen, Excommunicirten, Verfolger von Bischöfen und Prälaten, weltlichen Richter, Verächter des Interdicts u. s. w. s. Mansi a. a. O., T. XXIV, Venet. 1780, p. 1218 sq. Neubeder.

**Anterus**, Papst, war im Jahre 235 eine kurze Zeit Besitzer des römischen Stuhles. Für die Geschichte des Papstthumes und der Kirche ist er ohne Bedeutung. Nach Eusebius (Histor. eccles. VI. p. 29) ist er in der ersten Zeit der Regierung des Kaisers Gordian gestorben. Einige lassen ihn einen natürlichen, Andere einen gewaltsamen Tod gefunden haben. Als sein Vorgänger wird Pontian (vgl. Th. X, S. 476), als sein Nachfolger Fabian (s. d. Art.) bezeichnet. N.

**Anton**, Paul, ein Glied jenes Triumvirats: Breithaupt, Anton, Francke, welches der Hallischen theologischen Fakultät bei ihrem Entstehen ihre geistige Signatur aufgeprägt hat und ihr einen weitgreifenden Einfluß verlieh.

Anton wurde geboren 1661 zu Hirschfeld in der Oberlausitz. Er bezog 1680 die Universität Leipzig, wo er Hauslehrer bei Menken wurde. Dort war er einer jener Magister, welche sich mit Francke zu den Collegia biblica vereinigten; im Jahre 1687 wurde ihm die Auszeichnung zu Theil, Reiseprediger bei dem sächsischen Prinzen Friedrich August, dem nachmaligen Kurfürsten, zu werden, in dessen Gesellschaft er Frankreich, Spanien, Portugal und Italien besuchte. Im Jahre 1689 von dieser Reise zurückgekehrt, erhielt er sofort die Superintendentur Rochlitz, folgte aber 1692 dem Rufe zum Hofprediger in Eisenach und wurde von dort auf Spener's Vorschlag im J. 1695 als Professor und Magdeburgischer Consistorialrath nach Halle berufen. Er starb 3 Jahre später als Francke, im J. 1730.

Größer als bei seinen Collegen Francke und Breithaupt war bei Anton die Anhänglichkeit an die strengere Lehrform der orthodoxen Theologie und an die symbolischen Bücher, ein Zeugniß, welches hierüber G. Francke in der bei seinem Tode gehaltenen lectio paraenetica ablegt, lautet: „Unter die singularia des seligen Mannes rechne ich billig die große Hochachtung der symbolischen Bücher. Denn man mag wohl mit Wahrheit sagen, daß schwerlich ein Theologus in der evangelischen Kirche ist, der die libros symbolicos so viel, als er gelesen, unter einander conferiret und meditiret, wie das Exemplar, so er gebraucht hat, und die collatio porpetua, darin in margine fast unzählige Mal immer von einem Ort auf den anderen remittirt, solches genugsam ausweist und alle seine auditores wissen, wie häufig er dieselben in allen Collegien citirt hat.“ Auch mögen seine Reisen und sein Umgang mit dem Hofe dazu beigetragen haben, seinen Blick in Etwas zu erweitern. Pöcher betrachtet ihn „als den redlichsten unter den Hallischen Theologen“ und wendet sich bei seinen Annäherungsversuchen an die Hallische Fakultät an ihn als Vermittler.

In der Praxis der Frömmigkeit und der Lehrmethode unterscheidet er sich indeß nicht von seinen Collegen. Auch er hält Erbauungsstunden, und seine Vorlesungen hatten durch und durch den praktischen Charakter. Exegese und Polemik waren die Hauptgegenstände derselben. In der letzteren, welche er unter dem Namen antitheticum las, machte er sich zur Hauptaufgabe, die Gründe der Häresen in dem eigenen Herzen nachzuweisen. In der ersten lectio dieses Collegiums äußert er sich hierüber: „So lange



ich hier bin, welches nun schon über 22 Jahre, habe ich an dem Karren, in polemieis zu dociren, ziehen müssen. Ich habe mich dazu bereden lassen um der Noth willen und aus schuldiger Liebe, und habe also freilich müssen sorgen, wie es anzugreifen sey, daher mir Manches durch die Gedanken gegangen. Ich habe aber nichts rathsamer gefunden, als bei allen Controversen darauf zu merken, daß ein Jeder alle Häresis in seinem Busen habe, als woselbst man die semina findet, deswegen man also nicht erst nach Paris oder Rom reisen darf, denn weil man die Erbsünde in sich hat, hat man auch die tenebras originales in sich, und ich bin auch noch der Meinung, daß, wo darauf bei allen Controversen mit Ernst reflectirt wird, werde das studium polemicum nicht so steril und tädios seyn, als es bisher geworden, da sich alle Lumpenkerl, die sich ein wenig haben signalisiren wollen, herangemacht und sich nur beflissen, die Leute brod herunterzumachen."

Nach dieser Probe wie nach den gedruckten Vorlesungen zu schließen, muß er ein marfiger Charakter gewesen seyn, welcher herb und rücksichtslos dem alten Menschen bei seinen Zuhörern auf den Leib gegangen. Ein Fremder, welcher zwei Monate vor seinem Tode seinen Vorlesungen beigewohnt, bezeugt seinen gewaltigen, großen Ernst. „Gott will tausend Fehler und Schwachheiten“ — sprach er unter Anderem — „an seinen Knechten tragen, aber nicht Falschheit und Untreue. Man muß ihm nichts verwechseln wollen, noch gedenken ihn um die Nase zu drehen, sondern frei herausgehen vor seinem Angesicht.“ Er brach in die Worte aus: „Wenn ich das Elend der Gemeinden wegen ihrer untreuen Hirten ansehe, so möchte ich mich in einen Winkel setzen und weinen.“ Als Breithaupt der Tod seines jüngeren Collegen angezeigt wird, charakterisirt er denselben vor seinen Zuhörern mit diesen Worten: „Ich muß an meinem Theile bekennen, überaus durch ihn erbaut worden zu seyn, indem ich beständig an ihm wahrgenommen habe, daß er in einem steten und geheimen Umgange mit Gott gestanden. Er pflegte mehr mit Gott als mit Menschen zu reden, welches er sonderlich that, wenn er mit diesem oder jenem Menschen reden wollte, da er allezeit Gott zuvor in's Geheim um die nöthige Weisheit, Wahrheit und Liebe bat. Er pflegte viel mehr zu schweigen als zu reden. — Besonders stark war bei ihm der heilige Affekt des Erbarmens. Er pflegte mit Jedermann als mit Patienten auf's Mütterlichste umzugehen, denn er sah die Welt nie anders an, denn als ein großes Lazareth voll kranker Menschen.“

Größere Schriften hat er nicht veröffentlicht, sondern nur Programme und Gelegenheitschriften. Von den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen ist die wichtigste das von Schwengel edirte collegium antithoticum, 1732.

Nachrichten über sein Leben gibt das „Denkmal des Herrn Paul Anton“, worin sich ein von Anton selbst bis zum J. 1725 geschriebener Lebensabriß findet mit einem interessanten Anhang und einer lectio paraenotica von Gotthilf Brande, Reiseumtheilungen von ihm, die er einst in seinem collegium antithoticum als Probe fruchtbringender Unterredungen mit Andersgläubigen mitgetheilt, finden sich in der „Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes.“ 1731. A. Tholud.

**Apokryphen des Neuen Testaments.** Ueber die Bd. XII, S. 336 dieser Real-Encyclopädie erwähnte schon seit längerer Zeit angekündigte Sammlung apokryphischer Apokalypsen durch Tischendorf erschien von demselben ein vorläufig andeutender Aufsatz in den Theolog. Studien und Kritiken Jahrg. 1851, 2. Heft. Darnach werden die wichtigsten Bestandtheile der Sammlung folgende vier sein: 1) eine einer Pariser Handschrift entnommene griechische Apokalypse des Esra, eine spätere aber immerhin aus manchen Analogieen erkennbare Nachbildung des alten nur noch in orientalischen und occidentalischen Uebersetzungen auf uns gekommenen 4. Buchs Esra. 2) eine Apokalypse des Moses, nach drei Handschriften. Welche Schrift unter den alten Apokryphen dieses oder eines ähnlichen Namens hiermit wieder aufgefunden seyn möchte, ist zweifelhaft; nur scheinen einzelne Textesstellen dieses Schriftstück in die ersten

christlichen Jahrhunderte zurückzusehen. 3) eine zwei Handschriften entnommene Apokalypse des Paulus, und zwar ohne Zweifel dieselbe, die zuerst von Augustin und Sozomenus erwähnt wird. Der vielfach poetische Inhalt beschäftigt sich vorzugsweise mit der Verückung des Apostels in's Paradies. 4) eine dem Johannes zugeschriebene Apokalypse, nach mehreren Handschriften. Es ist dieselbe, welche schon Birch im Auctarium codicis apocryphi, aber in der ungenügendsten Weise veröffentlicht hat.

Zugleich mit diesen Apokalypsen wird auch die editio princeps jener unter dem Namen der *κοινωνία μαρτίας* viel verbreitet gewesen, und nach verschiedenen Seiten hin ausgebeuteten Schrift erscheinen, deren a. a. O. Seite 329 unter Nr. 14. gedacht worden ist. Sie bildet sowohl für den lateinischen transitus Mariae (in der Marim. Bibl. vet. pp. tom II, p. II, Lugd. 1677, p. 212 ff.) als auch für die 1854 von Max Eger edirte und durch orientalische Ausschmückung entstellte arabische Schrift, welcher der Name des Johannes als des Verfassers vorangestellt ist, was gleichfalls in manchen griechischen Handschriften geschieht, die in's hohe christliche Alterthum zurückreichende Grundlage. Die verschiedenen Anfänge des Textes, wie sie in 5 Handschriften lauten, stehen in den Stud. und Krit. a. a. O. verzeichnet.

**Apollos** (Apollonius) war nach Apgesch. 18, 24 ein alexandrinischer Jude, hervorragend durch Beredsamkeit und Schriftgelehrsamkeit, was wohl auf einen Meister alexandrinischer Schriftauslegung, vielleicht speziell auf einen Jünger philonischer Weisheit schließen läßt. Er lernte das Christenthum zunächst in den Kreisen der Johannesjünger kennen; so unvollständig diese Form aber auch dem Urtheil der Apostelgeschichte (vgl. 19, 2) zufolge war, so hat doch Apollos schon auf dieser Stufe aus innerem Geistesdrang und mit großem Erfolg den erschienenen Messias verkündigt (Apg. 18, 25). Die paulinische Form lernte er freilich nicht durch Aquila und Priscilla zu Ephesus kennen (Apg. 18, 26), von wo er mit einem Empfehlungsbriefe der Gemeinde versehen nach Korinth überfledete. Die daselbst kürzlich aufgeblühte Gemeinde empfing von ihm die kräftigsten Anregungen (Apg. 18, 27); insonderheit war es der Nachweis einer allseitigen Vorbereitung der neuen Lehre in den alttestamentlichen Schriften, wodurch Apollos ganz im Geiste des Paulus dem Christenthume eine selbstbewußte Stellung gegenüber dem Judenthume zu verleihen wußte (Apg. 18, 28). Paulus pflanzte, Apollos begoß (1 Kor. 3, 6). Auch die Parteiungen, die sich später an seine Wirkjamkeit in Korinth anknüpften (1 Kor. 1, 12. 3, 4), haben das freundliche Verhältniß zu Paulus unerschüttert gelassen (1 Kor. 3, 5. 4, 6), waren aber vielleicht Ursache, daß er, von Paulus selbst aufgefordert, wieder nach Korinth zurückzulehren, einem zu raschen Wiedersehen auswich (1 Kor. 16, 12). Dagegen mußte er der abgerissenen Notiz Tit. 3, 13 zufolge auf späteren Wegen Kreta berührt haben. Es ist begreiflich, daß ein Mann, in dessen biblischer Charakteristik Judenthum und Christenthum, Alexandrinismus und Paulinismus sich die Hände reichen, die neuere Theologie vielfach beschäftigt hat; und so ist nicht bloß die Annahme, wornach er Verfasser des Hebräerbriefes wäre, unter allen in Frage kommenden Vermuthungen die wahrscheinlichste geblieben (vgl. Bd. V, S. 594), sondern es konnte nicht ohne einen gewissen Schein sein Name auch für das vierte Evangelium, sofern es an alexandrinische Ideen erinnert, in Anspruch genommen werden (vgl. Tobler, Evangelienfrage, 1858, S. 6 f., Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, II, S. 169 f.).

S. Holtmann.

**Arabier, Sekte.** Die Sekte der Arabier (zuerst bei Augustin) de haeres c. 83 Arabici, bei Johannes Damascenus Haer. 99 *Ἰντροπυρίται* genannt), die von dem Lande, in dem sie auftraten, den Namen führen und deren Stifter unbekannt ist, gehörte der christlichen Kirche an. Ihr erstes Auftreten wird in den Beginn des 3. Jahrhunderts, zur Zeit des Papstes Zephyrinus und des Kaisers Septimius Severus gesetzt, doch werden sie noch als Zeitgenossen des dem Chiliasmus ergebenen ägyptischen Bischofs Nepos aufgeführt und Origenes war zu dieser Zeit ihr Hauptgegner. Sie charakterisirten sich als christliche Materialisten, denn ihre Lehre ging dahin, daß sie, wie Euse-



hins (Hist. ecoles. VI. 37) berichtet, glaubten, die Seele des Menschen sterbe und verweise mit dem Körper, siehe aber auch mit demselben am Ende aller Dinge wieder auf. Ihre Lehre war aus dem im Alterthume verbreiteten Glauben hervorgegangen, daß ein Bewußtseyn ohne Körper nicht vorhanden seyn könne; Tertullian äußerte u. A. im Apologeticus c. 48: Ideo repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia i. e. carne. Origenes bekämpfte und widerlegte die Arabier auf einer in Arabien um das Jahr 246 gehaltenen Synode. Vgl. Christian W. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Ketereien u. II. Leipzig 1764, S. 167 ff.

Neubeder.

**Archontiker**, nach Theodoret. hereticae fabulae I. 11 ein Nebenzweig der Astrodrugiten oder Taslodrugiten (s. d. Art.). Sie verfaßten gewisse Schriften, welche sie Offenbarungen (ἀποκαλύψεις) nannten. Die eine dieser Schrift nannten sie „Symphonie“; sie handelten darin von sieben Himmeln, wovon jeder einen Herrscher (ἄρχων) habe, und ihrer aller Mutter sey eine gewisse Photina. Sie verwarfen die Taufe und die Theilnahme an den Mysterien, als welche auf den Namen Zebaoth geschehe. Denn von diesem sagten sie, daß er in dem siebenten Himmel herrsche. Sie sagten aber, daß die Seelen die Speise der Herrscher seyen und daß diese ohne solche Speise nicht leben könnten. Den Teufel nannten sie Sohn des Zebaoth (Σαβωώθ), und dieser sey der Juden Gott. Der Sohn aber, da er böse sey, ehre den Vater nicht, sondern widersetze sich ihm in allen Dingen. Sie sagten, Kain und Abel seyen Söhne des Teufels und brachten andere gottlose Fabeln vor. Einige von ihnen besprengten die Köpfe der Leidenden mit Wasser und Oel, wodurch sie, wie sie sagten, unsichtbar würden und sich über die (himmlischen) Gewalten und Herrschaften erhöhten. Anders ist die Darstellung dieser Sache bei Epiphan. haer. 40. 5. S. Baur's christliche Gnosis. S. 192, 201.

**Armenien** zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, und zwischen dem Taurus und Kaukasus gelegen, erstreckte sich in seiner größten Ausdehnung vom 31. bis 47. Gr. O. L. und von 37½ bis 41½ Gr. N. Br., oder vom Taurus, dem nördlichsten Theile von Mesopotamien und den kurdischen Gebirgen bis an den Kaukasus und Georgien mit dem Grenzflusse Kur, von Osten nach Westen aber von dem kaspischen Meere bis nach Klein-Asien. Der östliche Theil des Ganzen bis an den Euphrat wurde Groß-Armenien, der westwärts von dem Euphrat gelegene Klein-Armenien genannt. Es ist eines der höchstgelegenen Länder von West-Asien, und bildet die Mitte der alten Welt, daher auch die mosaische Urkunde wahrscheinlich dieses Land (1 Mos. 2,10 u. ff.) als das Paradies bezeichnet. Zum zweiten Male wurde Armenien die Wiege des Menschengeschlechtes, als die Arche Noah's auf dem Gebirge Ararat sich niederließ (1 Mos. 8,4). Daran erinnern die Namen einzelner Ortschaften, wie Erevan „die Erscheinung“, der Ort, wo Noah das Land zum ersten Male wieder erblickte, Nachidschewan oder Nachdschewan „die erste Niederlassung“, auch von Josephus gekannt, welcher Ant. 1,4 sagt: ἀποβατήριον τὸν τόπον τοῦτον Ἀρμένιοι καλοῦσι, Akorri für Arkorri „er legte die Rebe“, wo Noah den ersten Weinstock pflanzte, am Ararat gelegen, welcher Ort im J. 1840 durch ein Erdbeben gänzlich vernichtet wurde, ferner Marand „dort die (der „Ort der“) Mutter“, die Begräbnißstätte der Gattin Noah's, und Arrnojotn „zu dem Fuße Noah's“, wo Noah begraben wurde. Auffallend ist auch, daß die Armenier noch heute, wie man glaubt, seit den heidnischen Zeiten her, damals an dem Feste der Göttin Anahit, seit der Christianisirung Armeniens aber an dem der Verkörperung Christi, welches auf denselben Tag fiel, und zwar in dem ersten Monate des altarmenischen Kalenders Navasard (den Mechitharisten zufolge zusammengezogen aus navast avart „der Schiffahrt Ende“) den Gebrauch bewahrt haben, sich gegenseitig mit Wasser zu besprengen und Tauben fliegen zu lassen, vgl. Indschidschean Archäologie der Armenier III, S. 19. 171.

Die heilige Schrift erwähnt Armenien unter verschiedenen Namen, welche jedoch nur einzelne, und zwar verschiedene Theile dieses Landes zu bezeichnen scheinen. Der



Name אֲרָרַט findet sich außer an obiger Stelle noch 2 Kön. 19, 37, und Jes. 37, 38, wo אֲרָרַט אֲרָרַט und Jerem. 51, 27, wo מַמְלַכְתָּ אֲרָרַט steht. Es ist darunter wahrscheinlich nur der östliche Theil von Armenien, wo die ältesten Herrscher regierten, zu verstehen. Westlich davon am Euphrat und südöstlich von Kappadocien ist wahrscheinlich חֲבַרְמָה 1. Mos. 10, 3 oder חֲבַרְמָה nach 1. Chron. 1, 6 Ezech. 27, 14, 38, 6 zu suchen, und noch weiter westlich אֲשַׁכְנַז 1. Mos. 10, 3 Jer. 51, 27 in Nord-Phrygien, zwischen Ararat aber und Ashtenaz wird מָרִי an der letzten Stelle genannt. Vgl. Riepert in den Monatsberichten der königl. preuß. Akad. der Wissensch. im Februarheft 1859. — Die Griechen und Römer kennen nur den Namen Armenia, abgeleitet von einem Manne, Namens Armenus oder Armenius, den sie theils zu einem Rhodier, theils zu einem Thessalier und Gefährten Jason's machen. Die Armenier selbst nennen sich nicht so, kennen aber diesen Namen auch, und führen ihn auf einen ihrer Stammfürsten, und zwar theils auf Aramenak oder Armenak, den Sohn Hail's, theils, wie Moses Chorenensis in seiner Geschichte I, 12 auf Aram (verschieden von dem biblischen) zurück. Der Name Ararat oder Airarat wird von ihnen nur für eine der 15 Provinzen von Groß-Armenien gebraucht, und der Berg dieses Namens heißt Masis. Sie nennen sich gewöhnlich Hailth nach ihrem Stammvater Hail einem Urenkel Japhet's, und Sohne Thorgom's (nach der LXX 1. Mos. 10, 3 für Thogarma) daher sie sich auch Thorgomier nennen; daneben gebrauchen ihre Autoren, und namentlich die Dichter, für ihre Nation auch die Namen Japhetier und Aschanazier (nach dem Bruder Thorgom's), und endlich noch Aramier nach Aram, dem 6. Nachfolger Hail's, welcher durch seine vielen Eroberungen sich allen Nationen nah und fern berühmt machte, und dadurch, wie sie sagen, Veranlassung zu der Benennung „Armenier“ gegeben hat. Sie führen also ihre Geschichte bis auf Noah zurück. Hail\*), ihr spezieller Stammvater, war als Vasall von Bel oder Nimrod bei dem Thurmbau von Babel mit beschäftigt. Der Uebermuth Bel's veranlaßte ihn, sich von demselben loszureißen, und nach seinem Vaterlande zurückzulehren. Bel bekriegte ihn mit einem gewaltigen Heere, wurde aber durch einen Pfeilschuß von Hail getödtet, welcher nun mit seinen Nachkommen das Land unangefochten beherrschte. Einer derselben, der vorhin erwähnte Aram, erweiterte sein Reich nach allen Seiten hin, und machte sich selbst seinem Zeitgenossen Minus fürchtbar. Sein Sohn, Ara der Schöne, von welchem der Name der Provinz Ararat abgeleitet wird, blieb im Kampfe gegen Semiramis. In Folge dessen ward Armenien den Assyriern unterworfen; später erkannte es die Oberhoheit von Babylon an. Der armenische König, Tigran I., war Freund und Bundesgenosse von Cyrus, und trug hauptsächlich zum Sturze seines Schwagers, Asthages, und mit ihm der medischen Herrschaft, bei. Nach Unterjochung des persischen Reiches eroberte Alexander auch Armenien, welches von nun an durch macedonische und seleucidische Statthalter verwaltet wurde, bis der parthische König, Arsaces der Große, es seinem Reiche einverleibte, und seinen Bruder Varsaces I. als König um 150 v. Ch. einsetzte. Die Dynastie der Arsaciden fristete, nach der Vernichtung ihrer Stammgenossen in Persien unter steten anfangs siegreichen Kämpfen gegen die zoroastrischen Sasaniden, da schwache und meist unwürdige Könige dem tapfern Chosrov I. und Tiridates dem Großen folgten, ihr kümmerliches Dasein bis zum J. 428 n. Chr. Die Perser setzten darauf Marzpane (Markgrafen) in Armenien ein; die Byzantiner, welche ihnen bald den Besitz des Landes streitig machten, ernannten Kuropalaten, und endlich schickten die arabischen Chalifen Ostikane als Statthalter nach Armenien, welche wieder die Kuropalaten verdrängten. So blieb dieses Land der Zankapfel großer Reiche, bis eine neue Dynastie, die der Bagratiden, nicht auf gewaltsame, sondern auf friedliche Weise sich auf den Thron schwang. Diese,

\*) In Beziehung auf die Rechtschreibung der armenischen Namen richte ich mich nach der ursprünglichen und noch jetzt bei den orientalischen Armeniern erhaltenen Aussprache der Buchstaben. Vgl. m. armen. Grammatik. Berlin 1837. 8. S. 14 u. ff. u. Abb. d. I. Akad. d. Wissensch. Jahrg. 1860. S. 82 u. f. der phil. u. hist. Abb.

in welche die Armenier die von Gott an Abraham gegebene Verheißung 1 Mos. 17, 16 „Könige der Völker werden aus Dir hervorgehen“ anwenden, stammt aus einem vornehmen jüdischen Geschlechte, dessen Ahnherr Schambat hieß. Der armenische König, Heitak II. (nach Moses Chorenensis I, 22 Gratsche oder Gratschea) erbat sich von Nebucadnezar, den er als Bundesgenosse oder Vasall auf seinem Zuge nach Palästina begleitete, diesen als Geschenk; nach Andern jedoch kam derselbe erst unter Tigran II. als Gefangener nach Armenien. Einer aus dessen Familie, Namens Bagarat, zeichnete sich durch treue Anhänglichkeit, Klugheit und Tapferkeit unter Balarsaces I. dermaßen aus, daß ihn dieser an die Spitze seiner Satrapen stellte, und gesetzlich bestimmte, daß jeder neue König von dem jedesmaligen Oberhaupte dieser Familie sich krönen lassen müsse, daher auch nach ihm sein Geschlecht benannt wurde. Diese Bagratiden hielten streng an dem Glauben ihrer Väter, und Viele von ihnen starben unter den heidnischen Königen den Märtyrertod. Als sie sich aber zum Christenthum bekehrt hatten, kämpften sie mit gleichem Muth für die Bewahrung ihrer Religion gegen den Parsismus, wie gegen den Islam, und opferten nicht selten Gut und Leben dafür. So war ein Hauptzug ihres Charakters Treue und Standhaftigkeit mit weiser Mäßigung gepaart, wodurch sie sich allmählig selbst die Achtung ihrer Feinde in so hohem Grade zu erwerben wußten, daß diese ihnen die Verwaltung von Armenien freiwillig übergaben, und ihnen sogar die Königskrone übersandten. Ihr erster König war Aschot I., welcher 859 n. Chr. von dem Chalifen Mutewekkil al'allah die Bestätigung als Regent, und 885 n. Chr. von Nuhledi billah, wie von den byzantinischen Kaiser, Basilus I., die Königskrone erhielt. Diese Dynastie, welche freilich die Oberhoheit der Chalifen und auch der griechischen Kaiser (wenigstens theilweise) anerkennen mußte, außerdem aber noch andere kleine armenische Reiche neben sich hatte, und folglich nur über einen beschränkten Besitz herrschte, erhielt sich unter vielen Kämpfen im Innern und nach Außen bis 1045 n. Chr., da Gagik II. durch griechische, und, wie man leider gestehen muß, auch durch armenische Treulosigkeit sein Reich verlor\*).

Armenien wurde nun ganz verheert, und viele Große zogen sich, um den Nachstellungen der Feinde zu entgehen, in das Taurusgebirge zurück, wo Einzelne derselben durch Klugheit und Tapferkeit kleine Distrikte an sich zu reißen wußten. Am glücklichsten unter diesen war Ruben, wahrscheinlich ein Bagratide, welcher im J. 1080 n. Chr. sich eine kleine Herrschaft schuf, und der Gründer einer neuen Dynastie wurde, welche von ihm den Namen der Rubeniden erhielt. Seine tapfern Nachfolger eroberten nach und nach ganz Cilicien, und erlangten die Königswürde, erlagen aber doch zuletzt im J. 1375 n. Chr., da ihr König, Leon VI., von allen Seiten verlassen, in Gefangenheit gerieth, dem unaufhörlichen und ungeflümmen Andrängen ihrer erbitterten Feinde, der bahribischen Mamluken. Von dieser Zeit an haben die Armenier nie wieder ein unabhängiges Reich gebildet; sie leben zerstreut in allen 4 Welttheilen, und in ihr Vaterland haben sich Türken, Perser und Russen getheilt.

Die Litteratur der Armenier ist eine rein christliche; nur bei Moses Chorenensis finden sich noch Auszüge aus Schriftstellern der heidnischen Zeit und Fragmente von alten Volksgesängen erhalten. Da die wissenschaftliche Bildung, wie bei den andern christlichen Völkern des Mittelalters, so auch bei den Armeniern, fast ausschließlich Episcopatum der Geistlichkeit war, so ist auch ihre Litteratur mit wenigen Ausnahmen eine theologische, und selbst ihre ziemlich zahlreichen historischen Schriften lassen deutlich ihre theologischen Verfasser durchblicken. Es kann nicht unsere Absicht seyn, hier eine vollständige Uebersicht der armenischen Litteratur zu geben — wir verweisen in dieser Beziehung auf: Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno. Venezia 1825. 8. und: Quadro della storia letteraria di Armenia. Venezia 1829.

\* Aber in Georgien, wo ein Zweig der Bagratiden früher schon die Regierung des Landes verwaltet hatte, erhielten sie sich bis zu Anfang dieses Jahrhunderts auf dem Throne, und ihr Name lebt noch in der bekannten Familie Bagration fort.



8., beide Schriften von dem Erzbischof und Abt des Klosters von St. Lazzaro, Placido Sukias Somal, und auf die mit reichhaltigen Zusätzen vermehrte deutsche Bearbeitung beider Werke von E. Fr. Neumann unter dem Titel: Versuch einer Geschichte der armenischen Litteratur. Leipzig 1836. 8°, sowie auf den mit vielem Fleiß und großer Genauigkeit bearbeiteten Catalogue de la littérature arménienne, depuis le commencement du IV siècle jusque vers le milieu du XVII, par M. Patcanian in den Mélanges asiatiques Tome IV. livr. 1. St. Petersbourg. 1860. 8° — und erwähnen hier nur die wichtigsten theologischen und historischen Schriftsteller, deren Werke durch den Druck bekannt sind. So ist von zwei der ältesten Schriftsteller, Grigor lusaworitsch (Gregor der Erleuchter) und seinem Urenkel Jacob von Nisibis schon im 5. und 6. Bd. der Real-Encycl. unter den betreffenden Namen die Rede gewesen. In dasselbe 4. Jahrh. n. Chr. fallen noch die beiden Schriftsteller Agathangelos, Geheimschreiber des armenischen Königs Terdat der Große, und Zenob Glak, ein syrischer Bischof und später Abt des nach ihm benannten Klosters in der Provinz Taron. Der Erstere berichtet von der Belehrung des Königs und der Einführung des Christenthums in Armenien überhaupt, der Zweite von der Belehrung seiner speziellen Provinz. Er verfaßte seine Schrift ursprünglich in seiner Muttersprache, doch wurde sie gleichzeitig in das Armenische übertragen. Das syrische Original ist verloren gegangen; armenisch erschien diese Schrift zuletzt zu Venedig 1832. 8°, und in französischer Uebersetzung von Ev. Prud'homme. Paris 1864. 8°. Der Bericht des Agathangelos ist armenisch und griechisch vorhanden, und man ist noch ungewiß, in welcher von beiden Sprachen das Original abgefaßt sey, nur so viel ist wohl sicher, daß beide Texte, die zum Theil sehr von einander abweichen, stark interpolirt sind; armenisch erschien er zuletzt zu Venedig 1862, und eine italienische Uebersetzung ebendasselbst 1843. 8°, griechisch ist er abgedruckt in Acta Sanctorum, 30. Sept., Vol. VIII, S. 320 u. ff. Ebenso ist man bei seinem Fortsetzer Faustus Byzantinus, dessen Geschichte bis zum Jahre 390 n. Chr. geht, noch ungewiß, ob das Original griechisch oder armenisch ursprünglich abgefaßt sey; jetzt ist nur der armenische Text vorhanden, herausgegeben Venedig 1832. Den Uebergang von dem 4. zum 5. Jahrhundert bilden die beiden Prälaten, Sahak und Mesrob, welche das goldene Zeitalter der armenischen Litteratur herbeiführten, und deren Schriften selbst als Muster des Stils von allen Armeniern anerkannt werden. Ueber den Letzteren, s. Bd. IX. der Real-Encyclopädie, über den Ersteren siehe weiter unten im Ergänzungsbande u. d. Art. „Sahak“. Mesrob wird gerühmt als der Erfinder der armenischen Buchstabenschrift; nach den neuesten Untersuchungen jedoch gebührt ihm zwar nicht das Verdienst, das ganze Alphabet erfunden und gebildet, sondern nur das nicht viel geringere, ein altes, längst vergessenes, wieder hervorgezogen, vervollständigt und im ganzen Lande eingeführt zu haben. Dadurch erst wurde ein Ausblühen der Litteratur in Armenien ermöglicht, indem man vor dieser Zeit genöthigt war, mit syrischen, griechischen oder persischen Lettern das Armenische zu schreiben, welche sämmtlich für den Ausdruck der armenischen Laute unpassend und ungenügend waren. Deshalb gab es auch noch keine armenische Uebersetzung der heiligen Schrift, und die Bibellektionen wurden gleich den Gebeten in den Kirchen in der dem Volke unverständlichen syrischen, theilweise auch in griechischer Sprache vorgetragen. Dies war die Hauptveranlassung zu der Bildung und Einführung eines eigenen Alphabets, wobei Mesrob von dem gleichgesinnten damaligen Katholikos Sahak durch sein Ansehen und seine Mitwirkung, zugleich aber auch durch den Einfluß des frommen Königs Wramschapuh kräftig unterstützt wurde. Beide Prälaten machten sich sogleich an die Uebersetzung der Bibel, Mesrob übertrug das Neue, und Sahak das Alte Testament, und zwar aus dem Syrischen, da durch persischen Fanatismus alle griechischen Schriften vernichtet waren. Erst nach langer Zeit erhielten sie durch ihre Schüler, die sie zu ihrer Ausbildung und zur Uebersetzung der bedeutendsten Kirchenväter und Klassiker nach Edessa, Alexandrien, Athen und Constantinopel geschickt hatten, authentische Exemplare der LXX. und des griechischen N. Testaments von



dem Patriarchen Maximianus, nach denen sie ihre schon fertigen Uebersetzungen verglichen und verbesserten. Da aber dessenungeachtet ihnen einzelne Stellen noch dunkel blieben, so sandten sie abermals Einige ihrer Schüler nach Alexandrien, Andere nach Athen, um gründliche Studien im Griechischen zu machen, und den Mängeln ihrer Uebersetzung abzuheben. Diese kamen erst nach dem Tode ihrer beiden Lehrer nach Armenien zurück, wo sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe, wegen der großen Wirren im Lande sich meist in die Einsamkeit zurückzogen, und mit Uebersetzungen anderer Schriften oder mit Ausarbeitung eigener Werke sich beschäftigten. Schon vor dem Jahre 450 n. Chr., also kaum 40 Jahre nach der Einführung der Schrift soll die Zahl der aus dem Syrischen und Griechischen übersetzten Bücher sich über 600 belaufen haben, daher auch dieses Jahrhundert mit Recht von den armenischen Gelehrten das der Interpreten genannt wird. (Euseb. Chron. ed I. B. Aucher tom. 1., p. XI sqq.). Unter allen Uebersetzungen nimmt die der Bibel den obersten Rang ein, welche la Croze „la Reine de toutes les versions“ nannte. Sie wurde in unzähligen Exemplaren verbreitet, welche später seit der nähern Verührung mit dem Abendlande starke Interpolationen aus der Vulgata erfuhren. Ein solcher interpolirter Codex, und zwar ein einziger, lag der ersten Ausgabe der Bibel, welche der Bischof Oskan im Jahre 1666 n. Chr. zu Amsterdam herausgab, zu Grunde, ein unveränderter Abdruck derselben erschien 1705 n. Chr. zu Constantinopel, und 1733 gab Mechithar zu Venedig diesen Text mit nur wenigen Verbesserungen wieder. Oskan, der selbst nicht einmal gründlich das Armenische studirt hatte, vermehrte noch die Interpolationen seines Codex durch eigne willkürliche vermeintliche Verbesserungen und Zusätze nach der Vulgata, und fügte sogar auch drei in seiner Handschrift fehlende Schriften: das Buch Jesus Sirach, das 4. Buch Esra, und den Brief des Jeremias in eigener Uebersetzung aus dem Lat. hinzu. — Erst im Jahre 1805 wurde durch die Mechitharisten Venedig's eine kritische Ausgabe der Bibel besorgt, bei welcher 9 Handschriften verglichen, und die älteste, beste derselben vom Jahre 1310 n. Chr. zu Grunde gelegt wurde; die Varianten sind sorgfältig unter dem Texte verzeichnet. Der Herausgeber, Bohrab, auch anderweitig bekannt, gibt in der ausführlichen Vorrede genaue Rechenschaft über die benutzten Codd., wie über die Ausgabe, und stellt zuerst fest, daß der armenischen Uebersetzung des A. Testaments, den noch zahlreich in den Codd. erhaltenen, wiewohl oft durch Schuld der Abschreiber an falschen Stellen gesetzten Asterisken zufolge, ein Exemplar der Hexapla des Origenes zu Grunde gelegen haben müsse. Die Ordnung der Bücher ist den Handschriften gemäß folgende: im A. Testamente „der Pentateuch, die Blich. Josua, das Buch der Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, die 2 Bücher der Chronik, 2 Bücher Esra, Nehemia, Esther, Judith, Tobias, 3 Bücher der Makkabäer, die Psalmen, die Sprüchwörter, der Prediger Salomo, das Hohelied, das Buch der Weisheit, Hiob, Jesaias, Hoseas, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jonas, Nahum, Habakuk, Saphania, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jeremias, Brief Baruch's, Klagelieder, Daniel, Ezechiel“, wobei zu bemerken, daß diese von der durch den Katholikos Sion auf der Synode zu Partav (Verdaa) 768 n. Chr. festgesetzten Anordnung etwas abweicht; nach dieser folgen die alttestam. Bücher so auf einander: Pentateuch, Richter, Ruth, die 4 Bücher der Könige, Chronik, 2 Bücher Esra, Tobias, Judith, Esther, 3 Bücher der Makkabäer, Hiob, Psalmen, die 4 salomonischen Schriften, die 12 kleinen Propheten, Jesaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel und Sirach. Im N. Testamente stehen nach der Apostelgeschichte die katholischen Briefe, der Brief Jacobi, 2 Briefe Petri, 3 Briefe Johannis, Brief Judae, sodann die 14 paulinischen Briefe, wobei der Brief an die Hebräer vor den Briefen an Timotheus steht, und zuletzt die Apokalypse. Jedes dieser Bücher hat ein kurzes Vorwort, sowie die Angabe der Kapitel und des Inhalts derselben, was ebenfalls gleich ursprünglich mit aus dem Griechischen übersetzt worden, wiewohl das Original davon nicht mehr vorhanden ist. Es findet sich jedoch auch bei der Apokalypse, deren Uebersetzung nach der Versicherung des Herausgebers nicht vor dem 8. Jahrhundert gemacht zu seyn

scheint (siehe dessen Vorrede Seite 20), und welche wahrscheinlich anfangs nicht in den Kanon aufgenommen wurde, da keine kirchlichen Lektionen daraus entlehnt worden sind. Dasselbe ist der Fall mit dem Buch Jesus Sirach, welchem noch das Vorwort und die Kapitelangabe fehlen, weshalb der Herausgeber dieses nebst einigen andern apokryphischen Schriften als Anhang zu dem 4. Bande, jedoch unvollständig, gegeben hat; erst in neuerer Zeit wurde die alte Uebersetzung dieser Schrift, welche schon Mos. Chor. Rhot. 1,2 citirt, aufgefunden und im J. 1833 zu Venedig besonders herausgegeben. Die darauf folgenden Aussprüche Sirach's sind meines Wissens sonst nicht bekannt. Nächst diesem enthält der Anhang noch 1) das 3. Buch Esra, welches gewöhnlich das 4. genannt wird, aber von den bis jetzt bekannten Recensionen wieder vielfach abweicht. 2) das Gebet des Königs Manasse. 3) den Brief der Korinther an Paulus und das Antwortschreiben des Apostels. Diese letzteren stehen in den Handschriften theils hinter dem 2. Brief Pauli an die Korinther, theils am Ende der paulinischen Briefe, zuerst edirt von Wilkins 1715 mit lateinischer Uebersetzung nach einem unvollständigen Utrechter Codex, dann vollständiger mit lateinischer und griechischer Uebersetzung London 1736 am Ende der Whiston'schen Ausgabe des Mos. Chor., und mit einer von Lord Byron verfertigten englischen Uebersetzung in P. Aucher's armenisch-englischer Grammatik Venedig 1819. 8°. Rint hat versucht, deren Echtheit zu beweisen\*). Dieser, wie die beiden folgenden Schriften sind Varianten hier beigelegt, welche der Herausgeber bei den vorigen (mit Ausnahme des Buches Sirach) zu geben unterlassen hat. 4) Die Ruhe (das Ende) des Apostels und Evangelisten Johannes, worin seine letzten Worte und sein Hinscheiden berichtet werden. In den Codd. ist diese Schrift meist der Apokalypse angehängt; sie stand in hohen Ehren, ward von vielen Gelehrten citirt, von Nerses Lambr. commentirt, und unter die Kirchenlectionen aufgenommen. 5) Das (kurze) Gebet des Euthalios, welches in allen Codd. hinter den katholischen Briefen steht, und früher zur Messe am Sonnabend vor Pfingsten, später am Pfingsttag gelesen wurde.

Von den andern Uebersetzungen dieses Jahrhunderts verdienen hier besonders folgende, deren Originale theilweise verloren gegangen sind, Erwähnung; 1) von dem Alexandriner Philo zwei Schriften über die Vorsehung und eine über die Frage, ob die Thiere Vernunft haben, zusammen herausgegeben von J. B. Aucher, armenisch und mit wortgetreuer lateinischer Uebersetzung. Venedig 1822. Ferner 4 Bücher Erläuterungen zu einzelnen Stellen der Genesis, 2 Bücher über Stellen des Exodus, nebst Abhandlungen über Simson, den Propheten Jonas, und die dem Abraham erschienenen 3 Engel, armenisch und lateinisch von demselben, Venedig 1826 edirt. 2) Die fast vollständige Chronik des Eusebius in lateinischer Uebersetzung von Johrab, Mailand 1818, und in demselben Jahre mit dem armenischen Text u. und Anmerkungen von J. B. Aucher zu Venedig. 3) Die Briefe des apostolischen Vaters Ignatius aus dem Christen übersezt nach der kürzeren Recension, gedruckt zu Constantinopel 1783. Vgl. Ignatii epistolae etc. ed. Potermann. Lips. 1849. 4) 15 Homilien des Severianus, Bischofs von Gabala von denen nur drei im Original vorhanden sind, armenisch und lateinisch von J. B. Aucher Venedig 1827. 5) Exegetische Schriften des Ephrem Syrus über die historischen Bücher des A. Testaments, die Synopse, die Gleichnißreden Jesu, die 14 paulinischen Briefe wobei auch (s. oben) der Brief der Korinther an Paulus und die Antwort des Apostels commentirt sind, sowie Homilien und Gebete, sämmtlich bis jetzt unbekannt, gedruckt Venedig 1836. 4 Bände. 8°. Außerdem erschien auch das Heraemeron des Basilus Gr. Venedig 1830, die Katechesis des Cyrill von Jerusalem. Constantinopel 172 Wien 1832. Homilien von Joh. Chrysostomus zu dem Ev. Matth. und den paulinischen Briefen, welche besonders ihres klassischen Stils wegen gerühmt werden. Venedig

\*) Für das hohe Alter dieser Briefe spricht auch, daß schon Ephrem Syrus sie als echt erkannt und erklärt hat. Diese Erklärung findet sich in der aus dem fünften Jahrhundert stammenden armenischen Uebersetzung exegetischer und anderer Schriften von ihm, welche in Venedig 1836, 4 Bände 8° erschien.



1826. 3 Bde. 8°. Abhandlungen und Ermahnungen von Nilus, zuerst Konst. 1720. Andere Schriften von Eusebius, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Timotheus und Theophilus, Patriarchen von Alexandrien, Gregorius Nazianz. und Nyssenus, Basilus d. Gr., Helladius von Caesarea, Epiphanius, Hippolytus, Evagrius Ponticus, Proclus, Dionysius von Alexandrien, Titus von Candia, deren griechische Originale theilweise verloren gegangen, sind noch ungedruckt, aber in der Bibliothek von S. Lazaro und andern in armenischer Sprache vorhanden.

Außer diesen und vielen andern größtentheils verloren gegangenen Uebersetzungen von Kirchenvätern und griechischen Klassikern hinterließen die Schüler Mesrob's und Sahak's auch viele eigene Schriften, aus denen folgende hervorzuheben sind: Esnik oder Esnak verfaßte eine „Vernichtung (d. i. Widerlegung) der Sekten (Schulen)“ in 4 Büchern getheilt, deren erstes gegen die Heiden, das zweite gegen die Feueranbeter, das dritte gegen die griechischen Weisen und das vierte gegen die Marcioniten und Manichäer gerichtet ist. Aus dem letzten Buche hat Neumann im 4. Bde. der Zeitschr. für die biblische Theologie und im 33. Bde. der Zeitschr. Hermes, sowie Windischmann in den bayerischen Annalen vom 23. Januar 1834 das Wesentlichste mitgetheilt; gedruckt erschien das Werk zuletzt Venedig 1826, in französischer Uebersetzung von Le Vaillant de Florival, Paris 1853. In den Ausgaben finden sich am Ende noch geistliche Ermahnungen desselben Verfassers angefügt, welche sonst dem Nilus zugeschrieben wurden. — Koriun hinterließ eine Biographie Mesrob's, welche Venedig 1833 abgedruckt wurde. — Von den zahlreichen Werken Nambre's sind nur 2 Homilien bekannt, welche zugleich mit Koriun zu Venedig erschienen. — Berühmter und in Europa am bekanntesten wurde sein Bruder Moses Chorenensis, dessen Geschichtswerk in lateinischen, französischen, italienischen und russischen Uebersetzungen und in mehreren Ausgaben, zuletzt in der Gesamtausgabe seiner Werke Venedig 1842 und 1864 vielfach verbreitet wurde; seine leider stark interpolirte allgemeine Geographie ist ebenfalls in lateinischen und französischen Uebersetzungen, erstere in der Whistonschen Ausgabe der Geschichte, Lond. 1720, letztere in den Mémoires sur l'Arménie von St. Martin. Paris 1819 mit dem Texte, und der Text allein zuletzt in der genannten Gesamtausgabe erschienen, worin auch seine 1796 einzeln mit vielen Anmerkungen von Johrab versehene Rhetorik aufgenommen wurde, und außer einem Briefe noch eine Lobrede auf die heilige Rhipsimé mit Bericht über ihre Reise, und eine andere Rede auf die Verkörperung Christi sich finden. Andere Schriften von ihm sind theils verloren gegangen, theils nur noch fragmentarisch und handschriftlich vorhanden. — Von dem Philosophen David (Davith) ist außer seinen Uebersetzungen von Schriften des Aristoteles und Porphyrius nebst Erläuterungen dazu, und seinem „Buch der Definitionen“ nur ein kurzer Brief und eine „Rede auf das heilige Kreuz“ bekannt geworden und gedruckt Venedig 1833. — Von Johannes Randakuni erschien 1836 zu Venedig ein Band geistlicher Reden u. s. w. — Elisaeus (Eghisché) schrieb eine „Geschichte der Wardanier“ d. i. des Glaubenskampfes der Armenier gegen die Perser, welche in das Italienische, Französische, Englische und Russische übersezt, im Original zuletzt 1864, und in der Gesamtausgabe seiner Werke 1838 und 1859 zu Venedig gedruckt ist. Diese letztere enthält von ihm noch Erläuterungen zur Genesiß, zu Josua und dem Buch der Richter, Erklärung des Vaterunsers, mehrere Homilien und Canones für die Beseffenen. — Lazar Pharpensis verfaßte eine Geschichte der Armenier von den Jahren 388—485 n. Chr., welche zu Venedig 1793 erschien. — Nur wenige Schriftsteller sind aus dem 6. Jahrhundert bekannt, und von diesen Wenigen ist bis jetzt noch nichts durch den Druck veröffentlicht worden; dagegen liegen die Werke von mehreren Autoren des 7. Jahrhunderts gedruckt vor: die Geschichte von Taron, eine Fortsetzung der Geschichte Zenob's bis zum J. 640 n. Chr. von Johannes Mamikonensis, Venedig 1832; 3 Reden von Theodor Rherthenavor, worunter eine gegen die leyerische Sekte der Mairagomenfer, Venedig 1833, eine Rede zum Palmsonntage von dem Katholikos Sahak III., Geschichte des Heraclius von Sebëos



Constantinopel 1851. — Aus dem 8. Jahrhundert sind zu erwähnen: der Kath. Johannes Dzniensis, mit dem Beinamen des Philosophen, von welchem außer einer Synodalrede und Canones über die letzte Delung namentlich eine Rede gegen die Paulicianer und eine andere gegen die Eutyhianer bemerkenswerth, und mit den andern armenisch 1833 mit lateinischer Uebersetzung 1834 gedruckt sind; außer diesen noch der Priester Leontius, welcher eine Geschichte der ersten Eroberungen der Araber verfaßte, gedruckt Paris 1857, ebendasselbst in demselben Jahre erschien eine französische, und 1862 zu St. Petersburg eine russische Uebersetzung davon. — Aus dem 9. Jahrhundert sind nur 2 Geschichtswerke gedruckt, deren eines von Johannes Katholikos die armen. Geschichte vom Anfang bis zum Jahre 925 n. Chr. durchführt, und Jerusalem 1843, Moskau 1853, in französischer Uebersetzung von St. Martin Paris 1841 gedruckt ist, das andere aber, die Geschichte der Ardsferunier von Thomas Ardsferuni bis 996 geht, und von einem Unbekannten bis 1226 n. Chr. fortgeführt ist, gedruckt Constantinopel 1852. — Im 10. Jahrhundert lebten Chosrov der Große, dessen Erklärung des armenischen Breviers zu Const. 1730 gedruckt ward; Mesrop, der Priester, von welchem eine Biographie Nerses des Großen und eine Geschichte der Georgier und Armenier beide zu Madras 1775 erschienen, ferner der gefeiertste armenische Schriftsteller, Gregorius Narekensis, tiefsinnig, voller Begeisterung für Religion, Wahrheit und Sittlichkeit, und voll lyrischen Schwunges nicht bloß in seinen wenigen Gesängen, sondern auch in seinen weit zahlreichern prosaischen Schriften, bestehend in Gebeten, Homilien und Lobreden, daher ohne Commentar kaum verständlich, und mit trefflichen Erläuterungen von P. Gabr. Avetishean versehen gedruckt Venedig 1827; weit verständlicher dagegen ist der von ihm im 26. Lebensjahre geschriebene Commentar zu dem hohen Liede, in der Gesamtausgabe seiner Werke Venedig 1827 und 1840 in neuer unveränderter Auflage. Endlich gehört hierher noch Moses Kalankatuenensis, welchen Sulkias Somal in seinem Quadro, und nach ihm Neumann in das 7. Jahrhundert fälschlich versetzen, mit seiner Geschichte der Albanier (am kaspischen Meere) gedruckt gleichzeitig zu Paris und Moskau 1860, russisch übersetzt von R. Patkanian St. Petersburg 1861. — Aus dem 11. Jahrhundert ist bis jetzt nur die Geschichte des Aristakes Lastivertensis bekannt geworden, welche von 989—1071 n. Chr. geht, und wichtige Notizen über die Sekte der Thondracener gibt; sie erschien im Original Venedig 1845, in französischer Uebersetzung von Prud'homme Paris 1864. — Weit fruchtbarer an litterarischen Produkten war das 12. Jahrhundert, die Blüthezeit der Dynastie der Rubeniden. Der berühmteste Schriftsteller dieser Zeit ist Nerses Klajensis (s. weiter unten d. Art.), und nächst ihm Nerses Lambronensis, von welchem ebenfalls weiter unten besonders gesprochen werden wird. Nächst diesen der würdige Ignatius, dessen Commentar zu dem Ev. Lucae nach den griechischen Kirchenvätern, namentlich Joh. Chrysostomus, bearbeitet Constantinopel 1735 und 1824 erschien, der Wardapet Sargis Schnorhali (der Anmuthige), von welchem ein Commentar zu den katholischen Briefen Constantinopel 1743 und 1826, und Homilien Constantinopel 1743 gedruckt wurden, Matthäus von Edessa, dessen Geschichte von 952—1132 n. Chr., worin interessante Notizen über die Kreuzfahrer, von dem Priester Gregor bis 1163 n. Chr. fortgesetzt in französischer Sprache von Ed. Dulaurier Paris 1858 veröffentlicht wurde, Samuel Aniensis, dessen Chronologie von Bohrab lateinisch übersetzt Mailand 1818 herauskam, Gregor Tegha (Kath.), von welchem 2 dogmatische Briefe Venedig 1838 gedruckt wurden, Michael, der Syrer, aus dessen Geschichte, die nur armenisch vorhanden ist, Dulaurier im Journal asiat. Tom. XII, XIII, 1848, einen ausführlichen Auszug gab, vollständig mit französischer Uebersetzung und Anm. von B. Langlois edirt, Paris 1864, und Mechithar Gosh, von welchem 190 Fabeln Venedig 1780 und 1812 erschienen. — Auch das 13. Jahrhundert war noch reich an Schriftstellern, von denen wir nur folgende erwähnen: Bardan der Große, von welchem bis jetzt nur seine Fabeln armenisch und französisch von St. Martin edirt Paris 1825, und seine Geschichte Moskau 1861.

Venedig 1862, in russischer Uebersetzung von Emin, Moskau 1861, bekannt geworden sind, Kirakos (Cyriacus) von Gandzak, dessen Geschichte Moskau 1858 erschien, Malathia, der Mönch, von dessen Geschichte des Einfalls der Mongolen bis zum Jahre 1272 n. Chr. Brosset in seinen *Additions à l'histoire de la Géorgie* St. Petersb. 1851 eine französische Uebersetzung gab, Bahram Nabuni, welcher eine Geschichte der Rubeniden bis zum Jahre 1280 n. Chr. in Versen schrieb, armenisch Madras 1810, Paris 1859, englisch übersetzt von Neumann London 1831, Johannes von Erzna, von welchem eine Lobrede auf Gregorius Photistes Constantinopel 1737 und 1824, und eine Erklärung des Ev. Matthäi ebendasselbst 1828 erschien, Stephanos Siunensis, dessen Geschichte von Siunia Paris 1859, Moskau 1861 gedruckt wurde — ein Kapitel daraus hat St. Martin armenisch-französisch Paris 1849 nach einer Ausgabe von Madras 1775 herausgegeben — Sembat, Geschichte von Cilicien bis zum Jahre 1275, Moskau 1856, Paris 1859, und Mechithar Axiwanensis, dessen Chronologie bis 1289 n. Chr. Moskau 1860 publicirt wurde. — Unter den Schriftstellern des 14. Jahrhunderts sind hier folgende zu nennen: Barssegh (Basilus), Abt von Maschlovor in Cilicien, welcher einen Commentar zu dem Evang. Marci hinterließ, von welchem aber nur der zweite Theil vom 9. Kapitel an noch vorhanden, Constantinopel 1826, erschien; von Johannes Gandzakensis ist ein Buch über den Ursprung der Feste Constantinopel 1727 gedruckt worden, die Reden über die Tugend und über das Laster von Jacob Thargman (Dolmetscher) wurden Venedig 1771, 1772 herausgegeben, und Gregor, Abt des Klosters Tathav, welcher außer vielen andern Schriften ein Buch Fragen und Antworten gegen die Hebräer, Manichäer und Muhammedaner, gedruckt Constantinopel 1729 und ein Buch Predigten für Winter und Sommer (das ganze Jahr) hinterließ, gedruckt Constantinopel 1740, 1741. — Aus dem 15. Jahrhundert sind bekannt geworden: ein Buch über Adam von Arrahel aus Siunia, Constantinopel 1721, ein neues Martyrologium von Gregor Chlathensis, Constantinopel 1706, 1730, und die Geschichte Kant thamur's (Tamerlan's) von Thomas Medsophensis, aus welcher Felix Nève Paris 1855 Auszüge gegeben hat. — Aus dem 16. Jahrhundert ist nichts durch die Presse bekannt geworden, und aus dem 17. erwähnen wir nur die Geschichte von Arrahel von 1601—1662 n. Chr., welche zu Amsterdam 1669 erschien. Andere Schriften dieses Jahrhunderts sind von geringer Bedeutung. Erst mit der Gründung des Mechitharisten-Klosters zu Venedig begann allmählig das Wiederaufblühen der armenischen Literatur, und es sind hier namentlich folgende Werke der Mechitaristen hervorzuheben: Michael Tschamtschian Geschichte von Armenien, 3 Bände. 4. 1784—1786, wovon ein Auszug Venedig 1811 und eine englische Bearbeitung dieses Auszuges Calcutta 1827. 2 Bde. 8<sup>o</sup> erschien, Lucas Indschidschian, Beschreibung des neuen Armeniens 1806, des alten Armeniens 1822, die armenischen Alterthümer 3 Bände. 4. 1833, wovon eine italienische Uebersetzung Turin 1841 erschien, Leo Alischan, das neue Armenien 1855. 4. J. B. Aucher, Biographie aller Heiligen des armenischen Kalenders 12 Bände. 8<sup>o</sup>. Ferner erschien daselbst noch die armenische Liturgie mit italienischer Uebersetzung von Gabriel Avetithian 1826; der kirchliche Kalender 1782. 4., das armenische Brevier 1845 und 1850, das armenische Ritual 1831, und eine allgemeine Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der armenischen 1848.

#### Geschichte der armenischen Kirche.

Das Christenthum fand schon früh in Armenien Eingang. Bekannt ist die Sage von Abgar, dem König von Edessa (s. dies. Art. im ersten Bande), daß er in Persien, wohin er, um den Successionsstreit der königlichen Prinzen zu schlichten, gegangen war, an dem Ausfalle erkrankt sey, und Christum, benachrichtigt von dessen wunderbaren Heilungen, in einem Briefe gebeten habe, zu ihm zu kommen, worauf er ihm durch den Apostel Thomas geantwortet haben soll\*). Nach der Himmelfahrt Christi — heißt

\*) Beide Briefe finden sich zuerst bei Eusebius und dann bei Mos. Chor.; sie wurden bis zum Jahre 944 n. Chr. in Edessa aufbewahrt, dann ward der Brief Christi mit dem Schweiß-



es weiter — sandte Thomas, dem Geheiß des Herrn zufolge, Einen von den 70 Jüngern, Thaddäus, nach Edessa, welcher den König heilte, ihn sammt dem ganzen Volke bekehrte und Addäus, einen Seidenweber und Diademverfertiger des Königs zum Bischof weihte. Thaddäus wandte sich darauf nach Oberarmenien, bekehrte auch dort den König Sanatruk und Viele aus dem Volke, und setzte auch dort einen Bischof, Zacharias, ein. Von da ging er nach Albanien und dann nach Kappadocien. Addäus erlitt um das Jahr 39 n. Chr. den Märtyrertod durch Ananê, den abtrünnigen Sohn Abgar's, nach dessen bald darauf erfolgtem Tode der ebenfalls von dem Christenthum abtrünnig gewordene Sanatruk, Schwestersohn Abgar's, sich auch des südlichen Armeniens bemächtigte, die Familie Abgar's, mit Ausnahme der Königin Wittve Helena, umbrachte und den Gögendienst wieder einführte. Thaddäus lehrte nun nach Armenien zurück, begegnete unterwegs einer aus fünf Personen bestehenden römischen Gesandtschaft, deren Anführer Chrysi (wahrscheinlich Chrysis für *Χρυσος*, Chryses) hieß und von den Armeniern (Chrysi als gleichbedeutend mit *Χρυσος* genommen) Dski (d. i. „Gold“) genannt wurde, seine Gefährten nannte man nach ihm Dskier. Diese bekehrte und taufte Thaddäus und gab Chrysi die Priesterweihe. Als Sanatruk dies erfuhr, ließ er den Apostel zu sich rufen und tödtete ihn. Ebenso sollen die Apostel Bartholomäus, Simon von Kana und Judas Lebbaüs in Armenien grausam hingerichtet worden seyn. Nachdem die Dskier gegen 43 Jahre ein beschauliches Leben geführt hatten, gingen sie im Jahre 92 n. Chr. in die Residenz Artaschat, das Evangelium dort zu verkündigen. Siebzehn vornehme Manen, Verwandte der Königin, deren Vornehmster Suthias hieß, daher sie Suthiasier genannt wurden, wurden von ihnen bekehrt, und begleiteten sie in die Wüste. Vergebens suchte sie Artavazd wieder abtrünnig zu machen und ließ, als er erfahren hatte, daß die Dskier die Ursache ihres Abfalls von dem Gögendienste gewesen waren, diese im J. 108 n. Chr. erdroffeln; später, um das J. 130 n. Chr., starben auch die Suthiasier den Märtyrertod. Es ist schwer zu ermitteln, was und wie viel Wahres diesen Sagen zu Grunde liegt, aber so viel ist gewiß, daß schon in früher Zeit das Christenthum nach diesen Gegenden hin sich ausbreitete, wiewohl erst im 2. Jahrhundert sich sichere Spuren davon finden. Verfolgt und unterdrückt von den heidnischen Königen, zogen sich seine Bekenner meist in die Einsamkeit und Verborgtheit zurück; der öffentlichen Ausübung ihres Gottesdienstes mußten sie sich enthalten. Da fügte es die göttliche Vorsehung, daß der Sohn eines Königsmörders der Apostel der Armenier wurde. Artaschir, der Gründer der Dynastie der Sasaniden, hatte lange und blutige Kämpfe mit dem armenischen König Chosrov I. zu bestehen, in denen er fortwährend besiegt und zuletzt so in die Enge getrieben wurde, daß er demjenigen, welcher Chosrov ermorden würde, den obersten Rang in seinem Reiche nach ihm versprach. Anaf, ein arfacidischer Fürst und Stammgenosse Chosrov's, erbot sich dazu. Er floh, scheinbar verfolgt von persischen Truppen, mit seiner ganzen Familie zu Chosrov, bei dem er die freundlichste Aufnahme fand. Auf einer Jagd tödtete er den König und entfloh, wurde aber ereilt und ertrank in dem Araxes; seine ganze Familie wurde auf Befehl des sterbenden Chosrov vernichtet, aber Sophia, die Amme des jüngsten in Armenien geborenen Knaben, eine Christin aus Cäsarea in Kappadocien, verbarg das Kind und floh mit ihm nach ihrer Vaterstadt, wo es auf den Namen Grigor (Gregor) getauft wurde und eine christliche Erziehung erhielt. Als er erwachsen war, verheirathete ihn seine Pflegmutter mit einer frommen Jungfrau Maria, welche ihm zwei Knaben, Werthanes und Aristakes, gebor. Nach drei Jahren trennten sich die beiden Gattin mit gegenseitiger Uebereinstimmung, Maria ging in ein Nonnenkloster, aber Gregor, welcher die Unthat seines Vaters erfahren hatte, begab sich nach Rom und trat, um dessen Blutschuld nach Kräften zu sühnen, in den Dienst des dort lebenden Königssohnes Terdat

tuch, auf welchem das Bild Christi abgedruckt war, nach Constantinopel gebracht, kam wieder nach Edessa, um das Jahr 1030 abermals nach Constantinopel, und verschwand im Jahre 1325, das Schweisstuch aber gelangte nach Rom.



(Tiridates). Als dieser mit Hilfe des griechischen Kaisers das Reich seines Vaters wieder erobert hatte und Gregor auftrug, Blumenkränze auf den Altar der Schutzgöttin Armeniens, Anahit, niederzulegen, versagte ihm derselbe zum ersten Male den Gehorsam und bekannte sich als Christ. Da weder Drohungen, noch die grausamsten Martern die Standhaftigkeit Gregor's zu beugen vermochten und Terdat noch hörte, wessen Sohn dieser war, so ließ er ihn in eine tiefe Grube werfen, in welcher er 13 Jahre, ernährt durch eine fromme Wittwe, zugebracht haben soll. Gegen das Ende dieser Zeit verfiel Terdat in Wahnsinn und erlitt, wie berichtet wird, die Strafe Nebukadnezar's (Dan. 4, 29 f.). Durch einen wiederholten Traum erfuhr die Schwester des Königs, daß der längst vergessene und todt geglaubte Gregor noch am Leben sey und allein vermöge, ihren Bruder zu heilen. Gregor ward aus der Grube geholt, heilte den König und taufte ihn. Terdat ward nun ein eben so eifriger Christ, als er früher fanatischer Heide gewesen war. Aller Götzendienst wurde vernichtet, die Tempel, Altäre und Götzenbilder zerstört und das Christenthum mit Gewalt in ganzem Lande eingeführt. Der Erzbischof von Cäsarea, Leontius, weihte Gregor zum Bischof und geistlichen Oberhirten von Armenien, und dieser rief nun syrische und griechische Geistliche in das Land, erbaute viele Kirchen und gründete viele Bisthümer. So ward Armenien, wohin obiger Sage nach das Christenthum zuerst gedrungen war, das erste christliche Reich. Einer alten Tradition zufolge soll Gregor mit dem König Terdat nach Rom gereist seyn und von dem Papst Sylvester die Patriarchenwürde erhalten haben. Später ließ der König die beiden Söhne Gregor's nach Armenien kommen, von denen der ältere, Berthanes, verheirathet war und zwei Söhne hatte, der jüngere aber, Aristakès, dem geistlichen Stande sich gewidmet hatte und in der Einsamkeit lebte. Diesen machte der Vater zum Bischof und zu seinem Stellvertreter, als welcher derselbe auch dem nicänischen Concil beistand. Im Jahre 331 n. Chr. übergab er ihm das Patriarchat und zog sich in die Einsamkeit zurück, wo er bald darauf starb. Ihm folgte zuerst sein jüngerer, dann sein älterer Sohn, dessen jüngerer Sohn, und nach kurzer Unterbrechung dieser Linie der Enkel des letzteren, Nerses der Große, im J. 364 n. Chr. Gleich im folgenden Jahre hielt er eine Synode in Aschischat, die zweite in Armenien, da die erste im J. 325 n. Chr. in Balarschapat wegen Annahme der nicänischen Beschlüsse von Gregor Photistes gehalten worden war, — auf dieser wurden die Ehen unter nahen Verwandten, welche namentlich unter den Vornehmen eingerissen waren, um die Besitzungen den einzelnen Familien zu erhalten, verboten, ferner das übermäßige Beklagen der Todten untersagt, und beschlossen, daß Wittwen- und Waisen-, sowie Kranken- und Armenhäuser, auch besondere Häuser für Aussätige erbaut und ihnen bestimmte Einkünfte zuertheilt würden, endlich wurde auch für Klöster verschiedener Art, und für Fremdenhäuser gesorgt. Außerdem reiste Nerses stets umher, um aller Orten geistliche und leibliche Hilfe den einzelnen Gliedern seiner Heerde zu spenden. Dies veranlaßte die Geistlichkeit und die Großen des Landes, im J. 366 n. Chr. abermals eine Synode zu Balarschapat zu veranstalten, auf welcher ihm die Würde eines obersten Bischofs, Patriarchen oder Katholikos zuertheilt und zugleich festgesetzt wurde, daß fortan die Patriarchen oder Katholici von Armenien nicht mehr von dem Erzbischof in Cäsarea, sondern von ihren eigenen Bischöfen ernannt und geweiht werden sollten. Nerses wurde zweimal nach Constantinopel geschickt, um die Kaiser Valentinian und Valens, von denen der armenische König Arsach wiederholt abgefallen war, zu besänftigen. Bei dem Ersteren gelang es ihm, aber Valens verbannte ihn sogleich auf eine Insel, von welcher ihn dessen Nachfolger Theodosius d. Gr. zurückrief. Derselbe veranlaßte ihn aber, noch einige Zeit in Constantinopel zu bleiben, um dem zweiten öumenischen Concil im J. 381 n. Chr. noch beizuwohnen. Nach dessen Beendigung lehrte Nerses nach Armenien zurück und starb 384 n. Chr., von dem König vergiftet. Da er früher verheirathet gewesen war, so hatte er einen Sohn, Sahak, welcher aber erst, nachdem drei Andere gefolgt waren, zu der Patriarchenwürde im J. 390 n. Chr. gelangte (s. w. u. unter dem

Art. „Sahak“). Auch er erhielt den Beinamen des Großen. Unter ihm, und vornehmlich durch seine Beihülfe, ward die Schrift Mesrop's (Mesrob's, s. d. Art.) in ganz Armenien eingeführt; er übersezte das A. Testament zuerst aus dem Syrischen und dann nach der LXX. in das Armenische, während Mesrop das N. Testament übertrug, und war, gleich seinem Vater, unermüdet in der Sorge für die geistliche und geistige Ausbildung des Volkes durch Gründung von Schulen, für die Bewahrung der reinen Lehre des Christenthums, für zweckmäßige Anordnung und Einrichtung des Gottesdienstes und für Einheit des Cultus. Im Verein mit Mesrop ordnete er das Brevier, die Gefänge, das Ritual, den christlichen Kalender und die Liturgie der Messe. Im Jahre 426 n. Chr. hielt er eine Synode zu Walarischapat, auf welcher Canones über die Funktionen der Chorbischöfe und Priester aufgestellt, die gleiche Heiligkeit der Kirchen, wo sie auch seien, bestimmt, die Bischöfe vor Mißbrauch ihres Amtes und vor Parteilichkeit bei Ernennung eines Priesters oder Verwendung des Kirchenschazes gewarnt und die Verwendung der Opfer an Erstlingen festgesetzt wurde. Als sechs Jahre später die von Sahak und Mesrop zu ihrer weiteren Ausbildung nach dem Occident gesandten Schüler zurückkamen und die Beschlüsse des ephesinischen Concils, dem sie beigewohnt hatten, mitbrachten, veranstaltete Sahak sogleich eine neue Synode im Jahre 432 n. Chr. in Aschtischat, wo diese einstimmig angenommen wurden. Da aber die Nestorianer nun die Schriften des Theodorus von Mopsveste und des Diodorus von Tarsus in syrischer und persischer Sprache in Armenien zu verbreiten suchten, so berief Sahak im J. 435 n. Chr. eine neue Synode in Aschtischat zusammen, auf welcher auch diese Schriften verdammt wurden.

Während persische Statthalter das Volk nach dem Erlöschen der Dynastie der Arsaciden bedrückten, schlichen sich nach und nach viele Vergehungen und Unordnungen unter den Laien wie unter der Geistlichkeit ein, weshalb der Kathol. Joseph sich genöthigt sah, auf einer Synode zu Schahapitan im J. 447 diese mit harten Strafen zu belegen. — Kurz darauf brach die grausame Christenverfolgung durch Jesdeddscherd II. in Armenien aus, welche bis zu dessen Tode, 457 n. Chr. fast ununterbrochen fortbauerte. In derselben starb auch der Kathol. Joseph (454) nach 3jähriger Gefangenschaft den Märtyrertod. Schon zwei Jahre vorher (452) hatten die Großen des Reichs im Verein mit den Priestern, da man an der Rückkehr Joseph's verzweifeln mußte, auf einer Synode in Dwin (s. den Art. „Twin“) den Bischof Melitis zum Katholikos erwählt und zugleich bestimmt, daß fortan Dwin auch der Sitz des armenischen Patriarchats bleiben sollte, der bisher in der früheren Residenz der armenischen Könige, Walarischapat, gewesen war. — Während dieser Wirren fand das chalcedonische Concil statt, von welchem die Armenier widersprechende, aber meist ungünstige Nachrichten erhielten. Die ihnen verhassten Nestorianer behaupteten gleich den Euthylianern, daß es sich für die Lehre des Nestorius entschieden habe, während die Anhänger des Concils dieses widerlegten. Die politische Bedrängniß ließ anfangs den Armeniern nicht Zeit, sich mit solchen dogmatischen Streitfragen zu befassen. Als aber mit der Ernennung des armenischen Fürsten Wahan, aus dem Stamme der Mamisonier, zum Statthalter 485 n. Chr. wieder Ruhe eintrat, erwachte auch der Sinn dafür von Neuem, und da auch das von vielen Bischöfen unterzeichnete Genotikon des Kaisers Zeno um diese Zeit nach Armenien kam, in welchem nur die drei ersten öumenischen Concile erwähnt und anerkannt sind, das chalcedonische dagegen gar nicht genannt und in verdeckter Weise verworfen wird, so ist es nicht zu verwundern, daß die Armenier eine falsche Ansicht von den Beschlüssen dieses Concils bekamen und es verworfen zu müssen glaubten. Babken, der damalige Katholikos, hielt im J. 491 n. Chr. eine Synode in Walarischapat, zu welcher er auch den Katholikos der Georgier, Gabriel, mit seinen Bischöfen, den Kathol. von Albanien und Einige aus den griechischen Distrikten einlud. Hier wurden zuerst die Nestorianer Barsuma, Bischof von Nisibin, und Acocius, der Perser, zugleich mit den Euthylianern verdammt, alsdann das Edikt Zeno's vorgelesen und an-



genommen, demgemäß aber das chalcidonische Concil verworfen, weil es, wie sie meinten, nicht nur die Schriften des Theodorus Mopsvestenus angenommen, sondern auch Christus in zwei Personen und in zwei Söhne getheilt habe. Die Armenier wurden in dieser Ansicht über das chalcidonische Concil noch mehr dadurch bestärkt, daß gleichzeitig der Kaiser Anastasius verbot, über dasselbe zu sprechen. Dieser erste Synodalbeschuß ward auch maßgebend für die Folge. — Im J. 551 n. Chr. hielt der Katholikos Moses II. eine Synode zu Dwin, wo der armenische Kalender regulirt und eine neue Aera, nach welcher die Armenier noch heute rechnen, festgestellt wurde. Als Anfang derselben wurde der 11. Juli 552 bestimmt. Da die Armenier nun dem julianischen Jahre zufolge nur gemeine Jahre von 365 Tagen haben, mithin nach 1460 Jahren um ein ganzes Jahr zurück sind, so müßten eigentlich seit dem Jahre 1320 n. Chr. 552 Jahre von der christlichen Zeitrechnung abgerechnet werden, um das armenische heraus zu bekommen; doch rechnen die Armenier jetzt gewöhnlich nur 551 Jahre ab, so daß das Jahr 1864 nach ihrer Aera das Jahr 1313 ist.

Gegen das Ende dieses Jahrhunderts entspann sich ein heftiger Streit zwischen den Armeniern und den mit ihnen eng verbunden gewesenen Georgiern, welcher mit einer gänzlichen Spaltung beider Kirchen endete. Bis zu dieser Zeit hatten die Georgier ihr geistliches Oberhaupt, den Katholikos, selbst erwählt, ihn aber alsdann nach Armenien geschickt, um ihm von dem armenischen die Weihe geben zu lassen. Als um das Jahr 580 n. Chr. abermals ein Katholikos gestorben war, konnten sich die Georgier über die Neuwahl nicht einigen und baten den armenischen Katholikos Moses II., selbst eine Wahl zu treffen und den von ihm Ernannten und Gemeihten nach Georgien zu schicken. Seine Wahl traf auf Kyrion, einen Georgier von Geburt, welcher außer seiner Muttersprache und der armenischen auch der griechischen und persischen Sprache kundig war, und den er selbst zum Dekonom der Kirche des Patriarchats und zum Chor-bischof der Provinz Ararat ernannt hatte. Dieser hatte sich schon vorher von der Rechtgläubigkeit des chalcidonischen Concils überzeugt, und bewog durch Vorlegung der Beschlüsse desselben die Geistlichkeit wie die Großen des Landes zu dessen Anerkennung. Damals kamen viele Nestorianer nach Georgien, welche als Ketzer keine Aufnahme fanden; sie legten daher zum Schein ihre Irrthümer ab, und erlangten dadurch Zutritt zu der Kirche. Dies erfuhr der Katholikos Moses, und machte Kyrion darüber harte Vorwürfe, welcher auch, nachdem er die Sache genau geprüft und sich von der Wahrheit der Beschuldigung des armenischen Katholikos überzeugt hatte, jene sogleich aus der Kirche verbannte. Der Nachfolger von Moses, der Katholikos Abraham, trat, als er hörte, daß Kyrion das chalcidonische Concil angenommen hatte, in Correspondenz mit ihm, und verlangte von ihm, daß er widerrufe und sich wieder den Armeniern anschließe. Da Kyrion aber sich nicht dazu bewegen ließ und ihn im Gegentheil von der Orthodoxie des Concils zu überzeugen suchte, so hielt Abraham 596 n. Chr. eine Synode in Dwin, auf welcher Kyrion und alle Anhänger des chalcidonischen Concils verdammt und Jeder mit dem Bann belegt wurde, der in irgend einer Weise mit den Georgiern umgehen würde. Kyrion beschwerte sich darüber bei dem Kaiser Mauritianus, welcher im folgenden Jahre in Constantinopel eine Synode veranstaltete, und zu dieser außer den griechischen auch die 19 Bischöfe seines Antheils von Armenien berief, denen der Katholikos Abraham noch seinen Stellvertreter Werthanes und den Wardapet Gregor zugesellte. Die Bischöfe des griechischen Armeniens wurden von der Wahrheit der chalcidonischen Beschlüsse überzeugt und nahmen sie an, die beiden speziellen Abgesandten Abraham's aber verweigerten hartnäckig ihre Anerkennung. Das bewog den Kaiser, die ihm unterworfenen Armenier der geistlichen Obhut Abraham's zu entziehen und einen besondern Katholikos, Johann, im J. 600 n. Chr. ihnen zu geben, dem er den Marktflecken Kutais zu seiner Residenz anwies. Als aber Johann im J. 616 n. Chr. starb, blieb diese Stelle unbesezt, und da auch Abraham kurz darauf mit Tode abging, so wurde dessen Nachfolger Komitas wieder das geistliche Oberhaupt über alle Armenier.



Im Jahre 628 n. Chr. kam der Kaiser Heraklius nach Karin (Erzerum), wo er sah, daß unter den Armeniern große Streitigkeiten stattfanden, weil die Einen das chalcodon. Concil anerkannten, die Andern es verwarfen. Deshalb ließ er eine Provinzialsynode dort halten, wozu die armenischen und griechischen Bischöfe eingeladen wurden. Auch den damaligen Katholikos Jezr oder Esra lud er dazu ein mit dem Bedenken, daß der Kaiser für seine armenischen Unterthanen einen besonderen Katholikos einsetzen würde, wofür er nicht kommen und das chalcodonische Concil anerkennen wollte. Jezr ging mit mehreren Bischöfen und Wardapets (Doktoren der Theologie) dahin, sie wurden überzeugt und nahmen das Concil an. Der Sitte gemäß wurde er bei seiner Rückkehr vor der Stadt Dwin von der gesammten Geistlichkeit empfangen und feierlich in die Stadt und in die Kirche geleitet. Nur der Schlüsselbewahrer der dem heil. Gregor geweihten Kirche, der Wardapet Johann, war dabei nicht erschienen. Als ihn Jezr darüber zur Rede setzte, erhielt er von ihm, als erbitterten Gegner des chalcodonischen Concils, beleidigende Antworten, so daß ihn der Katholikos mit Gewalt aus der Kirche treiben ließ, und des Landes verwies. Johann verbarg sich in dem fernen Kloster Mairo wankh (d. i. „Cedernkloster“), von wo er ebenfalls von Jezr vertrieben wurde, der diesem Kloster nun deshalb den Namen Mairegom (d. i. „Cedernstall“) gab. Von da begab sich Johann, Mairawanensis oder Mairegomensis genannt, nach Albanien, wo er außer anderen Schülern namentlich einen gewissen Sargis (Sergius) gewann, welcher in verschiedene Ketzereien, besonders in die des Julianus von Halikarnaz, dessen Schriften er übersetzte, und des Sabellius verfiel. Aber auch seinem Lehrer hatte man dieselben Irrthümer schon vorgeworfen, welche vorzugsweise das Mysterium der Menschwerdung Christi betrafen, indem er behauptet haben soll, daß Christus nur scheinbar den menschlichen Leib angenommen und gelitten habe. Er verwarf unter Anderem auch die allerdings kritisch bezweifelte Stelle Luk. 22, 43. 44. Gegen ihn schrieben Theodorus Apherthabor und Johannes Dzniensis, dessen Schüler, aber der Katholikos Johannes VI. vertheidigt ihn in seiner Geschichte, und klagt nur seinen Schüler Sergius der Häresie an. Von den Schriften Beider ist bis jetzt noch nichts bekannt geworden.

In Folge der Annahme des chalcodonischen Concils von Seiten des Katholikos vereinigten sich viele Armenier des griechischen Antheils vollständig mit den Griechen, veränderten ihren Cultus nach denselben, nahmen gesäuertes Brod, sowie Wasser mit Wein gemischt bei der Communion, feierten das Fest der Geburt Christi den 25. December, verwarfen in dem Trishagion die Worte „der du gekreuzigt wardst“ (ὁ σταυρωθεὶς) u. s. w. Viele dagegen konnten sich dazu nicht entschließen, und verwarfen sogar zum Theil wieder das chalcodon. Concil: und so entstand wieder große Uneinigkeit, wobei die Letzteren von den Ersteren, denen die Griechen beistanden, hart bedrängt wurden. — Nerses III., der Nachfolger von Jezr, sah sich durch dieses Alles, sowie durch das Ueberhandnehmen der genannten Ketzerei u. s. w. veranlaßt, im J. 645 n. Chr. eine Synode zu Dwin zu halten, wozu sich 17 Bischöfe und viele weltliche Fürsten versammelten. Auf derselben wurden zuvörderst alle Ketzerey und ketzerischen Schriften sowie das chalcodon. Concil als die Ursache der Verbreitung des Nestorianismus und der Wirren im Lande verdammt und dann einige nützliche, die Kirchenzucht betreffende Verordnungen gegeben. Kurz darauf ließ sich Nerses mit einigen Bischöfen durch den anwesenden Kaiser Constans II. im J. 647 n. Chr. bestimmen, das chalcodon. Concil anzuerkennen und mit ihm nach griechischem Ritus zu communiciren. Der Uebermut der Griechen und namentlich die Zügellosigkeit der griechischen Truppen regten die Armenier gegen diese und ihren Glauben auf, daher der Kaiser von der vornehmen Geistlichkeit wie von den weltlichen Großen bei Strafe ihrer Absetzung eine schriftliche Biegung der Annahme des chalcodonischen Concils verlangte; jedoch brachte er die Drohung nicht zur Ausführung, als er von den zu Dwin im J. 648 n. Chr. versammelten Großen und Bischöfen ein unterwürfiges Schreiben mit der flehentlichen Bitte erhielt, sie bei ihrem angestammten Glauben zu lassen. Nur die griechischen Truppen



bahin seine Familie brachte. Ani ward von seinen Nachkommen vergrößert, mit prächtigen Palästen, Kirchen und anderen Gebäuden geschmückt und vom J. 961 n. Chr. an die Residenz der bagratidischen Könige. Sie wurde mit einer inneren und einer äußeren Mauer und tiefem Graben umgeben, 989 n. Chr. der Grund zu der Kathedrale gelegt, und soll 1000 Kirchen und 100,000 Paläste gehabt haben. Der Katholikos Chatschit (von 972—992 n. Chr.), welcher in Ani erwählt worden, erbaute außerhalb der Stadt das prächtige Patriarchat mit einer schönen, großen Kirche, und die Königin Katramitë vollendete 993 n. Chr. die Kathedrale der Stadt, worauf Ani der Patriarchensitz wurde. Aber nur so lange als die Dynastie der Bagratiden auf dem Throne saß, dauerte die Größe dieser Stadt. Im J. 1046 n. Chr. ward sie den Griechen übergeben, und in demselben Jahre zerstörte ein furchtbares Erdbeben viele Paläste der Stadt. Im Jahre 1064 n. Chr. nahm der Seldschuke Alp Arslan die Stadt ein, und verheerte sie vollständig. Dennoch erholte sie sich bald wieder, bis nach wiederholten Belagerungen und Eroberungen ein Erdbeben, desgleichen noch nie erlebt worden war, im J. 1319 n. Chr. Ani für ewige Zeiten zu einer Ruine machte, welche noch jetzt alle Reisenden durch ihre Großartigkeit und Pracht in Staunen und Verwunderung setzt. — Als Ani in den Händen Alp Arslan's war, wollten die Griechen keinen Katholikos wieder einsetzen, um die Armenier ganz an sich zu ziehen, aber die der Kaiserin Eudoxia befreundete Prinzessin Maria setzte durch diese eine Neuwahl durch, da der letzte Katholikos Chatschit II. gestorben war. Es wurde Wahram, Sohn des Gregor Magistros, erwählt, welcher den Namen Gregor und, weil er sich vorzugsweise mit den Legenden der Märtyrer beschäftigte, den Beinamen Blajasēr, d. i. Martyrophilos, erhielt, 1065 n. Chr. Nach 6 Jahren zog er sich in ein Kloster auf dem Gebirge Kara Tagh (armen. Sian liarn, „das schwarze Gebirge“) zurück und salbte seinen Kanzler, den Wardapet Georg, zum Katholikos, den er aber schon nach zwei Jahren wieder abzusetzen genöthigt war. Mit seiner Bewilligung wurde 1073 n. Chr. in dem Städtchen Honi durch den armenischen Machthaber Philartos (Philaret) ein Katholikos Sargis eingesetzt, welchem drei Jahre später Theodoros folgte. Gregor ging auf einige Zeit nach Ani und ernannte, als er wieder wegreiste, seinen Schwestersohn Varsēgh (Basilus) zu seinem Stellvertreter. Im Jahre 1075 begab er sich nach Rom zu dem Papst Gregor VII., bei dem er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Von da reiste er nach Jerusalem, blieb ferner ein ganzes Jahr in Memphis, wo er seinen zweiten Schwestersohn, Gregorios, zum geistlichen Oberhaupte der dortigen Armenier einsetzte, und kehrte dann in sein Kloster auf dem Kara Tagh zurück. Die im östlichen Armenien wohnenden Armenier bewogen ihn nun, da er zu entfernt von ihnen lebte, den von ihm selbst eingesetzten Stellvertreter, seinen Schwestersohn Varsēgh, im J. 1082 n. Chr. zum Katholikos zu weihen; und da der armenische Fürst Philartos auch in Marasch einen Katholikos Paulus ernannte, so waren damals gleichzeitig vier Katholici, obgleich das Volk nur Gregor als den rechtmäßigen anerkannte. Der letzte derselben, Poghos (Paulus), zog sich selbst bald wieder in sein Kloster zurück, da er sah, daß diese Spaltung unheilvoll war, und Theodoros wurde auf Befehl des Seldschuken Melik Schah durch Varsēgh im J. 1091 n. Chr. abgesetzt, Varsēgh selbst ward nach dem Tode Gregor's 1105 n. Chr. alleiniger Katholikos. Jedoch trat nach dessen Tode 1113 eine abermalige Spaltung ein, welche bis auf den heutigen Tag fortbauert. Damals wurde auf Varsēgh's Wunsch Gregor, der Nefte des im J. 1105 gestorbenen Gregor, welcher erst 20 Jahre alt war, also noch nicht das kanonische Alter erreicht hatte, zum Katholikos erwählt. Dies benutzte der Erzbischof von Aghthamar, David, um sich zum Katholikos erwählen zu lassen, und bewog viele Bischöfe und Fürsten der orientalischen Armenier ihn anzuerkennen. Sobald dies Gregor vernahm, berief er sämtliche Bischöfe und Geistliche der Umgegend zu einer Synode auf dem Gebirge Kara Tagh 1114 n. Chr. zusammen, auf welcher einstimmig David abgesetzt und Alle, die durch Bestechung (welche man diesem auch vorwarf) zu geistlichen Würden gelangten, mit dem Bann belegt wurden. Auf derselben Synode scheint auch bestimmt worden zu seyn,



daß zu der gültigen Wahl die Einstimmigkeit der vier vornehmsten Erzbisthümer von Betschui, Faghbat (Halbat), dem Kloster des heil. Thaddäus und dem des heil. Eustathius, sämmtlich in Großarmenien gelegen, nothwendig sey. Gregor, mit dem Beinamen Pahlabuni, trat zuerst in nähere Verbindung mit dem päpstlichen Stuhle. Als im J. 1141 n. Chr. auf Befehl des Papstes Innocenz II. eine Synode zu Antiochien veranstaltet wurde, erhielt auch er eine Einladung dazu und war mit seinem Bruder Nerses dabei gegenwärtig. Nach derselben begleitete er den päpstlichen Legaten nach Jerusalem, wo abermals eine Synode war, auf welcher er die Anwesenden von der Orthodoxie der armenischen Kirche überzeugte. In Folge dessen übersandte ihm der Papst als Zeichen der patriarchalischen Würde den Stab und Schleier mit einem freundlichen Schreiben, welches Gregor demüthig beantwortete. Später wollte er auch mit den Griechen, mit denen die Armenier des Glaubens wie des Cultus wegen fortwährend im Streite lebten, eine Vereinigung zu Stande bringen, wurde jedoch durch seinen Tod daran verhindert. Den Sitz des Patriarchats hatte er seit dem Jahre 1147 n. Chr. nach Hromikla verlegt, wo auch seine Nachfolger residirten, unter denen der erste, sein jüngerer Bruder Nerses war, welcher den Beinamen Schnorhali, d. i. „der Anmuthige“, erhielt. Er gelangte im J. 1166 zu dieser Würde, und schrieb alsbald Briefe an den Kaiser Manuel Comnenus, sowie an den griechischen Patriarchen Michael, worauf diese den Theologen Theorianus zu ihm sandten, welcher lange mit Nerses disputirte (s. Clom. Galani conciliationis ecclesiae armenae cum romana. Pars I. p. 242 sqq.). Endlich waren sie in allen Punkten einig und Theorianus nahm die schriftliche Bestätigung von Seiten des Katholikos nach Constantinopel mit; der Kaiser und der Patriarch schickten auch ihrerseits ihre Uebereinstimmung an Nerses, und dieser schrieb an alle hohen Geistlichen in der Nähe und Ferne, um sie davon in Kenntniß zu setzen und sie zu einer großen allgemeinen Synode einzuladen. Bevor diese jedoch zu Stande kam, starb er im Jahre 1173 n. Chr. Sein Nefte und Nachfolger, Gregor Tgha („das Kind“), bemühte sich auf alle Weise, das von seinem Oheim begonnene Werk durchzuführen. Nachdem die Griechen in Constantinopel auf einer Synode bestimmt hatten, von den Armeniern nur die Annahme des chalcedonischen Concils und der zwei Naturen in Christo zu verlangen, hielt Gregor 1179 n. Chr. eine große Synode in Hromikla, zu welcher 333 Bischöfe und viele Wardapets und Mönche kamen, 300 andere Bischöfe aber, die verhindert waren, schriftlich ihre Zustimmung gaben. Nerses Lambronensis, Bischof von Tarsus, hielt die Einleitungsrede, einstimmig wurden die Forderungen der Griechen angenommen und durch Aller Unterschrift beglaubigt. Sogleich wurde dies dem Kaiser und der Synode berichtet, allein die Ankunft der Gesandten mit diesem Schreiben verzögerte sich durch allerlei Umstände, so daß dieselbe erst nach dem Tode des Kaisers nach Constantinopel kam und auf diese Weise abermals das schöne Werk bereitet wurde. Dadurch wurde der Haß der Griechen gegen die Armenier von Neuem aufgeregt, und da sie deren Annäherung an die Lateiner bemerkten, so verläumdeten sie dieselben bei diesen. Gregor sah sich deshalb genöthigt, an den Papst Lucius III. im Jahre 1184 n. Chr. zu schreiben, um sich bei ihm zu rechtfertigen, und erhielt eine tröstende Antwort von ihm. Seine Friedensliebe zog ihm aber die Feindschaft des Abtes Gregor Tutéordi von Sanahin, einem Kloster gegenüber von Halbat, zu, welcher die Seinigen gegen ihn aufhetzte und mit ihnen Barssegh, Bischof von Ani, zum Katholikos wählte; das Volk jedoch im Allgemeinen erkannte nur Gregor als rechtmäßigen Katholikos an. Um diese Zeit wünschte der armenische Herrscher von Cilicien, Leon II., von den Lateinern die Königskrone zu erhalten. Er wandte sich deshalb an den Papst Coelestin III. und den Kaiser Heinrich VI., welche ihm diese auch durch den Erzbischof von Mainz zuschickten, aber 3 Bedingungen daran knüpften: 1) die kirchlichen Hauptfeste an gleichen Tagen mit den andern Kirchen zu feiern, 2) die Horen und die Messe innerhalb der Kirche vor der Gemeinde zu halten, und 3) das Fasten nicht am Abend vor Epiphanius und Ostern aufzuheben. Gern willigten Leon und der Kath. darein, wiewohl

der Letztere, Gregor VI., sich dadurch jenen Mißvergnügten ebenfalls verhaßt machte. — Zu Anfang des 13. Jahrhunderts entstand abermals ein Schisma. Nach dem Tode des Kath., Gregor VI., ward der Erzbischof von Sis, Johannes VII. 1202 n. Chr. erwählt; damit unzufrieden, machten die Bischöfe von Kleinarmenien den Bischof von Sebastia, Anania, die von Schirak aber in Großarmenien den Bischof von Ani, Barsiegh (Basilus), zum Katholikos. Nach einem Jahre wurde Johannes VII. durch den König Leon abgesetzt und David III. ernannt, so daß gleichzeitig 4 Katholici waren. Aber nach 3 Jahren starben David und Anania, und Johannes, mit dem sich der König ausgeöhnt hatte, erhielt seine Würde wieder. Im J. 1243 n. Chr. hielt der Kath. Constantin I. eine Synode in Sis, wo außer andern die Zucht und Ordnung unter Laien und Geistlichen betreffenden Bestimmungen auch festgesetzt wurde, daß zu dem Diaconat mindestens ein Alter von 20, zu der Priesterwürde von 25, und zur bischöflichen von 30 Jahren erforderlich sey. Auf Veranlassung des Papstes Innocenz IV. hielt derselbe Kath. im J. 1251 n. Chr. eine Synode in Sis, wo das Dogma von dem Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne angenommen wurde. — Als im J. 1293 n. Chr. Promilla von den Aegyptern ganz zerstört wurde, erwählten von dieser Zeit an die Katholici Sis, die Residenz der rubenidischen Könige zu ihrem Wohnsitz. Der Erste derselben, Gregor VII., welcher sich viel mit dem Cultus der lateinischen und griechischen Kirche beschäftigt hatte, wünschte den der armenischen mit jenen Kirchen mehr in Einklang zu bringen, und machte es der hohen Geistlichkeit von Großarmenien bekannt, erregte aber dadurch Unwillen und Zwiespalt; und als er im Begriff war, eine Synode zusammen zu berufen, starb er im J. 1306 n. Chr. Der König Leon ließ die Synode halten, auf welcher die von Gregor VII. aufgesetzten Punkte angenommen und der im J. 1290 n. Chr. abgesetzte Kath. Constantin II. wieder gewählt wurde. Jene Beschlüsse erregten großes Mißvergnügen, weshalb der Kath. sie, 1316, auf einer Synode zu Adana, die jedoch nur von Wenigen besucht wurde, bestätigen ließ. Dieselben gaben auch die Veranlassung, daß der armen. Bischof von Jerusalem, Sargis (Sergius) im J. 1311 n. Chr. sich von dem Kath. los sagte, und durch ein Diplom von dem ägyptischen Sultan Melik en naser zum unabhängigen armenischen Patriarchen ernannt wurde. Dieses Patriarchat besteht seitdem ununterbrochen fort. Kurz darauf entstanden neue Bewegungen in der armenischen Kirche. Der Wardapet Johannes von Kherrni hatte in Aterpatalan (Azerbeidschan) einen lateinischen Missionar, den Dominikaner Bartholomäus, kennen und von ihm die lateinische Sprache gelernt. Er trat darauf um 1330 n. Chr. als Prediger und Reformator auf, und verlangte eine völlige Umänderung des armenischen Cultus nach dem lateinischen. Man verfolgte ihn und seine Anhänger, vermochte aber nicht, sie ganz zu unterdrücken. Johannes ging nach Rom, und erlangte von dem Papste die Erlaubniß zur Gründung eines besonderen Zweiges der Dominikaner für den Orient unter dem Namen Unitores, als Vereiniger der armenischen Kirche mit der römischen. Er breitete seine Thätigkeit auch über Kleinasien und die Krim aus, und ging auch noch weiter in seinen reformatorischen Bestrebungen, indem er die lateinische Sprache bei dem Cultus einführte, die armen. Sacramente für ungültig erklärte, und darum die Laien nochmals taufte, die Geistlichen aber wiederholt ordinirte, wenn sie sich ihm anschlossen. Unter seinen Anhängern that sich besonders Nerses Balienz, Bischof von Urmia, hervor, der gleich Anderen aus der Kirche ausgestoßen und aus Armenien verjagt, um sich zu rächen, zu dem Papste Benedict XII. bis nach Avignon ging, und die armenische Kirche bei ihm verläumdete, indem er ihr 117 Irrthümer vorwarf. Diese, dem Kath. zugeschickt, wurden auf einer Synode zu Sis 1342 n. Chr. Punkt für Punkt widerlegt, und durch diese gründliche Widerlegung der Papst, damals Clemens VI., zufrieden gestellt. Auf einer im J. 1361 n. Chr. in Sis gehaltenen Synode wurde streng untersagt, bei dem Abendmahl Wasser unter den Wein zu mischen. Zu dem Concil von Florenz erhielt der Kath. Constantin V. von dem Papst Eugenius IV. eine Einladung, und schickte 4 Wardapets an seiner Statt dahin, welche erst 1439



nach Beendigung des Concils dort ankamen, aber nachträglich noch die Beschlüsse annahmen. Im folgenden Jahre wurde Gregor IX. zum Kath. erwählt. Da aber die Zahl der Bischöfe in Sis zu der Wahl nicht genügte, so ordinirte er an einem Tage ohne vorhergegangene gesetzliche Wahl 5 Bischöfe. Dies erregte allgemeines Mißfallen; es wurde daher eine große Synode in Etschmiadzin veranstaltet, zu welcher gegen 700 Bischöfe und andere Geistliche sich einfanden, und auch Gregor feierlich eingeladen wurde. Er weigerte sich aber zu kommen, und es wurde nun Kirakos (Cyriacus) einstimmig zum Bischof und Katholikos geweiht. Von dieser Zeit an (seit 1441 n. Chr.) ward Etschmiadzin als der Sitz des rechtmäßigen geistlichen Oberhauptes aller Armenier anerkannt, obgleich fortan auch in Sis und Aghthamar Katholici bestanden und noch bestehen, wiewohl der Letzte in der neuesten Zeit sich dem von Etschmiadzin ganz untergeordnet haben soll, und eigentlich nicht viel mehr als den Namen hatte, da seine Macht sich kaum noch über die Insel hinaus erstreckte. — Im Jahre 1562 schickte der Kath. Michael von Etschmiadzin einen Gesandten, Abgar, zu dem Papst Pius IV., welcher den Armeniern eine Kirche in Rom schenkte, und eine armenische Druckerei errichten ließ, in welcher 1567 n. Chr. zuerst die Psalmen, und dann noch mehrere andere Werke gedruckt wurden. Der Papst Gregor XIV. gab im Jahre 1574 eine Bulle heraus, in welcher er bestimmte, daß in Rom eine Schule zur Ausbildung junger Armenier errichtet werden sollte. Nur durch seinen bald darauf erfolgten Tod ward die Ausführung dieses Planes verhindert. — Die Katholici von Etschmiadzin, Moses III. (1630—1633) und sein Nachfolger, Philippus, traten wieder mit dem päpstlichen Stuhl in Correspondenz; der Erstere richtete eine Druckerei ein, deren Typen später verschönert wurden, der Letztere unternahm eine Reise nach Jerusalem, wo er mit dem gleichzeitigen Kath. von Sis, Kereses, 1651 n. Chr. zusammentraf, und ein Freundschaftsbündniß mit ihm schloß. Von da ging er nach Constantinopel, um die Zerwürfnisse wegen des seit 1461 dort bestehenden Patriarchats auszugleichen. Dergleichen Wirren gab es von nun an fast fortwährend, theils in Etschmiadzin, welches unter dem Druck der Perser schwachtete, theils in Jerusalem, mehr noch aber in Constantinopel, wo die Katholici gewählt wurden, und die begüterten Laien einen bedeutenden Einfluß ausübten. Mehrere Katholici erweiterten auch die Correspondenz mit der römischen Curie, wiewohl gegen den Willen des Volkes und der meisten Geistlichen. Einen großen Vorschub leistete der römischen Kirche besonders die Congregation der Mechitharisten (s. d. Art.), welche seit 1717 auf der Insel S. Pazzaro bei Venedig neben der Verbreitung europäischer Bildung unter ihren Landsleuten auch die des Katholicismus im Auge hat. Ein Theil von ihnen gründete 1774 ein Kloster in Triest, später aber gingen diese nach Wien, wo sie 1837 ein neues Kloster mit ausgebreiteter Druckerei errichteten. Fast gleichzeitig mit den Mechitharisten in Venedig gründeten katholische Armenier aus Haleb eine Congregation und Kloster mit denselben Zwecken im Libanon, und der katholisch-armenische Bischof von Haleb, Abraham, welcher, von dort vertrieben, in diesem Kloster lebte, wurde, als 1737 der Kath. von Sis, Michael, gestorben war, von seinen Glaubensgenossen in Syrien zu dessen Nachfolger erwählt, und erhielt 1740 von dem Papst die Weihe. Da er aber nach Sis selbst nicht gehen konnte, so blieb er als Kath. von Sis in partibus in jenem Kloster, und seine Nachfolger leben dort mit demselben Titel. Später erbauten die katholischen Armenier noch zwei andere Klöster nicht weit davon in dem Libanon. Außerdem haben die katholischen Armenier noch gemeinschaftlich mit den katholischen Syrern einen Patriarchen in Constantinopel, welcher ihre Gerechtsame bei dem Divan gegen die altgläubigen (gregorianischen) Armenier vertritt. — Die Reformbestrebungen unter den Armeniern und die Bildung evangelischer Gemeinden unter ihnen sind eine Frucht der neuesten Zeit, hervorgegangen zunächst aus der Verbreitung der altarmenischen Bibelübersetzung durch die russische und englische Bibelgesellschaft, wodurch die Geistlichkeit, und der vulgär-armenischen und türkischen von Seiten der Letztern, wodurch die Laien auf die heilige Schrift und auf die Widersprüche ihrer Kirche gegen dieselbe auf-



merksam gemacht wurden. Ihre weiteren Aufklärungen verdanken sie den amerikanischen Missionären, welche seit 1832 unter ihnen wirken. Vgl. die protestantischen Armenier und ihre Bitte an das evangelische Deutschland von Bischof 1863. 8°. Die Armenier in der Türkei, ihre Erleuchtung, Noth und Hoffnung von Pfeiffer. Berlin 1863. 8°. — Die Anzahl sämmtlicher auf dem ganzen Erdenrund zerstreuten Armenier beläuft sich auf 2 — 2½ Millionen Seelen, von denen etwa 75 — 100,000 der katholischen Kirche sich angeschlossen haben, und ungefähr 10,000 evangelische Christen sind. Ueber die armenische Kirche überhaupt sind noch zu vergleichen: *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione Armena* dal Marchese Giovanni de Serpos. Venezia 1786. 3 Bde. 8° und Clem. Galani *Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana Romae* 1650 — 1661. 3 Voll. Fol. Das letztere Werk ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen, da es manche Fehler und Entstellungen enthält. — Im Uebrigen vgl. den 1. Band der Encyclopädie u. d. Art.

H. Petermann.

**Arnold, Thomas**, wurde am 13. Juni 1795 zu West-Comes auf der Insel Wight geboren. Er verlor schon im J. 1801 seinen Vater, der Zoll-Einnehmer war. Seine zwei Brüder starben vor Thomas, so daß dieser 1820 das Haupt der Familie wurde, und mit noch gesteigerter Pietät alte Familien-Erinnerungen aufsuchte und pflegte. Auf die tägliche Anschauung des Meeres und seine Vertrautheit mit den Flaggen verschiedener Nationen führte Th. Arnold selbst seine instinktive Neigung zur Geographie zurück, und diese wurde ihm wiederum die anschauliche Basis zu den Geschichtsstudien, denen er sich nachmals mit so großem Erfolge widmete.

Seine erste Schulbildung erhielt er (1803) in Warminster, im Jahre 1807 aber kam er auf die berühmte Anstalt zu Winchester, von wo er 1811 als junger Student nach Oxford zog. In Winchester galt er für scheu und zurückhaltend, steif in Formen, seine noch unfreie Natur bildete sich erst später zu der freudigen energischen Leichtigkeit aus, die ihn kennzeichnete. Die jugendliche Neigung für romantische Dichtung und alte Dramen seines Landes, welche ihm in Winchester den Namen eines Poeten eintrug, verlor sich für längere Zeit und kehrte erst später, zum Theil in Folge pädagogischer Erfahrungen, in etwas veränderter Form wieder. Seine Lieblingsstudien betrafen Geographie und Geschichte, in deren Detailauffassung er eine ungemein große Gedächtniskraft bewies. Bei seiner Methode zu arbeiten war es nicht zu verwundern, wenn er in Oxford im Corpus Christ College trotz seiner Jugend bald durch Reife und Selbstständigkeit des Urtheils hervorragte. J. Coleridge, sein Genosse, sagt von ihm, er habe zuweilen fast seine sämmtlichen Mitstudirenden im College zu Segnern gehabt, „denn, sagt er,“ wir Andern waren fast alle Tory's in Kirchen- und Staatsangelegenheiten, große Verehrer der bestehenden Verhältnisse und abhold jener Neigung Arnold's, ihre Berechtigung und ihre Weisheit erst zu untersuchen.“ Dieser kompakte Widerstand temperirte Arnold's kritische Stimmung in etwas, ohne ihn umzustimmen. Die gegenseitige Liebe litt nicht darunter. Es zeigte sich indeß schon damals die Stärke des Idealismus, welcher das ganze Wesen Arnold's durchdrungen hat und die Ursache so vielen Glückes in seinem Leben, aber freilich auch starker Konflikte geworden ist.

Seine Studien zu Oxford richteten sich vorzugsweise auf die alten Historiker und auf Aristoteles. Ueberall stand ihm das Sachliche im Vordergrund, so daß er formal-Vollendung und ästhetisch-stilistische Vorzüge nicht ganz würdigte. Im Jahre 1815 wurde er fellow des Oriel College in Oxford und gewann mehrere Preise für wissenschaftliche Leistungen. Die ganze Zeit, die er in Oxford verlebte, erschien ihm in seinem weiteren Leben als die schönste und glücklichste Periode seines Lebens, und sogar sein späterer starker Gegensatz zu der Oxforder hochkirchlich-puseyitischen Theologie konnte jene Liebe zu Oxford nicht verwischen. Im Jahre 1818 wurde er ordinirt, 1819 ließ er sich in Ealingham nieder, mit Mutter und Schwestern eng verbunden, 1820 verheirathete er sich. Seinen Unterhalt erwarb er für sich und seine Familie durch die akademische Vor-

bildung von 7 — 8 Kostgängern, eine Thätigkeit, die ihn fast ganz in Anspruch nahm und die ihm die neun Jahre hindurch zur großen Befriedigung gereichte. Hier entwickelten sich auch seine pädagogischen Ideale und Grundsätze, denen später eine so weitreichende Wirksamkeit zu Theil wurde. Seine Arbeit war leicht zu überschauen, frei, von keiner Staatsgewalt geregelt oder controlirt, und so wuchs unter dem bildenden Einfluß der Familien-Erfahrung die innere Reife und Selbstständigkeit des Mannes und er gewann die charaktervolle Consequenz einer Persönlichkeit.

Denn es war Arnold in der That ein Mann aus Einem Stück. Nicht leicht wird man aus der neuern Zeit Jemand nennen, den alle Verhältnisse des Lebens, auch die geläufigsten, so gewiß im Centrum seines Wesens berühren, und der bei allem seinen rückwirkenden Handeln auf jene Verhältnisse stets so von der Totalität der Motive geleitet wird, die er als die eigentlich werthvollen einmal erkannt hat. Hier verstand er keine Theilung der Arbeit. Was er als Christ und Theologe, was er als Bürger und Rektor that, war stets nur ein bewußt modificirter Ausdruck desselben innern Lebens. Auf dieser Einheitlichkeit des innern Lebens, die er besonders in Daleham erreichte, beruht das Hauptinteresse an Arnold.

Die zwölf vornehmen und reichen Vorsteher (trustees) der gelehrten Schule zu Rugby, — denn Rugby ist eine der bekannten gelehrten englischen Erziehungsanstalten, die zwar öffentlichen aber keinen Staatscharakter haben, — suchten im Jahre 1827 einen Rektor (head-master). Arnold hatte sich zu dieser Stelle unter den Letzten gemeldet. Auf Grund eines Zeugnisses von Dr. Hawkins, welches besagte, Arnold werde als Rektor ein Reformator des gesammten englischen höhern Erziehungswesens werden, wurde er gewählt und trat im August 1828 sein Amt an, so seinen eigentlichen Lebensberuf ergreifend. Er ist ein Reformator in seiner Sphäre geworden, wie die Gegner selbst bezogen.

Es werde übergangen, wie Arnold wiederholt Gelegenheit nahm, gegenüber den Gemisshungen der trustees in das Erziehungswesen einerseits und in seine außeramtliche Thätigkeit andererseits seine Unabhängigkeit zu wahren. Von seinen Kollegen erwartete er viele Hingabe an den Erzieherberuf und verlangte von ihnen zu diesem Ende nicht bloß Energie und Verständniß der Knabennatur (an active man and one who has common sense and understands boys), sondern prinzipiell die Eigenschaften eines Christen und eines noblen Mannes (a christian and a gentleman). Auch auf ihre wissenschaftliche Ausrüstung und thätiges Weiterstreben legte er einen gebührenden Werth, aber die sittlich-religiöse Ausstattung stand ihm höher. (So folgen auch in einer Ansprache an seine Primaner die Anforderungen an sie folgendermaßen: 1) religious and moral principles, 2) gentlemanly conduct, 3) intellectual ability). Aus der Natur dieser Requisite in Verbindung mit der Bedeutung des Rektors für eine fast nur von ihm abhängige Anstalt begreift es sich schon, was man oft bemerkt hat, daß alle Fehler der Rugby-Schule Arnold's Fehler und alle ihre Vorzüge Arnold's Vorzüge waren.

Was die christliche Seite der Schule angeht, so sagt sein Biograph: „Arnold's Absicht war es nicht, die theologische Unterweisung zu steigern oder fromme Worte in die Schulansprachen einfließen zu lassen. Er war vielmehr zurückhaltend mit dem Aussprechen des Tiefsten und beutete manche kirchliche Formen nicht vollständig aus. Aber er hielt einerseits fest, daß das Verhältniß eines Lehrers zu seinem Zögling, wie alle andern Verhältnisse des Lebens nur dann gesund sey, wenn es ihrer gemeinsamen Beziehung zu Gott untergeordnet bleibe, anderntheils war er der Meinung, daß eine Schule schon ihrem Begriff nach ebenso sehr christlich sey, wie der Staat ein christlicher sey.“ Andere und bessere Mittel als andere Schulen sie haben, suchte er dafür nicht zu erfinden, die gewöhnliche intellektuelle Arbeit, die technisch-mechanische Seite der Schulverwaltung u. s. w. alles dies war in Rugby ungefähr wie anderswo, nicht außer diesem Apparat, sondern in demselben wirkte seine Persönlichkeit. — Seine Einwirkung auf die Schüler war nicht bloß auf Religion gegründet, sondern sie war religiös,



als der natürliche Ausdruck seines bleibenden Wesens. „Er hatte die seltene Gabe zu sagen, was er fühlte und nicht zu sagen, was er nicht fühlte“, ohne Reflexion darauf, ob was er sagte und that, geziemend oder zuträglich wäre. Er suchte das Gewissen der Zöglinge nicht mit solchen Regeln des Handelns zu beschweren, die über die vorhandene sittliche Kraft hinausgingen. Auch wollte er überall nicht etwas Fertiges und Vollendetes in seinen Schülern herstellen, sondern nur dem späteren Leben kampferüstete, weil in kleinem Kreise kampfgelübte, Jünglinge übergeben, die fern von der leichtsinnigen Nachmacherei bei jedem Thun sich fragten, ob es denn auch wirklich gut sey; so wollte er einen Geist des sittlichen Nachdenkens (*moral thoughtfulness*) in ihnen erzeugen, der ihnen allmählich die Zucht der Schule entbehrlich mache. Die schlechte Einwirkung einiger weniger Schüler auf den ganzen sittlichen Ton in dem Internat, der Bann, den einige Verwahrloste manchmal auf die ganze Menge legen, war eine von Arnold's peinlichsten Erfahrungen, und darum hielt er so fest an seinem Rektoren-Recht, eventuell jeden Zögling ohne Weiteres (still) entfernen zu dürfen, wenn er nur so die bedenklichen Elemente unschädlich machen konnte. Aus demselben Grunde hielt er so viel auf die Tüchtigkeit der *sixth form*, der Rektors-Klasse, welche durch die Natur der Sache und durch das herkömmliche *tag-system* so viel zur Hebung der ganzen Schule thun kann. Aber nicht bloß diesen ältesten Schülern, sondern allen traute er eine sittliche Ernsthaftigkeit und Integrität zu, die eben durch das nicht gemachte, sondern wirklich vorhandene Vertrauen Arnold's zu ihnen oft am kräftigsten gewahrt und gewedt wurde. Es galt in Rugby für gemein, dem Dr. etwas vorzulügen, er glaubte Einem ja immer auf's Wort.

Den Religionsunterricht in der obern Klasse knüpfte Arnold meist an das griechische N. Testament und die Septuaginta, er hielt viel auf den wörtlichen Ausdruck und forderte bei aller Schätzung der officiellen Uebersetzung, daß der übertragende Schüler Ungenauigkeiten vermeiden und gewisse leicht phrasenhaft gebrauchte Wörter wie „Erbauung, Evangelium“ durch andere ersetzen solle. Außerdem behandelte er auch die ältere Kirchengeschichte und die englische Reformationsgeschichte. Immer bemühte er sich, alles was er sagte, in die lebendige Empfindung der Schüler zu bringen, und wie er dogmatische Sätze, wie: Christus starb für uns, gern individualisirend umänderte in: Christus starb für mich, so erkannten die Schüler stets aus Ton und Haltung ihres Lehrers, daß er wirklich aus der offenliegenden Schrift die Regel seines eigenen innern Lebens zu entnehmen strebte. Seine persönlichen dogmatischen, kirchlich-politischen und socialen besondern Meinungen brachte er nicht in die Lehrstunde, wiewohl er in Predigten zuweilen etwas davon durchblicken ließ und anderes auch sonst zur Kunde der Schüler kam.

Eine besondere Wichtigkeit legte er den Schulgottesdiensten in der Kapelle bei, die er sich amtlich hatte übertragen lassen. Zur Erhöhung ihrer Feierlichkeit diente es, daß er unter der Kapelle ein Gewölbe hatte herrichten lassen, wo die in der Rugby-Schule gestorbenen Schüler beigesetzt wurden. Im Uebrigen sind die auch gedruckt vorliegenden Predigten nicht darauf berechnet, das Gefühl der Hörer vor allem zu erschüttern, ihr Ton unterscheidet sich nur wenig von dem gewöhnlichen Ton seiner Rede, und nur solche, die ihm näher standen, empfanden seine innige Freude gerade an dieser geistlichen Arbeit, an der Liturgie besonders zur Confirmation und zur Abendmahlsfeier, wie an der kurzen Predigt selbst, die er gewöhnlich unmittelbar vorher erst aufgeschrieben hatte.

Es war schon früher erwähnt worden, daß die allgemeinen Landesangelegenheiten Arnold sehr lebhaft beschäftigten. Nicht bloß als Pädagogen interessirten ihn die Zustände, in die seine Zöglinge später eintraten, auch die Lieblingsstudien (besonders das Studium des Thucydides, aber auch die Bearbeitung des römischen Staatswesens), mußten mit den Zuständen der eigenen Gegenwart Arnold's in eine lebendige Wechselwirkung treten. Denn die philologische Seite der alten Historiker war ihm nur die Basis anderweitiger Reflexionen, wenn dieselben auch nicht so gründlich seyn mögen, als die Arbeiten eines Moscher über Thucydides und Kolonial-Wesen. Dazu kam sein christliches und theo-



logisches Interesse. Wohl hatte er viele conservative Neigungen in seiner Seele, aber die sogenannte conservative Partei in Staat und Kirche sah er im Allgemeinen als Hinderniß auf dem Wege zu einem christlich-gesunden Volksleben in England an. Diese Ueberzeugung, welche er in Briefen und sonst literarisch lebhaft und vielleicht nicht immer schonend genug vertrat, zog ihm manches Leid zu, sogar, was ihn am meisten schmerzte, Entfremdungen alter Freunde. Eine Zeit lang litt auch die Schule unter den Verdächtigungen seiner politischen Gegner, doch lernte man ihn zuletzt besser beurtheilen und in Wechselwirkung hiermit stand es, daß er selbst die Schärfe seiner idealen Natur etwas milderte. Denn nichts anders als eben seine ideale Natur machte es ihm so schwer, die bestehenden Mängel in dem Geflecht der historischen Zustände mit gebührender Geduld zu tragen und langsam zu bessern<sup>\*)</sup>. Es ging ihm übrigens, wie es den Anhängern einer idealen Richtung gewöhnlich geht, die entgegengesetzten Extreme wandten sich gleichmäßig gegen ihn, die jacobinische Partei und die low-churchmen auf der einen Seite, wie die Tories und Hochkirchlichen, incl. Puseyiten, auf der andern. Die Principien des Fortschritts und der Reform hielt er für ewig gültige, und in ihrer größten Vollendung gedacht erschienen sie ihm als mit dem Christenthum identisch. Aber Radikalismus und Subjektivismus, Verachtung der Kirche als eines das Gewissen bedrückenden Instituts und Vagheit in Dogmen wie in dem von der Gottheit Christi — das konnte er nicht für Fortschritt halten. Nach mehr stieß ihn die hochkirchliche Partei ab; war doch in den Jahren 1836 — 1837 die katholisirende und geradezu katholische Richtung des Puseyismus in ihrer Blüthe zu Oxford. Ich nenne nur außer Pusey die Theologen Keble und Newman.

Hier wird es angemessen seyn zu bemerken, daß Arnold inmitten dieser Kämpfe einer der klarsten und ältesten Vertreter der broad-church party, der breittkirchlichen Partei, wurde.

Man führt die broad-church-party auf den Dichter und Philosophen Samuel Coleridge zurück, von dem Arnold in mehreren Punkten angeregt worden ist, ohne ihm in allen Sätzen zuzustimmen. Namentlich die philosophische Speculation des S. Coleridge, welche eine Verwandtschaft mit der Art Schelling's zu haben scheint, blieb ihm fern. Er rühmt an Coleridge, daß sein Geist zugleich kräftig und reich, kritisch und umfassend sey, während sein Gemüth fern von bloßer Negation doch auch die Wahrheit in Fülle erfaßte und mit Feuer liebte. Als andere Namen von Theologen derselben Partei sind bekannt: Archidiaconus Jul. Hare, Trendy, Erzbischof Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Alford, Conybeare und Howson. Diese Richtung ist nicht gerade zahlreich vertreten, aber sie hat nicht bloß für unsere deutsche Theologie verhältnißmäßig viele Theilnahme, sondern steht auch faktisch mit der nach Schleiermacher erneuten deutschen Theologie auf gleichem Grunde. Sie will ein weitherziges Christenthum pflegen, aber auf Grundlage der Autorität der Schrift, (welche indeß nicht auf buchstäblicher Inspiration derselben ruht), und auf Grundlage des positiven alten Kirchenglaubens ohne freilustigen Dogmatismus.

Damit die Kirche mehr die Erziehungsanstalt der ganzen christlichen Bevölkerung werde, und die Sektensbildung allmählich den Anlaß verliere, will die breittkirchliche Partei eine innige Verbindung des Staates mit der Kirche, also auch Beibehaltung des establishment, und zwar mit einer dogmatisch und liturgisch duldsameren und großherziger denkenden Kirche. Arnold geht in der Forderung der Cooperation von Staat und Kirche fast bis zu den Anschauungen Rothe's fort, der die Kirche in den christlich oder vielmehr moralisch gewordenen Staat aufgehen läßt, wie denn Arnold sich ausdrücklich auf

<sup>\*)</sup> Ein ähnlicher idealistischer Zug scheint auf Arnold's Familie fortgeerbt zu seyn. Wenigstens hören wir, daß ein Sohn Arnold's, überall getroffen von der Incongruenz zwischen dem christlichen Bekenntniß und dem ungeistlichen Leben der Bekenner, katholisch geworden sey, aber freilich nur um, bald in der katholischen Welt enttäuscht, in die Ferne zu ziehen, der Welt müde. Er ist schon gestorben, wie auch ein anderer Sohn Arnold's, der in der indischen Armee diente.

Rothe's Ansichten bezieht. Wie wenig dies bei Arnold aber eine abstrakte Toleranz seyn soll, sehen wir daraus, daß er dem Judenthum die Gleichberechtigung und sogenannte Emancipation im Staate nicht zugesteht. Auch seine Ausschließung der Unitarier aus dem übrigen Dissent ist hiesfür charakteristisch. Ueberdies zeigt der Verlauf seiner Theiligung an einer Stiftung, welche auch den Dissenters die höhern Studien eröffnen sollte (London University, später London College), daß ihm der bloße Humanismus, die Verläugnung alles spezifisch Christlichen widerwärtig war. Er scheute es nicht, sich bigot nennen zu lassen, während Andere ihn nach der Welt Lauf einen Latitudinärer schalteten.

Die vielfache Verkennung, welche Arnold durch seine politischen Zeitungsartikel, Broschüren, gelegentliche politisch-kirchliche Äußerungen in Vorreden u. s. w. zuzog, regte ihn allmählich weniger auf, als vorher, besonders weil er sah, daß seine Schüler in Rugby ihm fest anhängen und sich auch auf der Universität, wo sie sich durch wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit hervorthaten, die Liebe und Verehrung gegen ihren Rektor nicht rauben ließen. Dazu kamen in leiblicher Hinsicht Reisen nach Italien, Frankreich, Deutschland u. s. w., der Ferienaufenthalt in Fox-Pow, wo er sich angekauft hatte, und in geistlicher Beziehung der Umgang mit Armen und Kranken, wie er denn einmal einen solchen Umgang und das Gebet die wahrhaften Schutzmittel gegen den praktischen Atheismus nennt. Seine Familie hing ihm an mit Liebe und Ehrfurcht. In ihrem Kreise gab er auch dem persönlichen religiösen Gefühl Ausdruck, wovon ihn sonst eine gewisse Scheu meist zurückhielt. Als hier einst eine Vergleichung zwischen Paulus und Johannes angestellt wurde, und man Johannes niedriger stellen wollte, citirte Arnold einen tiefsinnigen Vers von Johannes und bat unter Thränen, man möge doch nicht mehr solche Vergleichen anstellen.

Im Jahre 1841 bot man Arnold die vakante Professor-Stelle der neuern Geschichte in Oxford an. Dieses neue Amt fesselte ihn nur für wenige Wochen an Oxford und er konnte seine Arbeit zu Rugby demnach beibehalten. Er hielt die Antrittsvorlesung am 2. Dezember 1841 vor fast 500 Zuhörern und unter vieler Theilnahme. Aber nur Einen Kursus von Vorlesungen hat er vollendet. Denn nach einigen mahnenden Vorböten, welche die sonst so kräftige Natur des Mannes an die Vergänglichkeit erinnerten, seinen Ernst aber kaum zu steigern brauchten, ergriff ihn im Sommer des folgenden Jahres die letzte Krankheit. Ein Herzkrampf endete nach kurzem aber schmerzvollem Verlauf sein edles Leben am 12. Juni 1842\*).

Vgl. Stanley, The life and correspondence of Thomas Arnold. 6 Aufl. London 1846. S. 718. Am Schlusse gibt Stanley ein Verzeichniß der Schriften Arnold's, woraus 6 Bde. Predigten, die Ausgabe des Thucydides (2 Bde. mit Exkursen), History of Rome (3 Bde., nicht vollendet), History of the later Roman Commonwealth 2 Bde. hervorrangen. Aus Stanley bearbeitet, aber mit werthvollen Auszügen bereichert ist das Buch: Thomas Arnold von Karl Heiny. 1847. Aus Tom Browns School days lassen sich auch noch einige Züge zu dem Bilde Arnold's entnehmen, doch macht die novellistische Form die Benutzung mißlich. W. Hollenberg.

**Aßeburg**, Rosamunde Juliane von, auf welche schon in dem Artikel „Peterßen“ (Real-Encycl. Bd. XI, S. 425) hingewiesen ist, verdient wohl in einem eigenen Artikel dargestellt zu werden, da sie nicht nur am Ende des 17. und zu Anfange des 18. Jahrhunderts großes Aufsehen in der Christenheit erregte, sondern auch die Urtheile, welche die angesehensten Zeitgenossen, sowohl über ihren religiös-sittlichen Charakter als über die von ihr bekannt gewordenen Offenbarungen fällten, sehr verschieden lauten. Sie stammte aus einem altadeligen, in Sachsen und Thüringen begüterten Ge-

\*) Der Nachfolger Arnold's in Rugby Rev. Dr. Goulburn hat Arnold bei Weitem nicht ersähen können, wie es scheint (Voigt, Unterrichtswesen S. 260 ff.). Der jetzige Rektor Temple hat den ersten Aufsatz in den berühmten Oxford Essays and Reviews geschrieben: über die Erziehung der Welt. Hierüber vgl. den Artikel.





Verkehr und die häufigen Andachtsübungen, welche sie zusammen anstellten, hatten nicht nur Petersen in seinen chiliaistischen Vorstellungen und träumerischen Erwartungen von der nahe bevorstehenden Wiederbringung aller Dinge bestärkt, sondern auch das Fräulein in einen ungewöhnlich aufgeregten Gemüthszustand versetzt, in welchem sich ihre Offenbarungen wiederholten und auch Uneingeweihten nicht verborgen blieben. Seitdem erregte die mit Begeisterung betriebene Schwärmerei, immer größeres Aufsehen. Nicht nur in Lüneburg erhob sich die Geistlichkeit gegen dieselbe und bestürmte das Consistorium in Celle mit den härtesten Anklagen, welche selbst die Sitteneinheit Petersen's und seiner jungen Freundin in Zweifel zogen, sondern auch auswärts widmete man der Sache eine bedeutende Aufmerksamkeit. Der Kurfürst Ernst August und seine Gemahlin Sophie, die edle und aufgeklärte Freundin Leibniz's, wünschten Petersen und das Fräulein von Assenburg zu sehen und zu sprechen, und veranstalteten deshalb eine Zusammenkunft mit ihnen, an einem Orte drei Meilen von Lüneburg, wobei sich Rosamunde durch ihre bescheidene Würde und gewandte Unterhaltung die dauernde Achtung der Kurfürstin erwarb. Auch an den Herzog Georg Wilhelm von Celle kamen Schreiben von vornehmen Leuten aus Frankreich, vom Könige von England und von der Königin von Dänemark, welche um Nachricht über das Fräulein von Assenburg und dessen Offenbarungen baten.

Inzwischen hatte das Consistorium zu Celle auf Befehl des Herzogs eine Untersuchung und Prüfung der Anklagen der Lüneburger Geistlichkeit angeordnet und zu derselben zunächst den Superintendenten Petersen vorgeladen. Dieser erschien sofort in Begleitung seiner Frau in Celle und bestand das erste Verhör am 7. Januar 1692. Als er gefragt wurde, was ihn bewege zu glauben, daß die Offenbarungen des Fräuleins von Assenburg göttlich wären? antwortete er: „Woher man beweisen wollte, daß sie ungöttlich wären?“ Er konnte sie nur für göttlich erklären aus folgenden Gründen: 1) weil Rosamunde von Assenburg in solchen jungen Jahren (von ihrem 7. bis 15. Jahre) solche Dinge geschrieben, die solche Jahre überträfen, und daß sie solche Offenbarungen, wenn sie von ihr geschrieben wären, oft selbst nicht verstände; wären sie aber aus ihrem Verstande gekommen, so wüßte sie es, was sie geschrieben, und was der Sinn desselben wäre; 2) auch fände er nicht darin, daß etwas wider die heilige Schrift liefe, sondern mit derselben harmonirte; 3) hätte er, wie in der *Species facti* enthalten sey, auf eben demselben Tag und Stunde eine große und ungewöhnliche Freude und Bewegung in Lüneburg gehabt, als das Fräulein zu Lübeck in gleicher Zeit eine Bewegung vom Herrn empfangen hätte. Auch sage das Fräulein Rosamunde, daß sie es vom Herrn empfangen habe. — Wie Moses den Vater von Angesicht zu Angesicht gesehen und auf dem Berge Sinai seine Stimme gehört und mit ihm als ein Freund mit dem andern geredet hätte: also hätte auch das Fräulein Rosamunde den Vater in dem Sohn gesehen, der eben sowohl in einer *αὐχάταβασει* und Herunterlassung ihr erschienen, und der Vater sich ihr, wie dem Daniel, als er den Alten der Tage sah, repräsentirt hätte.“ Man wandte ihm ein, daß sich viel Unbegründetes und Falsches in den Offenbarungen der Assenburgerin fände, unter Anderem habe sie von der Gesundheit ihrer Mutter geredet, die gleichwohl bald darauf gestorben sey; wogegen er erwiderte, daß in ihren Bezeugungen nichts von der leiblichen, sondern nur von der geistigen Gesundheit ihrer Mutter stände.

Je hartnäckiger Petersen auf seinen Ansichten beharrte, desto nothwendiger schien es zur Vervollständigung der Untersuchung, auch das Fräulein von Assenburg zu befragen. Es wurde daher auf Befehl der fürstlichen Regierung ein Wagen nach Lüneburg geschickt, welcher Rosamunde in Begleitung ihrer beiden Schwestern und einer damit beauftragten vornehmen Frau aus Lüneburg nach Celle brachte. Da man den Verdacht hegte, daß manche ihrer Offenbarungen von Petersen veranlaßt wären, um seine Schwärmereien und chiliaistischen Behauptungen durch solche Offenbarungen und unmittelbare Einwirkungen Gottes zu unterstützen, so wurde ihm dringend empfohlen, sich aller Communication mit ihr vor dem Verhöre zu enthalten, was er auch bereitwillig versprach.

Zwei geistliche Räte des Consistoriums waren damit beauftragt, sich mit ihr zu unterreden und suchten sie auf mannigfache Weise in Verlegenheit zu setzen und zu Widersprüchen mit den Aussagen Petersen's zu veranlassen. Doch beantwortete sie alle an sie gerichtete Fragen mit ernster Würde und mit einer aufrichtigen Offenheit, welche es nicht zweifelhaft ließ, daß sie von dem, was sie sagte, wirklich überzeugt war. Gleichwohl verwarf das Consistorium nach gründlicher und sorgfältiger Erwägung aller in den Akten enthaltenen Ergebnisse der Untersuchung einstimmig ihre Offenbarungen, weil sie zum Theil mit der heiligen Schrift nicht übereinstimmten, zum Theil unbedeutende und unverständige Dinge enthielten\*). Nun suchte man auf Petersen durch ernstliche Vorstellungen, Ermahnungen und Warnungen zu wirken und ihn von seinen schwärmerischen Ansichten zurückzuführen. Als dieselben aber bei ihm ohne Erfolg blieben, ward endlich am 28. Januar 1692 der von der theologischen Fakultät zu Helmstedt bestätigte Beschluß gefaßt, nach welchem er seiner Anstellung in Lüneburg verlustig seyn und sich binnen vier Wochen aus dem Fürstenthume entfernen sollte.

Nachdem Petersen, durch das Urtheil der ihm vorgesetzten Behörde des Landes verwiesen, die Stadt Lüneburg mit den Seinigen verlassen hatte, mehrte sich die Zahl seiner Gegner, von denen Viele öffentlich gegen ihn auftraten und nicht nur seine chiliastischen Ansichten mit Hestigkeit bekämpften, sondern ihn sogar beschuldigten, daß er etliche der assenburgischen Offenbarungen, auf die er sich berief, selbst erdichtet und geschrieben habe. Deshalb ließ er zur Rettung seiner Unschuld eine Schrift unter dem Titel: „Ablehnung der schändlichen Auflagen, welche ich mit meinem guten Gewissen vor Gott, in dem Angesichte Jesu Christi und seiner Kirche hiemit darstelle, zu Magdeburg 1692 in 4. erscheinen ließ. Allein so nachdrücklich er auch darin versicherte, daß dem, was das Fräulein von Assenburg durch göttliche Offenbarung empfangen und ausgesagt habe, von ihm nichts hinzugefügt sey, so vermochte er doch nicht den Verdacht einer durch Eitelkeit erzeugten Selbsttäuschung zu beseitigen. Zwar hatte Dr. Spener in seiner milden, gläubigen Weise sich seiner angenommen und in einer eigenen Schrift erklärt, daß er Bedenken trage, ein bestimmtes, endgültiges Urtheil über die Beschaffenheit der Offenbarungen des Fräuleins von Assenburg eher zu fällen, als bis in folgenden Zeiten sich Alles deutlicher offenbare; jedoch könne er sie als ungöttliche nicht verwerfen, wenn er sie auch nicht als göttliche und übernatürliche annehme, am wenigsten wolle er sie aber für betrügliche oder satanische halten. Auch Leibniz, der den Handlungen näher stand und wohl befähigt war mit Einsicht über Gegenstände der Art zu urtheilen, nahm Petersen in Schutz\*\*) und vertheidigte den sittlichen und religiösen Charakter der Rosamunde von

\*) Unter Anderem berichtet Baring in der Reformation- und Kirchengeschichte der Stadt Lüneburg S. 264, der Consistorialrath Brinlmann habe ihm selbst erzählt, „daß, wie ihm die Offenbarungen der Fräulein Assenburgerin unter den Originalakten zugesendet, er Verschiedenes und auch dies förmlich wahrgenommen, daß die Fräulein geschrieben, als wenn sie mit folgenden Worten wäre angerebet: „Stehe fest und Pauke nicht, denn das Weib wird bald ein Ende nehmen“, und als sie über dieser Worte Verstand befraget, was solche bedeuteten, habe sie geantwortet: Sie wüßte es nicht, so wären die Worte gewesen, die sie gehört. Dieß sollte nun wohl freilich den Verdacht stärken, daß, wo nicht Dr. Petersen, doch jemand anders es ihr vorgeschrieben, also, daß die Fräulein die Worte: „Stehe fest und wanke nicht, denn das Weib wird bald ein Ende nehmen“ — nicht wohl lesen können, und daher unrichtig, wie kurz vorher gemeldet, nachgeschrieben.“

\*\*) Unter dem 17. April 1692 schrieb er von Hannover an Eudolf: „*Multa alibi jactari videor, de rebus nostris ecclesiasticis; sed malo comperta. Petersenius Superintendens antea Lüneburgensis, mea sententia simplex magis, quam malus vir, est dimissus quod mandatis non satis parvisset. Welferbytani aliquot ecclesiastae dimissionem ultro potiero, nec ideo haeretici habentur, sed Moyerus praeposituram Schoningensem, alter Luderus professionem in academia illustri, tertius Neusius etiam concionatoris munus retinuit, translatus Hednigiburgum; satis scilicet habuit aula, mutatione occurrere gliscentibus novitatibus et vulgi vocibus; ut omnia ad priorem formam redirent.*“



Asseburg, ja er verglich sie in Rücksicht ihrer Visionen und Offenbarungen mit der Brigitta und ähnlichen Jungfrauen, wie der Hildegard und Mechthildis (s. d. Art.), welche das gläubigere Mittelalter unter die Heiligen versetzte\*). Er lobte außerdem ihren Verstand und ihre Kenntnisse in Dingen des gewöhnlichen Lebens und fand in ihren Ausdrücken und schriftlichen Aufzeichnungen hin und wieder etwas Erhabenes und Ueberaschendes\*\*). Indessen darf man in Betreff seines Urtheils über Petersen nicht unbeachtet lassen, was ein anderer Zeitgenosse, der Professor Dr. Fecht zu Moskau, in seiner *Philocalia* p. 116 ff. gegen denselben anführt. Am besonnensten urtheilte ohne Zweifel der hamburgische Prediger Johann Windler (s. d. Art. *Real-Encyclopädie* Bd. XVIII, S. 190 ff.) in seinem „Schriftmäßigen Bedenken“ (Hamburg 1693), einer der gründlichsten und vortrefflichsten Schriften, welche in dieser Angelegenheit wider Dr. Petersen damals gedruckt sind. Er warnt ernstlich davor, sich durch solche Offenbarungen und Weissagungen blenden zu lassen, da sie größtentheils auf Schwärmerei und Selbsttäuschung beruhten, und der Erfolg, der sicherste Prüfstein bei Erscheinungen der Art, hat sein Urtheil hinlänglich gerechtfertigt.

Ueber die weiteren Schicksale der Rosamunde von Asseburg, haben sich nur dürftige Nachrichten erhalten. Sie begab sich nach Petersen's Verweisung aus Lüneburg mit ihm und seiner Familie zuerst nach Wolfenbüttel, dann nach Magdeburg, worauf sie eine gastfreundliche Aufnahme im Hause einer Frau von Schweinitz in Berlin fand. Später ging sie als Gesellschafterin zu einer Gräfin in Sachsen, welche der Frömmerei sehr ergeben war\*\*\*). Hier besuchte sie im J. 1708 ihr alter Freund Petersen auf einer Reise, die er mit einem ihm gleichgesinnten Grafen nach Schlesien unternahm. Indessen verlor sich ihr Ansehen bald unter den Zeitgenossen allmählich immer mehr, so daß wir weder ihre letzten Lebensschicksale noch Jahr und Tag ihres Todes anzugeben vermögen.

Quellen. Außer den oben schon angeführten Schriften sind zu vergleichen: Lebensbeschreibung Joh. Wilh. Petersen's, von ihm selbst verfaßt. 2. Aufl. 1719 in 8°. — Bertram, Reformation- und Kirchenhistorie Lüneburgs. Braunschweig 1719 in 4. S. 262 — 267. — Moller's *Cimbria liberata* in *Fol.* Vol. II, p. 639 sqq. — Leibnitii *Opp. ed. Dutens.* in 4. T. V. 278 sq. 239; T. VI. P. I. p. 107. — Fedor *selecta specimina Commertii Epist. Leibnitiani* (Hanov. 1805 in 8°) p. 70, 71 und 77. — Schröckh's *Kirchengesch. seit der Reformation.* Th. VIII, S. 302. — Henke's *Kirchengesch.* Th. 4, S. 531 f. — G. J. Pland, *Gesch. der protest. Theologie von der Confordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts.* (Göttingen 1831 in 8°.) S. 242 ff.

G. S. Kippel.

**Assistenten**, kirchliche, sind diejenigen Geistlichen, welche den Priester bei Vollziehung heiliger Handlungen als seine Gehälfen unterstützen, also eigentlich ministri

\*) Er sagt in dem angeführten Briefe: „Asseburgiae virginis notissima mihi sunt responsa, et ipsa legi quorundam originalia. Inique faciunt, qui eam proscindant injuriis; impudenter, qui ex immediata quidam revelatione *theodidaxior* arbitrantur. Ego puto, quod in quibusdam miseris mulierculis, sagarum crimine informatis, praestat mala educatio, ut habeant absurdis et horrendis somniis perturbatam mentem, ejus contrarium in virgine bene nata et bene educata fieri posse. Neque aliud, credo, mysterium in visionibus pariter ac Brigittae olim et similium quaerendum est. Injuriam faciunt Petersenio, qui ab ipso ad talia jactanda seductam et subornatam arbitrantur.“

\*\*) Unter dem 15. Januar 1694 schreibt er an seinen Freund de Bauval: „Tous ceux qui ont connu la Demoiselle d'Assebourg, l'ont estimée, à ses visions près. Même j'ai entendu Madame notre Electrice en parler avec estime. — Ceux qui l'ont vue, lui rendent le témoignage qu'elle paroît fort sage et raisonnable en toute autre chose. Son stile a quelque chose de sublime et de surprenant.“

\*\*\*) Ebendasselbst sagt er: „La demoiselle prophétesse a été quelque tems à Berlin depuis (chez Madame de Schweinitz), à présent je crois qu'elle est chez une certaine comtesse dévote. Elle a répondu très sagement à des personnes de ma connaissance, qui lui ont parlé depuis.“



sacerdotis, vornehmlich Diaconen und Subdiaconen. Bei Darbringung des Messopfers, dann aber auch bei andern heiligen Akten bedarf der Celebrirende der Assistenten und die Kirchengesetze haben über die Pflicht der Assistenz, vorzüglich wenn der Bischof selbst fungirt, genaue Vorschriften, welche im Cernomiale Episcoporum, sowie in den übrigen Ritualbüchern enthalten und durch viele Entscheidungen der Congregatio rituum näher declarirt sind. Eine theilweise Uebersicht derselben gibt Ferraris in der prompta bibliotheca canonica unter dem Worte: Assistentia, assistere. Von den Mitgliedern des Capitels ist der erste Dignitarius zur Assistenz seines Bischofs verpflichtet und kann durch kirchliche Strafen und Censuren dazu angehalten werden. Ebenso ist der Bischof berechtigt, wenn er selbst celebrirt oder auch nur assistirt, die Assistenz zweier Canonici zu fordern, von denen der Eine als diaconus, der Andere als subdiaconus thätig ist. (Ferraris a. a. O. Nr. 42.) Die Suffraganen können die Assistenz der canonici nur dann fordern, wenn sie als Delegirte des Bischofs fungiren (a. a. O. Nr. 31). Die Assistenz der canonici muß wie in der Kathedrale, so auch in allen Kirchen der Diöcese bei öffentlichen solennen Gelegenheiten geleistet werden, dagegen nicht bei der Abhaltung von Privatgottesdiensten.

Bei Abschluß der Ehe leistet jeder competente Pfarrer (parochus proprius) Assistenz. Diese ist assistentia activa, wenn der Pfarrer in der Amtstracht (mit der Alba und Stola) im Auftrage der Kirche selbst handelnd mitwirkt, indem er die Brautleute um ihren Consens fragt, dann durch die in der Diöcese übliche Formel (z. B. ego vos conjungo in matrimonium) verbindet, die Trauringe beedicirt und den Contrahenten an den Finger steckt und zuletzt den Segen ertheilt. Bei der assistentia passiva vernimmt dagegen der Pfarrer ohne jede weitere Thätigkeit nur den Consens der Brautleute.

In der evangelischen Kirche versteht man unter Assistenten bisweilen Pfarrvikare (vgl. den Art. Bd. 17, S. 169 a. E. 170). Eine Assistenz kommt aber sonst auch bei verschiedenen Anlässen vor, namentlich bei der Ordination, bei welcher herkömmlich das gesamte Ministerium des Orts, wo dieselbe vollzogen wird, zur Theilnahme und Mitwirkung anwesend ist.

S. F. Jacobson.

**Astruc**, ein in der Pentateuchkritik bedeutender Name. Jean Astruc wurde 1684 in Languedoc geboren. Sein Vater war protestantischer Prediger, trat aber in Folge der im Jahre nach der Geburt dieses Sohnes geschehenen Aufhebung des Edicts von Nantes zum Katholicismus über. Der Sohn wurde Arzt, 1729 Leibarzt Königs August von Polen, eine Stellung, die er bald wieder aufgab, später consultirender Arzt des Königs von Frankreich. Seit 1743 Mitglied der Fakultät zu Paris, starb er daselbst 1766. In der Biographie médicale T. 1. Paris 1820 hat A. J. L. Jourdan Nachrichten über das Leben und die zahlreichen Schriften Astruc's zusammengestellt. Wenige Aerzte, sagt Jourdan, haben sich eines so großen Rufes bei ihren Zeitgenossen erfreut als Astruc. Er war ein glücklicher Docent, ein guter Stylist, auch von großer Gelehrsamkeit, aber so sehr Jourdan dies Alles anerkennt, will er ihn doch nur als einen sehr mittelmäßigen Menschen gelten lassen. Wie dem auch sey, unter den Theologen hat er Epoche gemacht. Das Buch, dem er diesen Erfolg verdankt, gab er als fast Siebzigjähriger heraus. Es führt den Titel: Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaireissent ces conjectures. Bruxolles 1753\*). gr. 12. Seinen Namen nannte der Verf. nicht. Weil er befürchtet habe, dieses Buch möge Zweifel über seine Orthodoxie hervorrufen, was damals etwas Gefährliches gewesen, aus diesem Grunde, meint Jourdan, habe Astruc zwei Jahre später in Paris seine Dissertation sur l'immatérialité, l'immortalité et la liberté de l'ame erscheinen lassen.

Wir geben eine Inhaltsübersicht jener Conjectures, die sehr selten geworden sind.

\*) Jourdan in seiner Titelangabe hat est permis de croire statt paroît; vielleicht daß eine Anzahl Exemplare wirklich jene Variante hat. Zu Bruxelles setzt er in Parenthese: Paris.

Das Titelblatt trägt noch das Motto (aus Lucrez): *Avia Pieridum peragro loca nullius ante trita solo.*

In einer Vorrede sagt Astruc, die Besorgniß, daß die vorgeblichen Freigeister sein Werk dazu mißbrauchen könnten, die Autorität des Pentateuch herabzusetzen, habe ihn von der Veröffentlichung zurückgehalten, bis ein sehr religiöser Gelehrter ihm versichert habe, im Grunde sey jene seine Annahme verschiedener Memoiren schon von Schriftstellern hohen Ansehens, Fleury und Le François, vorgetragen worden, und die Vertheilung der Genesis in mehre Spalten verführe den Text des Buches nicht näher als es die Kapitel- und Versabtheilung thue, sey dagegen geeignet, manche Schwierigkeiten zu lösen. Der Verf. behauptet, daß wenn diejenigen, die darüber zu entscheiden berechtigt seyen, und deren Entscheidungen er achten müsse, seine Vermuthungen falsch oder gefährlich fänden, er bereit sey, dieselben preiszugeben oder besser gesagt, er gebe sie von jetzt an preis; niemals werde bei ihm die Voreingenommenheit für seine Ideen die Liebe zur Wahrheit und zur Religion überwiegen.

In den einleitenden Bemerkungen führt er als Vorgänger für die Ansicht, daß Moses sich älterer Schriftstücke bedient habe, Le Clerc, Richard Simon, Fleury und Le François an\*). Er selbst aber, sagt er, gehe insofern weiter als diese, als er annehme, daß Moses jene Vorlagen nicht umgegossen, sondern zerlegt und die Stücke in neuer Ordnung zusammengefügt habe. So erkläre sich erstens die augenfällige Thatsache, daß die Genesis häufig dieselben Dinge wiederholt erzähle. Ferner, daß lange Strecken hindurch Gott nur Elohim genannt werde, nicht Jehovah, und in anderen wenigstens eben so zahlreichen Partieen umgekehrt nur Jehovah, nicht Elohim; während dieser letztere Name in den anderen Büchern des Pentateuch von Exodus 3. an, also in der Erzählung der Dinge, die seit der Berufung des Moses vorgefallen, nur selten und nur als Stylvariation auftrete. Endlich erklären sich unter jener Voraussetzung auch die Antichronismen der Genesis.

Nach diesen Beobachtungen sey es, meint der Verfasser, natürlich gewesen, die Decomposition der Genesis und die Wiederherstellung der Originalmemoiren, die Moses benutzte, zu versuchen. „Das Unternehmen“ — sagt er — „war nicht so schwer, als man hätte glauben können. Ich brauchte nur alle die Stellen zusammenzufügen, wo Gott beständig Elohim genannt wird; ich habe sie in eine Columnne gebracht, die ich A genannt habe, und habe sie als so viele Theile (*morceaux*) oder, wenn man will, Bruchstücke (*fragmens*) eines ersten Originalberichts betrachtet, den ich durch den Buchstaben A bezeichne. Daneben habe ich in einer anderen, B genannten Columnne alle anderen Stellen gesetzt, in denen Gott nur den Namen Jehovah erhält, und habe so alle Theile oder wenigstens alle Bruchstücke eines zweiten Berichts B gesammelt. Im Fortgang erkannte ich, daß man noch andere Berichte annehmen müsse. Es gibt in der Genesis einige Stellen, z. B. in der Beschreibung der Fluth, wo dieselben Dinge bis zu dreien Malen wiederholt sind. Da der Name Gottes in diesen Stellen nicht vorkommt und folglich kein Grund da ist, sie einem der beiden ersten Berichte zuzutheilen, so habe ich geglaubt, diese dritten Wiederholungen als einem dritten Bericht C angehörig

\*) Möglich wäre es, daß Astruc auch Kenntniß gehabt von einer gleichfalls 1753 erschienenen, doch nicht bei ihm erwähnten Schrift eines protestantischen Theologen, der seinerseits jene *Conjectures* gewiß genannt haben würde, wenn er sie gekannt hätte. In demselben Jahre 1753 verteidigte unter dem Präsidium, von Dr. Jac. Schultens in Leyden Peter Breuwer eine von ihm selbst verfaßte *diss. qua disquiritur unde Moses res in libro Geneseos descriptas didicorit* (wieder abgedruckt in Oelrichs: *Belgii litterati opuscula* Tom. 1. 1774). Breuwer ist der Ansicht, Moses habe die Genesis zusammengesetzt aus gewissen Monumentis, deren Titel noch erhalten seyen in dem öfter wiederkehrenden *חִלְכֵי מֹשֶׁה* mit vorhergehendem *כֵּן הָיָה* oder *כֵּן הָיָה* und nachfolgendem Namen, Formeln, die nichts Anderes meinten, als: *sequentia desumpta sunt ex monumento cui titulus historia Noachi, Jacobi etc.* Dem Aufmerksamen werde klar werden, Mosen illa monumenta tantum non tota exhibere. Die historica veritas und divina origo des Buches Genesis sey unerschütterlich.



in eine dritte Columnne C stellen zu müssen. Es gibt noch andere Stellen, wo Gott gleichfalls nicht genannt ist, und die folglich weder der Columnne A noch der Columnne B rechtmäßig zugehören. Wenn die darin erzählten Begebenheiten mir der Geschichte des hebräischen Volkes fremd zu seyn schienen, so habe ich sie eine vierten Columnne D eingeordnet.“ Uebrigens bezweifelte er, fügt er schon hier hinzu, daß alle unter D zusammengestellten Stücke aus einem einzigen Berichte herrührten.

Ueber das Gelingen zu urtheilen, würden, sagt er, nur Wenige im Stande gewesen seyn, wenn er den hebräischen Text, nach seinen Ergebnissen behandelt, vorgelegt hätte. Er habe daher eine Uebersetzung zu Grunde gelegt, und zwar die Genfer der Folioausgabe von 1610, wo das Original buchstäblich genau wiedergegeben werde, Elohim stets durch Dieu, Jehovah stets durch l'Eternel.

Der Versuch sey besser geglückt, als er zu hoffen gewagt; wie von selbst habe sich ihm die Genesis in zwei Hauptberichte zerlegt, jeder derselben ohne auffallende Wiederholungen, der eine mit Elohim, der andere mit Jehovah, und die Unordnung in der Chronologie sey verschwunden. Entweder muß man, sagt er, darauf verzichten, in irgend einer kritischen Frage jemals etwas beweisen zu wollen, oder man muß nur bestimmen, daß der Beweis, der aus der Vereinigung dieser Thatfachen hervorgeht, eine vollständige Demonstration dessen ausmacht, was ich über die Composition der Genesis vorgebracht habe.

Die Lücken in diesen recomponirten Berichten sind ihm theils ursprüngliche, nämlich nichts Anderes als scharfe Uebergänge, die, ohne den Faden der Erzählung abzureißen, nur des Anschlusses an das Folgende entbehren, theils rühren sie ihm von Moses her, der oft, wenn er eine Sache in verschiedenen Berichten ganz oder nahezu gleich ausgedrückt fand, worüber man sich bei solchen höchst einfachen Berichten nicht wundern dürfe, dieselben demjenigen Berichte entnahm, der irgend welchen wenn auch noch so kleinen Umstand hinzubachte. Astruc bemerkt über sein eigenes Verfahren, daß er gewöhnlich die Lücken belassen und nur ein paar Mal dieselben Worte in mehrere Columnnen aufgenommen habe (es ist dieß nur in zwei Stellen geschehen: 7, 24., welcher Vers in A und in B steht, und 9, 28. 29., welche Verse als AB bezeichnet sind).

Folgt nun S. 25—280 die Uebersetzung. A nimmt die linke Hälfte der Seite ein, B die rechte, C und D stehen in der Mitte. Anmerkungen finden sich nur zwei, zu Kap. 2., wo B. 7—9. und 18—21. die Plusquamperfecta der Genfer Version getadelt werden. An die Uebersetzung schließen sich S. 281—495 „Conjekturen über die Vertheilung des Buches der Genesis in verschiedene Berichte“.

Der Verf. hält zunächst für nöthig, nachzuweisen, daß die Schreibkunst lange vor Moses üblich gewesen, so daß dieser habe alte schriftliche Berichte vorfinden können.

In Kap. 2. behandelt er die Stelle 2 Mos. 6, 2. 3. Man könne ihm von dort aus den Einwurf machen: wenn der Name Jehovah erst dem Moses von Gott offenbart worden ist, wie soll denn Moses eine Schrift vorgefunden haben, in welcher Gott stets Jehovah heißt? Aber auch abgesehen von diesem Zerlegungsversuche bestehe ja die Schwierigkeit, daß Moses den Jehovahnamen, der vor ihm nicht bekannt gewesen, den Patriarchen und, in Gesprächen mit diesen, Gott selbst in den Mund lege. Die Lösung sey übrigens leicht. Gott rede in jener Exodusstelle nicht von den Sylben der Wörter Jehovah und Schaddai, sondern von dem, was dieselben bedeuten; er wolle sagen: ich war Abraham, Isak und Jakob nur bekannt als der Allmächtige, noch nicht aber als das, was Jehovah bedeutet. Bei jener Wendung „mit meinem Namen Jehovah“ sey zu bedenken, daß „Genanntwerden“ im Hebräischen dasselbe meine, wie „Seyn“. Jehovah bedeute erstens und gewöhnlich ein ewiges Wesen, das durch sich selbst sey, durch die Nothwendigkeit seiner Natur, zweitens aber das in seinen Beschlüssen unveränderliche und folglich in seinen Versprechungen unendlich treue Wesen, und in diesem letzteren Sinne sey das Wort hier genommen. Gott wolle sagen: ihnen habe ich mich noch nicht als Erfüller meiner Verheißungen gezeigt, ich habe das ihnen ge-



gebene Versprechen, ihre Nachkommenschaft aus Aegypten zu führen und mit dem Lande Kanaan zu beschenken, noch nicht gelöst. Dieser Sinn werde in den unmittelbar folgenden Versen 4—6. deutlich ausgedrückt, derselbe sey offenbar auch B. 7. 8. mit dem Namen Jehovah verbunden, ebenso 7, 5. 17. 8, 22. 10, 2. 12, 12. 14, 18. Jene Exodusstelle beweise also nur so viel, daß Gott den Patriarchen nicht „die ganze Ausdehnung der Bedeutung“ des Jehovahnamens habe zu erkennen gegeben, nicht daß ihnen derselbe völlig unbekannt gewesen sey.

Kp. 3. entwickelt jene vorläufigen Bemerkungen über Zahl und Beschaffenheit der verschiedenen Berichte weiter. Es ergibt sich, daß die Buchstaben ABCD nicht die Zeitfolge der Abfassungen bezeichnen sollen, sondern nur danach vergeben sind, wie die Berichte in unserem Texte zuerst auftreten. Zu C, dem in der Uebersetzung nur 7, 20. 23. 24. zugetheilt ist, bemerkt er hier S. 309: „Ich habe in dieselbe Columne gewisse Thatsachen, wie die Entführung der Dina, gesetzt, welche die Familie der Patriarchen betreffen, aber in deren Darstellung der Name Gottes nicht vorkommt.“ Auch S. 448 und demgemäß auf der Tablo zu S. 452 setzt er das 34. Kp. zu C, während es nicht bloß in der Uebersetzung, wo ein Druckfehler im Columnentitel obwalten könnte, sondern auch hier ein paar Seiten weiter, S. 312, ganz ausdrücklich zu D gerechnet wird. Unter diesem Buchstaben besaßt er, wie er hier wiederholt erklärt, diejenigen Erzählungen ohne Gottesnamen, die der direkten Geschichte der Patriarchen, insoweit sich dieselbe auf die Geschichte der Hebräer bezieht, ziemlich fremd seyen. Die Columne löst sich aber, näher besehen, in Auszüge aus neun verschiedenen Berichten auf, die mit den Buchstaben von D bis M bezeichnet werden, nach ihrer Reihenfolge im Genesistext, wobei jedoch wegen der sachlichen Zusammengehörigkeit mit L diejenigen Auszüge, die den Buchstaben I erhalten haben würden, als K angefügt sind, so daß I erst auf K folgt. Kp. 35, 28. 29. Das Stückchen aus dem im engeren Sinne D genannten Bericht wird später (S. 409) vom Verfasser auf L zurückgeführt, so daß D dann nur Gesamtname für E—M bliebe. Ueber E, Kap. 14., bemerkt er: Diese Erzählung hängt an dem Orte, wo sie steht, weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden zusammen. Kp. 25, 12—18. ist er sehr geneigt, aus einem besonderen Berichte H abzuleiten, und möchte fast über B. 1—7. dasselbe sagen, will jedoch über diese Verse nichts entscheiden. „Die Geschichte von der Entführung der Dina und von den Folgen, die das hatte, füllt das ganze 34. Kapitel. Sie hat dieselben Kennzeichen, wie die Geschichte des Krieges der Pentapolis, daß sie der Geschichte der Genesis fremd ist, die Erzählung derselben unterbricht und als eine Interpolation darin eingerückt worden. Auch trage ich kein Bedenken, sie als Auszug eines neunten Berichtes I zu betrachten.“ „Die zehn letzten Berichte“ C bis M, — sagt er am Schluß —, „die, wie man sieht, jeder nur irgend eine Begebenheit insbesondere angehen, sind entweder bloße Auszüge aus längeren Berichten, die vollständig mitzutheilen Moses deshalb nicht für zweckmäßig gehalten haben wird, weil sie der Geschichte des hebräischen Volkes zu fern lagen, oder waren ursprünglich bloße Einzelnachrichten über diese Begebenheiten, die Moses vollständig eingerückt haben wird, und diese letztere Vermuthung scheint die plausibleste in einer so ungewissen Sache. Uebrigens wird in der eben beendeten besonderen Untersuchung der zwölf verschiedenen Berichte, deren Moses sich bedient zu haben scheint, nichts als sicher hingestellt (on n'affirme rien), wie ich schon gesagt zu haben glaube; es werden nur Vermuthungen vorgetragen, die es freisteht anzunehmen oder abzuweisen. Man kann also, wenn man es angemessen findet, die zehn letzten Berichte auf eine geringere Anzahl zurückführen; man kann im Gegentheil die beiden ersten, A und B, in mehrere theilen, denn am Ende ist nichts dagegen, daß mehr als Ein Bericht dageseyen, wo die Verfasser Gott den Namen Elohim gegeben, und mehr als einer ebenso wo die Verfasser ihm den Namen Jehovah gegeben; aber wie man nichts ohne irgend einen, wenigstens einen anscheinenden, Grund vorbringen soll, so soll man auch nichts verwerfen ohne mindestens eben so plausible Gründe.“



Religion hochwichtigen Schrift beruhige uns die Weisheit des Moses und der Beistand Gottes, der ihn in der Wahl der anzuwendenden Berichte erleuchtete und leitete, und überdieß sehen jene Thatfachen in mehreren anderen Stellen des Alten und Neuen Testaments bestätigt.

Kp. 5. weist darauf hin, daß, obgleich diese Berichte hebräisch geschrieben sind, Moses sie doch von benachbarten Völkern habe entlehnen können, da das Hebräische die gemeinsame Sprache aller Kananäer, zum wenigsten aller von Abraham stammenden Völker gewesen und jedenfalls Moses sie in's Hebräische übersetzen konnte.

In einer Reihe von Kapiteln entwickelt der Verf. die schon in den Vorbemerkungen kurz angedeuteten Vorthelle, die seine Ansicht für die Erklärung der Genesis biete.

Zunächst Kp. 6 und 7.: Diese Ansicht zeige den Grund jener sonderbaren Abwechselung im Gebrauche der Gottesnamen, die schon dem Tertullian und dem Augustin nicht ganz entgangen sey. Die Regel, daß A Elohim brauche, B Jehovah, sey aber nicht ohne Ausnahme. Nach Beseitigung von drei Fällen, die nur auf Zusätzen in der Genfer Version beruhen, wendet er sich zu denen, die im hebräischen Text begründet sind. Was er hier durchnimmt, läßt sich in Kürze sachlich folgendermaßen ordnen. In A begegnet uns Eine Stelle mit Jehovah, die Etymologie 5, 29.; es scheine aber, daß dieselbe nicht ursprünglich zu dem Bericht gehöre, sondern erst von Moses, als derselbe die verschiedenen Berichte vereinigte und revidirte, hinzugefügt worden sey. Es bleibe also zweifelhaft, ob der Verf. von A den Namen Jehovah gekannt; habe er ihn aber gekannt, so habe er doch nur sehr wenig Gebrauch von demselben gemacht und ihn aus Ehrfurcht vermieden. In B sey 4, 25. ein gleichartiger Fall; auch da sey die Etymologie vermuthlich von Moses bei der Compilation (compilant) der Genesis eingeschaltet worden. Nicht als Ausnahme sey es zu betrachten, wenn auch bei B das Wort Elohim da angewendet werde, wo es nicht möglich war, ein anderes zu brauchen, 24, 12. 27. 42. 48. 26, 24. 27, 20. 28, 13. 21. 32, 9. „Als wirkliche Ausnahmen darf man nur diejenigen Stellen ansetzen, wo Gott der Name Elohim ganz allein gegeben wird. Was alle anderen betrifft, wo dieser Name Elohim in der Nähe des Jehovahnamens steht, wie in allen eben ausgehobenen Stellen, so ist die Regel dabei ebenso genau beobachtet, als wo der Verfasser dieses Berichtes B die beiden Namen Jehovah und Elohim zusammenfügt und sie verbunden Gott beilegt, wie in Kp. 2 und 3. und anderswo.“ Ähnlich sey 27, 27. 28. zu beurtheilen. Zu unsicher, als daß sich ein Einwurf darauf gründen ließe, sey die Bedeutung von יְהוָה 6, 2. 4.; die beste Erklärung übrigens sey die von Söhnen der Großen. That-sächliche Ausnahmen finden sich folgende. Kp. 7, 16., wo man jedoch würde vermuthen können, daß die Worte „wie Gott ihm befohlen“ nur eine aus B. 9. herrührende Randbemerkung seyen, die später in den Text gerathen, „wie mehrere andere Marginal-additamenta.“ Nächstdem stellen wir einige Fälle neben einander, bei denen der Verf. einen besonderen Grund der Abweichung angeben zu können glaubt, und zwar gewissermaßen denselben. Erstens: 3, 1. 3. 5. findet sich Elohim möglicherweise „aus Ehrfurcht, um nicht der Schlange und der Eva den großen Namen Jehovah in den Mund zu legen.“ Zweitens: 5, 26. 27. habe der Verf. vielleicht, nachdem er die Namen Jehovah Elohim gebraucht, wo er von Sem redete, dessen Nachkommen die wahre Religion festhielten, geglaubt, nur den Namen Elohim, den die Unbeschnittenen gebrauchten, anwenden zu sollen, wo er von Japhet redete, dessen ganze Nachkommenschaft sich dem Götzendienste ergeben hatte. Ferner: 39, 9. möge der Verf. es nicht für angemessen (convenoit) erachtet haben, den Joseph von Jehovah reden zu lassen im Gespräch mit einer Aegypterin, die Gott nicht unter jenem Namen kannte. Ohne ersichtlichen Grund steht Elohim noch in zwei Kapiteln bei B. Im 18. Kp. sind zwar nicht B. 17 und 22., wo der Ortsname angedeutet wird, aber B. 12 und 20. hier zu nennen, denn es hätte auch gesagt werden können: die Engel des Ewigen, und: wenn der Ewige mit mir ist. Ebenso 31, 50. Diese wenigen Ausnahmen, sagt der Verfasser, bestätigen



nur die Regel. Nicht könne als Unterscheidungszeichen der Name El dienen, der ebenso wie אֱלֹהִים, אֱלֹהִי, אֱלֹהִיךָ u. s. w. sowohl bei B als bei A vorkomme; alle diese Nomina setzen weniger Eigennamen Gottes, als vielmehr Epitheta, die irgend eine seiner Vollkommenheiten hervorheben. Die außer den beiden Hauptberichten in die Genesis aufgenommenen Berichte „scheinen sich nicht an irgend einen Gottesnamen besonders gebunden zu haben“, überhaupt aber werde Gott in ihnen selten genannt.

Kp. 8. zeigt der Verf. einen zweiten Vortheil seiner Ansicht auf, nämlich den Befall der meisten Wiederholungen durch Vertheilung an verschiedene Berichte, z. B. in der Schöpfungsgeschichte, in der Fluthgeschichte, bei der Genealogie von Sem bis Beleg, beim Bundesschluß zwischen Jakob und Laban. Die Wiederkehr einzelner Worte und Wendungen führt er Kp. 9. zum größten Theil auf den hebräischen Sprachgebrauch zurück. Einiges jedoch komme weder auf des Moses noch auf der ursprünglichen Verfaßter Rechnung, sondern daher, daß Abschreiber Randbemerkungen in den Text zogen. So die Hinzufügung des Namens Hebron 13, 18. 23, 2. 19. 35, 27. „Sichtlich kommt diese Wiederholung nur daher, daß die Copisten in den Text eine Marginalnote eingerückt haben, die man nur deshalb beigefügt hatte, um den modernen Namen eines Ortes anzugeben, der einen anderen gehabt hatte zur Zeit des Abraham und selbst zur Zeit des Moses, der aber nicht mehr in Gebrauch war, als man nöthig hatte, die Marginalnote beizusetzen.“

Als Hauptvortheil seiner Ansicht führt der Verf. Kp. 10 u. 11. das Verschwinden der in der Chronologie vorfindlichen Unordnung aus. Er behandelt als Beispiele die Zeitbestimmungen des Todes Abraham's, der Heirath Juda's, der Entführung Dinah's, des Todes Isak's. In den folgenden beiden Kapiteln unterstützt er die Behauptung, daß die auch bei Annahme seiner Vertheilung der Genesis noch begegnenden Antichronismen nur scheinbare seien, gleichfalls durch vier Beispiele, betreffend das Alter Sara's bei der Geburt Abraham's, den Besuch Esau's bei Ismael, das Alter des Aken, als er die Mandragoren brachte, das des Benjamin zur Zeit des Auszugs nach Aegypten.

Einen vierten Vortheil seiner Conjekturen findet der Verf. Kp. 14. 15. darin, daß sie den Moses entblüden von der Beschuldigung der Nachlässigkeiten, die man in der Genesis fand. Man brauche nämlich nur anzunehmen, daß Moses jene Berichte in zwölf Columnen oder, um der Verwirrung so vieler Columnen vorzubeugen, nur in vier, nach Art einer Tetrapla, ähnlich der Arbeit des Origenes oder einer Evangelienharmonie, so zusammengestellt habe, daß zur Seite des Textes einer jeden Columnne leere Räume in den anderen Columnen offen blieben, und die Folge des Textes von oben nach unten durch die chronologische Reihe der Begebenheiten bestimmt war. Verwirrung in diese brachten, meint der Verfasser, theils die schlechten Copisten, welche die Stellung der Texte verschoben, theils die ungeschickten Kritiker, die nach oberflächlichen Combinationen Ordnung herstellen wollten. Daß endlich die Spaltensonderung ganz verlassen und der gegenwärtige fortlaufende Text gebildet wurde, hatte seine Gründe in der Faulheit oder Unwissenheit oder Besserwisserei der Abschreiber, denen die Sorgfalt lästig war, welche der häufige Wechsel der verschiedenen Textspalten erforderte, deren Nützlichkeit sie nicht begriffen, so daß sie dem Leser durch Zusammenziehung des Textes sogar einen Dienst zu leisten glauben konnten. Diese Umgestaltung der mosaischen Textform müsse schon vor der Anfertigung des samaritanischen Pentateuchs stattgefunden haben. Astruc gibt zwei Beispiele der ursprünglichen, jetzt gestörten Anordnung, eins wo drei, eins wo vier Columnen Text zusammentrafen; bei nur zwei Columnen, sagt er, sey die Sache immer so einfach gewesen, daß sich die Schreiber nie geirrt haben. Durch die Unordnung, in welche sich die Stücke jener beiden Abschnitte Kp. 23—25. und Kp. 33—40. gegenwärtig verrückt finden, sind die vier Antichronismen verschuldet, die Kp. 10. beispielsweise angeführt waren; die mosaische Ordnung jener Kapitel wird tabellarisch mitgetheilt.

Astruc wendet sich Kap. 16. gegen Spinoza, der im *Tractatus theologico-politicus* von der Unordnung, die er in den Erzählungen über Dina und über Juda bemerkt, Veranlassung genommen habe, zu behaupten, es liege Alles *pesle-mesle* durcheinander im Pentateuch, den er sogar die Kühnheit gehabt, nach Vorgang von Hobbes und La Peyrere dem Moses abzuspreden, Esra sey der Verfasser. Aber letzteres sey unmöglich, da die Samaritaner den Pentateuch nicht nach der babylonischen Gefangenschaft von den Juden, denen sie seit jener Zeit ganz entfremdet, angenommen haben könnten. Ebenso wenig sey denkbar, daß die Juden ihn von den Samaritanern angenommen haben sollten, wie es der Fall seyn müßte, wenn der Verf. jener israelische Priester 2 Kön. 17, 27 folg. wäre nach Le Clerc's Vermuthung, die übrigens schon von ihrem eignen Urheber mit Recht wieder aufgegeben worden. Für Moses als Verf. spreche die Ueberslieferung der Juden, und, was unendlich wichtiger sey, das Zeugniß des Apostels Philippus, und vor allem dasjenige Jesu Christi, Joh. 1, 45. 5, 46. Was die angeblichen Spuren einer nachmosaischen Zeit im Pentateuch, insbesondere in der Genesis betreffe, so sey darüber ausreichende Erklärung gegeben in vielen Schriften, die jenen letzten Angriffen Spinoza's und Anderer geantwortet. Nur über eine dieser Stellen finde er noch etwas nachzutragen, nämlich über Kap. 36, das er nun im 16., dem Schlußkapitel seiner Conjecturen eingehend bespricht, wobei sich ihm herausstellt, daß der letzte der dort aufgezählten idumäischen Könige damals regiert haben werde, als sich Moses am Ende seines vierzigjährigen Aufenthaltes in Midian diese Liste derselben verschafft, und daß die nach jenem letztgenannten König erwähnten elf Stammhäupter (eines sey vielleicht von Abschreibern ausgelassen, wie sie weiter oben unrichtig den Korach eingeschaltet hatten) spätestens gleich nach demselben regierten.

Eine alphabetische Table des *matières* macht S. 497—525 den Schluß.

Im Jahre 1754 erschienen in Göttingen zwei Beurtheilungen dieses Buches, die vorläufige erste in den Gelehrten Anzeigen vom 19. Sept., eine zweite und ausführlichere in den *Relat. de libris novis*, fasc. XI, p. 162—194, beide wohl von J. Dav. Michaelis. Der Rec. erkennt an, daß der Verfasser, wer er auch sein möge, jedenfalls ein Katholik, es ehrlich gut meine mit den heiligen Dingen und daß ein gesundes Urtheil ihn meist den besten Führern folgen lasse; doch scheine demselben unbekannt geblieben zu seyn, was seit Clericus in der alttestamentlichen Wissenschaft vorgegangen. Was der Verf. Eigenthümliches bringe, sey meist unbrauchbar. Wenn in der Genesis nicht Moses rede, getrieben von Gott, sondern nur ältere Berichte reden, so werde es nicht fehlen, daß manche menschliche Irrthümer in ihnen enthalten seyen; Moses hätte dann diese mit aufgenommen, sogar den Bericht eines Raubmörders (Kap. 34, s. oben S. 107). Im Interesse des Christenthums sey es wichtig, diesen Conjecturen den Schein von Wahrheit zu nehmen. Ueberdies zeige sich Moses viel gelehrter als Verf. annehme, der insbesondere zwei Quellen, Pieder und aegyptische Gelehrsamkeit, unbeachtet lasse. Die Genealogieen Kap. 5 und Kap. 11. seyen, wie man längst bemerkt, von verschiedenen Verf. Kap. 2 sey nicht Wiederholung, sondern Ausführung eines Theils des Vorhergehenden. In der Fluthgeschichte lägen keine auffälligeren Wiederholungen vor als anderswo auch bei diesem Kritiker blieben. Allerdings wiesen einige Wiederholungen in der Genesis auf verschiedene Quellen, doch müsse die Untersuchung ganz anders angestellt werden, als der Verf. gethan. Jene Verschiedenheit in den Gottesnamen beweise nicht, daß Moses die Quellen wörtlich aufgenommen, es könnte ihm beim Lesen und Wiederlesen gleichsam von der Färbung derselben etwas hängen geblieben seyn; wo er aber Jehovah nenne, scheine vielmehr er selbst als die Quellen zu reden. Wenn in kurz aufeinander folgenden Versen die Gottesnamen wechseln, wie 7, 20—24. 9, 11—17, dürfe man nicht danach trennen; Moses scheine da *pro labitu* abgewechselt zu haben. Kap. 14 glaubt auch Rec. als ein besonderes Stück ansehen zu müssen, welches Moses mit geringen Veränderungen aufgenommen, aber des Verf. Gründe dafür seyen ungenügend, der Zusammenhang mit Kap. 15 längst richtig angegeben. Mit mehr Recht,





eine Reihe zu stellen mit Coligny, Du Plessis, Mornay und Sully; in der That kann man behaupten, daß sich in diesen vier ausgezeichneten Männern der französische Protestantismus zur Zeit seiner höchsten Blüthe verkörpert. Während aber Coligny und Sully besonders die militärischen und politischen Talente vertraten, während Mornay sich als der erhabenste Typus des großen christlichen Staatsbürgers darstellt, ist d'Aubigné der getreueste Ausdruck des protestantischen Adels im südlichen Frankreich, mit seinen glänzenden Eigenschaften, seiner ausgezeichneten Tapferkeit, aber auch mit seinem unabhängigen und unlenksamen Geiste. Obschon von streng calvinischer Ueberzeugung, steht d'Aubigné als religiöser Charakter tief unter Coligny und Mornay, aber durch seine literarische Bedeutung überragt er alle seine damals lebenden Religionsgenossen. Durch sein Gedicht, *les Tragiques*, und seine historischen Arbeiten nimmt er eine sehr hohe Stelle in der Geschichte der französischen Literatur ein. Doch ist seine Bedeutung in dieser Hinsicht erst in unsern Tagen erkannt worden. Dem Herrn Sainte-Beuve kommt das Verdienst dieser Rehabilitation zu, welche übrigens von der öffentlichen Meinung völlig bestätigt worden ist. Seitdem haben die Arbeiten von Geruzex, Mérimée, Valaune u. Andere neues Licht auf den Mann geworfen, der im 17. oder 18. Jahrhundert verkannt worden oder unbeachtet geblieben war.

Die Familie d'Aubigné gehörte zum sehr alten Adel. Johann d'Aubigné, Vater des Agrippa, war Kanzler des Königreichs von Navarra. In den letzten Jahren seines Lebens spielte er in der calvinistischen Parthei eine wichtige Rolle. Doch war er zur Zeit seiner Verheirathung mit Katharina de l'Estang im J. 1550 noch katholisch, — wie sein Ehecontract, in der Bibliothek des Louvre aufbewahrt, es ausweist. Theodor Agrippa d'Aubigné wurde auf dem Schlosse Saint-Maur, eine Stunde von Pons in der Saintonge gelegen, am 8. Februar 1552 geboren (nicht 1550 oder 1551, wie die meisten Wörterbücher irrthümlich angeben). Seine Geburt kostete der Mutter das Leben; daher man ihm den Namen „Agrippa“ (*aegre partus*) gab. Sein Vater ging bald eine zweite Ehe ein mit Anna de Vimour. Agrippa wurde durch die Eifersucht seiner Stiefmutter vom väterlichen Hause entfernt, erhielt aber nichtsdestoweniger „eine sehr sorgfältige Erziehung“, wie er sich ausdrückt. Er selbst hat in seinen *Mémoires*, und zwar sehr ausführlich, von den Abenteuern seiner Jugend, von den Gefahren, den Duellen, den Liebeshändeln seiner Jugend gesprochen, aber seiner gasconischen Aufschneiderei ist nicht zu trauen. So behauptet er, daß er, sechs Jahre alt, griechisch und hebräisch lesen konnte, daß er, 7½ Jahr alt, den Kriton des Plato übersetzte, daß er im Alter von 13 Jahren die rabbinischen Commentare über das Alte Testam. geläufig las. Er war 8 Jahre alt, als die Verschwörung von Amboise ausbrach, in Folge welcher viele Hugenotten enthauptet wurden. Einige Tage hernach zog er mit seinem Vater bei jener Stadt vorbei. Als er auf den Mauern die Köpfe der Verschworenen aufgesteckt sah, rief Johann d'Aubigné entrüstet aus: „O die Henker! Sie haben Frankreich enthauptet!“ Und die Hände auf das Haupt des Kindes legend, sagte er: „mein Sohn, du mußt deines Kopfes nicht schonen — so wenig als ich des meinigen, um jene Häupter voll Ehren zu machen. Wenn du darin lässig bist, so wirst du mit meinem Fluche beladen werden.“ Agrippa leistete mit großem Eifer diesen neuen Hannebalseid, der fortan die Richtung seines Lebens bestimmte.

Kaum hatte er das Alter von 10 Jahren erreicht, als er durch die Verfolgung gezwungen wurde, Paris zu verlassen. In Fontainebleau wurde er mit einigen gleichgesinnten Genossen arretirt. Es gelang ihm, durch seinen guten Humor und seine Geistesgegenwart die Richter gnädig zu stimmen und sogar mit seinen Genossen aus dem Gefängnisse zu entweichen. Damals verlor er seinen Vater. Seine Familie schickte ihn nach Genf; hier ergab er sich mit großer Lust angestrengten Studien. Im Alter von 13 Jahren hatte sein frühreifer Geist und sein Witz die Aufmerksamkeit Theodor von Beza's angezogen. Doch er überwarf sich mit allen seinen Lehrern, verließ plötzlich Genf, um zu Fuß nach Frankreich zurückzuwandern. — In Lyon angekommen, war er in

is großer Noth, daß er im Begriffe war, durch einen Sprung in die Saone seinem Hanger ein Ende zu machen, doch hielt ihn seine Gottesfurcht davon zurück; er fand anderswo Hülfe und konnte bis nach der Saintonge reisen. Im väterlichen Schlosse gab man ihm einen Lehrer, der ihn unter strenger Zucht hielt und ihn zum Studiren zwang; allein der ungeberdige Junge dachte an nichts Anderes als auszureißen, um am dritten Religionskriege Theil zu nehmen. Man bewachte ihn genau, um ihn am Ausreisen zu hindern. Des Nachts entzog man ihm seine Kleider. Alles half nichts. Es gelang ihm, durch ein Fenster zu schlüpfen, und halb nackt kam er im Lager der Huguenotten an. Er pflegte scherzend zu sagen: „Ich werde wenigstens den Feind nicht anklagen, mich beraubt zu haben.“ — Wie durch ein Wunder wurde er nicht ein Opfer der Bartholomäusnacht. Im folgenden Jahre, 1573, trat er in Verbindung mit dem Könige von Navarra, dem nachmaligen Heinrich IV. Er wurde sein Ecuyer, und der König bewahrte für ihn zeitlebens eine lebhaftes Zuneigung, freilich manchmal unterbrochen durch Streitigkeiten, welche theils der Leichtsinns Heinrich's, theils der Unablässigkeitsgeist d'Aubigné's herbeigeführt hatte. Er scheint übrigens in der ersten Zeit seiner Verbindung nicht die strengen religiösen Grundsätze gehabt zu haben, zu denen er sich später bekannte, denn nicht nur sehen wir ihn Theil nehmen am ausschweifenden Festen Heinrich's III., sondern im Jahre 1574 in der Schlacht bei Dormans unter den Fahnen des Herzogs von Guise gegen seine eigenen Religionsgenossen kämpfen. Doch bei solchem Treiben hatte sein Gewissen keine Ruhe. Er war es auch, der Heinrich IV. im J. 1576 bewog, plötzlich den französischen Hof zu verlassen und sich im Süden an die Spitze der Protestanten zu stellen. Von dieser Zeit an verließ er den König nicht mehr, obschon er beständig in heftigem Streite mit ihm begriffen war. Nur im Jahre 1577 trennte er sich von seinem Herrn, um die Einnahme von Villefranche zu versuchen. Dabei wurde er verwundet und distirte bei dieser Gelegenheit die ersten Stanzas des Gedichtes les Tragiques. Kaum hat er sich dem Könige wieder gemeldet, so überwirft er sich wieder mit ihm und denkt nun nach Polen zu reisen, um selbst dem Prinzen Casimir seine Dienste anzubieten. Da erblickt er, wie er durch die kleine Stadt Saine-Gelais reitet, an einem Fenster Susanna de Lezay, aus dem Hause Vibonne. Sogleich macht er bei sich aus, daß er niemals eine andere Frau haben werde, und im Jahre 1583 ging er die Ehe mit ihr ein.

Bei all seinem unbändigen Wesen hatte d'Aubigné einen sehr hellen Verstand und Heinrich von Navarra gab viel auf seinen Rath. Als Heinrich III., um der Unterdrückung durch die Ligue zu entgehen, mit seinem Vetter aus Navarra sich verblindete und mit ihm Paris belagerte, war es d'Aubigné, der seinen Herrn davon abhielt, seine Armee mit derjenigen des Königs von Frankreich zu vereinigen und sich unter den Oberbefehl des letzteren zu stellen. Die bald darauf erfolgte Ermordung Heinrich's III. durch Jacques Clement (1589) kam Heinrich von Navarra sehr zu statten. d'Aubigné that alles Mögliche, um seine Abschwörung zu verhindern; vergebens, Heinrich trat im Jahre 1593 zur katholischen Kirche über. d'Aubigné, um den schmählischen Servilismus der Edelleute, welche des Königs Beispiel nachahmten, an den Pranger zu stellen, schrieb gegen sie ein kräftiges Pamphlet „von der Beichte des Sanch“. Dieser, Oberster bei den Schweizern, alter Waffengefährte von d'Aubigné, hatte schon dreimal die Religion gewechselt. d'Aubigné stellte ihn dar als Typus des ehrlosen Hölflings. Er läßt ihn selbst reden und alle Beweggründe aufzählen, die ihn bei dieser oder jener Gelegenheit zum Religionswechsel bewogen haben. Diese Beweggründe sind sehr gemeiner Art, aber Sanch bespricht sie mit einer Naivetät, die einen sehr komischen Effekt macht. Diese kleine Schrift, welche damals großes Aufsehen machte, verdient noch jetzt durch ihre originelle Form, die Feinheit der Beobachtung, die sich darin kundgibt, und durch die Kräftigkeit des Styles eine aparte Stelle in der Geschichte der französ. Literatur.

Bald nach der Abschwörung Heinrich's IV. machte ein gewisser Chastel einen Mordversuch gegen ihn, der glücklicherweise mißlang. Damals richtete d'Aubigné, in Gegen-



wart der Gabriële d'Estrees, an den König Worte, die unter den französischen Reformirten in rühmlichem Andenken geblieben sind. Als ihm Heinrich seine vom Dolche Chastel's zerschnittene Lippe zeigte, erwiderte d'Aubigné: „Sire, Sie haben bis jetzt Gott bloß mit den Lippen verläugnet, und er hat sich begnügt, die Lippen zu durchschneiden. Wenn Sie ihm aber einst mit dem Herzen absagen, dann wird er Ihnen das Herz durchbohren.“

Einige Zeit darauf spielte d'Aubigné gelegentlich den Theologen. Im Art. „Du Plessis-Mornay“ ist erzählt worden, daß dieser auf Befehl Heinrich's IV. mit dem gewandten Cardinal Du Perron in der famosen Conferenz von Fontainebleau im Jahre 1600 disputiren mußte, und daß er dem Scheine nach den Kürzeren zog. d'Aubigné nahm sich vor, diese Beschämung wieder gut zu machen. Er bot Du Perron eine Disputation an. Den König belustigte das gar sehr und er dachte nicht anders, als daß d'Aubigné durch seinen Gegner völlig aus dem Sattel gehoben werden würde. Allein d'Aubigné, ohne gelehrt zu seyn, hatte so viel Feuer des Geistes, eine so zwingende Logik, so glückliche Einfälle, daß Du Perron in grausame Verlegenheit gerieth. d'Aubigné erntete alle Ehren des geistigen Wettkampfes ein und schrieb bei dieser Gelegenheit eine verloren gegangene Schrift „de dissidiis Patrum“. Wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit sagte Brantôme von ihm: „Der da ist gut für die Feder und für das Schwert; denn er ist guter Feldherr und guter Soldat, und zugleich gelehrt und beredt; er weiß so gut zu reden, wie nur irgend Einer.“ — Während der übrigen Regierungszeit Heinrich's IV. fuhr d'Aubigné fort, mit Eifer, oft mit etwas Heftigkeit, die Rechte der französischen Reformirten zu vertheidigen. Seine Energie trug dazu bei, daß dem Edikt von Nantes, welches Heinrich im J. 1598 promulgirt hatte, Achtung verschafft wurde. In seinen Mémoires berichtet d'Aubigné, daß ihm Heinrich mehrmals seinen Schmerz über seinen Religionswechsel anvertraut habe. Besonders eines Tages, als der König an heftigem Fieber darniederlag, beschied er den alten Gefährten zu sich und bat ihn, mit ihm zu beten und ihm einen Vers aus einem Psalm vorzusingen. Wer den Charakter Heinrich's kennt, wird in diesem Zuge nichts Unwahrscheinliches finden.

d'Aubigné war in der Saintonge, als er die Nachricht vom Tode des Königs erhielt. Er allein war es, der in den Provinzialversammlungen der Calvinisten sich der Regentschaft der Maria von Medicis widersetzte, indem er behauptete, daß eine solche Wahl nur den Generalstaaten des Reichs zukomme. Die Regentin versuchte vergebens, ihn zu bestechen, d'Aubigné fuhr fort, gegen Alle und Jedermann, selbst gegen die Religionsgenossen, in seiner bisweilen sogar brutalen calvinischen Opposition. Endlich, entmuthigt und keinen Heller von seiner Pension empfangend, die ihm doch durch ein Dekret Heinrich's IV. zugesichert worden war, zog er sich in die Festung Maillezais zurück, die er so wie die benachbarte Feste Doignon furchtbar besetzte; es sollten zwei Vorposten von La Rochelle werden. Da seine festen Plätze die Regierung beruhigten, war die Rede davon, sie abzutragen, daher d'Aubigné sie an den Herzog von Rohan verkaufte (s. darüber das Bulletin de la soc. de l'histoire du Protest. franç. 1853. S. 384—387) und sich nach St. Jean d'Angely begab. Dasselbst veröffentlichte er seine Allgemeine Weltgeschichte, die alsobald durch Scharfrichters Hand verbrannt wurde. Er ließ sich in das Bündniß der Prinzen gegen den Herzog von Luynes ein, wollte die dargebotene Amnestie nicht annehmen und kam glücklich den gegen ihn ausgesendeten Truppen entfliehend, am 19. September 1620 nach Genf. Alsobald setzte man daselbst seine militärischen Talente in Requisition. Er vollendete die Befestigungen von Genf, er entwarf den Plan zu denjenigen von Basel, welche Stadt er zu diesem Zwecke besuchte. Da erfuhr er, daß man ihn in Frankreich zur Enthauptung verurtheilt habe, aus dem sonderbaren Grunde, weil er im Jahre 1572 eine Schanz neu erbaut hatte aus den Trümmern einer katholischen Kirche. Er kümmerte sich nicht um diese Verurtheilung und ging, da seine erste Frau bereits 1596 gestorben war, ein





Erzeugnissen der französischen Literatur unterscheidet. In Hinsicht des Stils gehört d'Aubigné zur Schule von Ronsard und du Bartas, für welche Goethe so große Bewunderung an den Tag legt. Seine Verse sind öfters etwas geziert, geschmückt mit sonderbaren Ausdrücken, die dem Griechischen und Lateinischen entlehnt sind; aber in den besseren Parthieen überrascht er durch ergreifende Einfachheit und durch unglaubliche Kräftigkeit. In allen diesen Beziehungen verdient d'Aubigné den Beinamen eines großen Dichters, den ihm Sainte-Beuve ertheilt hat und den die Nachwelt ihm lassen wird.

Nach dem Dichter müssen wir in d'Aubigné den satyrischen Schriftsteller betrachten. Von der Beichte des Sanchy ist bereits die Rede gewesen. Die zweite satyrische Schrift von literarischer Bedeutung ist betitelt: „Die Abenteuer des Freiherrn von Fänesté“, in verschiedenen Zeiten entstanden; die erste Ausgabe ist von 1617 und enthält nur zwei Bänder. Im Jahre 1619 fügte der Verfasser ein drittes Buch hinzu und 1630 ein viertes. Die beste Ausgabe ist die von Amsterdam, 1731, 2 Bde. mit Anmerkungen von le Duchat. — Man hat behauptet, daß der Freiherr von Fänesté ganz einfach den Herzog von Epéron bezeichne: das hieße eine Karrikatur aus einem Buche machen, welches eine viel allgemeinere Richtung hat und in welchem d'Aubigné die Fehler nicht eines einzelnen Individuums, sondern einer ganzen Epoche brandmarken wollte. Die hauptsächlichsten Sprecher in dem genannten Werke heißen Enay und Fänesté; die vom Griechischen hergenommenen Benennungen bezeichnen seyn und scheinen (*εἶναι* und *φαίνεσθαι*). Enay, ein wohlhabender Edelmann, alter Kriegermann, in den Wissenschaften wohl bewandert, sehr vertraut mit dem Hofleben, begegnet, wie er die Felder seines Besigthums besichtigt, dem Freiherrn von Fänesté, einem jungen, windigen Gasconier, halb Hösling, halb Soldat, der bei allen seinem Freiherrnthum keinen Heller in den Taschen hat. Er sucht gerade eine Wohnung und ein Mittagessen. Seine ersten Worte schon zeichnen seinen Charakter und geben den Ton an, in welchem das Buch geschrieben ist. Fänesté fängt an, mit sehr starkem gasconischen Accent, vom Hofe der Regentin zu sprechen; er macht eine begeisterte Beschreibung davon, wobei d'Aubigné mit Geschick alle Lächerlichkeiten und Extravaganzen herausstreicht, welche durch Maria von Medicis aus Italien nach Frankreich verpflanzt worden. Die Welt, wovon Fänesté der komische Ausdruck ist, ist der französische Adel und ein Theil der französischen Jugend, wie sie geworden war durch die wachsende Sittenverderbnis und den lässlichen Geist, der zur Zeit der Regentin herrschte. Enay dagegen ist der Typus des loyalen hugenotischen Edelherren, der ohne Ruhmredigkeit ist, aber solide Tugenden besitzt. Indessen hat ihm d'Aubigné, der offenbar unter diesem Namen sich selbst schildern will, seinen eigenen Fehler geliehen, nämlich die Neigung zum Erzählen pikanter, ja skandalöser Anekdoten. Dieser Fehler tritt besonders im letzten, im Jahre 1630 hinzugefügten Buche stark hervor. Daher das Aergernis, das diese Ausgabe gab, und die Censur des Consistoriums von Genf. Die soeben genannte Schrift, sowie die Beichte des Sanchy zeigen, daß d'Aubigné vortreffliche Eigenschaften des Satyrikers besaß: Klarheit der Beobachtung, tiefen Sinn für das Komische, lebhaften Sarkasmus, Beredsamkeit selbst im Zorne; aber was jenen Eigenschaften Eintrag thut, ist eine gewisse Maßlosigkeit, wodurch er heftig, cynisch und roh wird.

Zuletzt haben wir d'Aubigné als Geschichtschreiber zu betrachten, und auch hierin gebührt ihm eine ausnahmsweise Stelle. Seine beiden historischen Werke sind 1) die allgemeine Weltgeschichte (*l'histoire universelle*), Maillé 1616—18. 3 Bde, in Fol., auch in Amsterdam und Genf edirt 1626, 3 Bde. in Fol.; 2) seine *Mémoires*, zum ersten Mal unter dem Titel „histoire secrète“ erschienen, zusammen mit dem „Freiherrn von Fänesté“ 1729 durch le Duchat herausgegeben. Die allgemeine Weltgeschichte erstreckt sich vom J. 1550 bis 1601. Der Stoff ist theils militärisch, theils politisch. Das Militärische nimmt einen beträchtlichen Platz ein; denn d'Aubigné liebte den Krieg, er hatte wesentlichen Antheil daran genommen und er war darüber entrüstet, daß die Verdienste tapferer und tugendhafter Soldaten durch gewisse hofdienerische Geschichts-

macher in Schatten gestellt wurden. Er selbst bestrebt sich, unparteiisch zu seyn; obschon es seiner heftigen Natur schwerer kommt, so läßt sich nicht läugnen, daß er der Tapferkeit und der Geschicklichkeit seiner Feinde, besonders des Franz v. Guise, Gerechtigkeit widerfahren lasse. Wo er sich nicht in Erzählung kleinlicher Details verliert, da machen seine Schilderungen öfter wahrhaft großartigen Effekt. Das Politische in seinem Werke betrifft hauptsächlich die Schicksale Heinrich's IV. Zuvor aber wirft er einen Blick auf die ersten Religionskriege, worin Coligny die größte Rolle gespielt hatte. Man ist überrascht von der Unparteilichkeit, die er beweist, von der Tiefe und der Schärfe seiner Beobachtungsgabe, welche an Thucydides erinnert, während seine kurzen und ergreifenden Schilderungen der Verderbniß der Valois beweisen, daß er seinen Tacitus tüchtig studirt hatte. Dem Livius hat er die Gewohnheit entlehnt, in den Mund seiner Helden Reden zu legen, worin sie ihre Gedanken und Anschläge darlegen. Diese Reden, wenn auch erfunden, sind doch sehr wahrscheinlich. Das Meisterstück in dieser Hinsicht ist das Gespräch des Admirals Coligny mit seiner Frau am Vorabend der Religionskriege: ein wunderbar treues Gemälde des damaligen Frankreichs; der Styl ist großartig, beredt, pathetisch. d'Aubigné hat nichts Besseres geschrieben. Die Mémoires von d'Aubigné, zum erstenmal 1729 herausgegeben, sind es neuerdings, 1854 durch Ludovic Palaune\*). Sie geben die Einzelerlebnisse d'Aubigné's, aber angeknüpft an die allgemeine Geschichte seiner Zeit; weniger feierlich als in dem großen Geschichtswerk, zeigt er sich darin freier, familiärer, expansiver — und gibt eine Menge von interessanten Details über seine Zeit. In Genf finden sich in der kostbaren Sammlung des Obersten Tronchin einige handschriftliche Werke von d'Aubigné, insbesondere sein Essai d'éducation, für seine Enkelin aufgesetzt. Einige Werke d'Aubigné's sind neulich wieder abgedruckt worden, und zwar getreu; les Tragiques, 1857, in Paris bei P. Jannet, ed. elzevir, revidirt und vermehrt durch E. Palaune; die Abenteuer des Freiherrn von Vaneuse durch A. Merimée 1855, die Mémoires nach dem in Louvre befindlichen Original-Manuskr. durch E. Palaune, 1854, bei Charpentier.

Unter den Männern, die über d'Aubigné Urtheile ausgesprochen haben, sind zu nennen: Sainte-Beuve in seinem Tableau historique et critique de la poésie française au XVI siècle. — Geruzez in seinen Essais d'histoire littéraire. — Sagnou in seinen Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation. — Die Gebrüder Haag in der Franco protestante. — Endlich Mérimée und Palaune in den Vorreden zu den von ihnen herausgegebenen Werken des Mannes.

Eugène Bersier, Pastor in Paris.

**Huberlen, Karl August,** s. am Ende dieses Bandes.

**Aufklärung.** Um ein halbes Jahrhundert später, als die Sache, ist dieser Name für die bezeichnete Richtung aufgetreten. Nach einer Notiz bei Preuß („Friedrich der Große“ III. 248) findet sich dieser Name zuerst in den Schriften von Nabner und Wieland\*\*). Der Begriff wurde erst durch Mendelssohn und Kant bestimmt. In der Berliner Monatsschrift von 1783 hatte der Berliner Ober-Consistorialrath Zöllner die Frage aufgeworfen: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, wie die: Was ist Wahrheit? — sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfängt. Und doch haben wir sie nirgends beantwortet gefunden“. Die Beantwortung übernahm Kant in dieser Monatsschrift von 1784. Nach ihm ist Aufklärung das Mündigwerden der Menschen, die Erhebung über den Autoritätsglauben zu eigenem Verstandniß.

\*) Auch deutsch von Baum unter dem Titel: Der Hugenotte von altem Schrot und Korn. Denkwürdigkeiten von Theodor Agrippa d'Aubigné, deutsch mit Erläuterungen, Zusätzen und einer Einleitung über d'Aubigné als Geschichtsschreiber. Leipzig, Weim. Buchhandl. 1854.

Anmerk. d. Redakt.

\*\*) Grimm u. d. W. führt als die frühesten Autoritäten Kant und Lichtenberg an. Doch ist der Name gewiß schon früher gebraucht worden, wiewohl wir uns nicht erinnern, ihn bei Thomassin gefunden zu haben. Später in den Edikten vom Kaiser Joseph und bei dem Minister Jedlich findet sich auch der terminus: Aufbeiterung.



Die Tendenz zu diesem Ziele, sie erwachte schon nach Beendigung des 30jährigen Krieges, als sich in Staat, Kirche, Wissenschaft, Erziehungsmethode neue Zustände anzubahnen angingen. Das Princip „der freien Subjectivität“ gegenüber dem Autoritätsprincip, ist es einmal erwacht, so macht es gleichzeitig auf verschiedenen Gebieten des Geistes und des Lebens sein Recht geltend und die Fortschritte auf dem einen Gebiet fördern die auf dem andern. Unter Wilhelm von Oranien tritt in England gleichzeitig mit dem Deismus und dem rationalen Supernaturalismus der englischen Kirche in der Politik das Princip der Volkssouveränität auf, in Deutschland mit dem Entstehen der aufklärerischen Richtung in der Theologie — in der Jurisprudenz das Naturrecht. Wir haben an diesem Orte vorzugsweise nur die theologische Aufklärung zu verfolgen.

Schon vor Anfang des 18. Jahrhunderts lassen sich Stimmen vernehmen, welche im Kampf mit der Autorität der damaligen Schulweisheit die Stimme „der gesunden Vernunft“ geltend machen. Die enormen eingewurzelten Irrthümer im Vortrage der Philosophie, Physik und andern Wissenschaften will Eccard Lechner, Prof. med. in Erfurt, heilen in seiner Schrift *de apodictico-philosophica scholarum emendatione* 1662, und schickt einen Auszug dieses Buches an alle Universitäten und Consistorien. Ein reiches Talent, welches erst durch Herder wieder an's Licht gezogen, Gabriel Wagner, tritt einem Thomasius, dem von ihm als deutschen Socrates verehrten Reformator, an die Seite. Zwar darin mit Thomasius uneins, daß er die servile Franzosensucht, welcher dieser das Wort redet, mit scharfer Geißel züchtigt, überbietet er ihn aber noch im Realismus des gesunden Menschenverstandes. „In Deutschland wohnt aller Verstand außer den Schulen“, bei den Ausländern zuweilen in den Schulen. Bei diesen sind oft die Gelehrten die Klügsten; in Deutschland ist's umgekehrt: Das Volk ist sinnreich, fast allein, obwohl nicht allezeit; die Vornehmen sind schulflüchtig, prangen mit statu quo und sind selten klug. — Die Natur ist nicht verderbt, nicht Gottes Feindin; sie ist Gottes Buch, der Vernunftschein ist Gottes Licht; nach ihnen muß man alles erklären. Naturkünste machen aufrichtig, Schulkünste stolz und grausam.“ (Vgl. Guhrauer: Monatschrift f. Wissenschaft und Literatur. Januar 1854). Das verkörperte Princip der Aufklärung am Anfange des Jahrhunderts ist aber Christian Thomasius, wie dies erst in neuester Zeit zur Anerkennung gekommen in den Culturgeschichten von Biedermann, Julian Schmidt und Hettner. Von den Fesseln der Autorität befreit mit eignen Augen zu sehen! das ist das Resultat, welches er in seinen *cautelae circa Jurisprudentiae praecognita* 1710 aus seinem Bildungsgange gewonnen zu haben bekennt. Dieses Sehen mit eignen Augen ist es, welches er anderwärts nennt: „seine gesunde Vernunft zu gebrauchen“. Auf diese gesunde Vernunft im Gegensatz zu aller Schulphilosophie ist sein philosophisches System gegründet. Er giebt eine Einleitung in „die Hoffphilosophie“ heraus, weil die Hoffschule die höchste Lebensschule „eine Einleitung in die Vernunftlehre“, neue Ausführung, worin durch eine leichte und allen Menschen, welcherlei Stammes und Geschlechtes sie seyen, verständliche Manier gezeigt wird, das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche zu unterscheiden und neue Wahrheiten zu finden“; ferner eine „Ausübung der Vernunftlehre, d. i. kurz gedeutete und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinem Kopf aufräumen könne“ u. s. w. (Vgl. d. Art. „Thomasius“). Tritt die Vernunft zu einer positiven Religion in Gegensatz, so wird ihr Interesse zuerst dahin gehen, sich die eigene Freiheit zu sichern. Sie wird für die Toleranz und das Recht der freien Forschung in die Schranken treten, so bei dem Auftreten der Aufklärung in England und in den Niederlanden, Toleranz ist auch bei Thomasius in allen Kämpfen und Bestrebungen seines Lebens das Lösungswort. Nur aus diesem Interesse ist sein Territorialsystem hervorgegangen, welches den Einfluß des Fürsten auf die Kirche auf die Pflicht beschränkt, unter den streitenden Parteien den Frieden zu erhalten. Erwacht der Widerspruch der Vernunft gegen eine positive Religion, so wird sich dieselbe nicht sofort in direkten Gegensatz zur autorisirten Religion stellen, sie wird die durch die Gewohn-

heit geheiligte Hülfe stehen lassen und nur den Versuch machen, ihr einen vernünftigen Inhalt zu geben. So die alexandrinische Philosophie dem positiven Judenthum, der Gnosticismus und die mittelalterliche Mystik dem Christenthum. Auch die Aufklärung vindicirt sich zunächst nur das Recht der vernünftigen Auslegung der Bibel. Auch Thomastus läßt der Bibel, als dem Worte Gottes, ihre Autorität, er will sie aber emancipirt wissen von der Auslegung der Kirche in ihren Bekenntnissen und will der gesunden Vernunft die von der Kirche arrogirte Stellung anweisen. Begründer einer Schule ist Thomastus nicht geworden, aber Bahnbrecher für weitergehende Nachfolger.

Es trat eine Zwischenperiode ein, in welcher das Aufklärungsprincip, ohne jedoch sich selbst aufzugeben, eine affirmative Stellung zum kirchlichen Dogma einnimmt. Die Wahrheit in der natürlichen Religion unternimmt der Wolff'sche Dogmatismus mathematisch zu beweisen, während er die Mystereien der geoffenbarten dem Glauben überläßt. Es war natürlich, daß derjenige Theil der Zeitgenossen, welcher einen andern Weg zum Glauben nicht kannte, als den mathematischen Beweis, sich für berechtigt hielt, die unerweislichen Mystereien auf sich beruhen zu lassen und an den erweislichen Wahrheiten sich genügen zu lassen. Mehrere Theologen, wie namentlich Carpov, machten freilich den Versuch, dieselbe Demonstrationsmethode auch den positiven Dogmen zu Gute kommen zu lassen, ohne jedoch auch nur in ihrer eigenen Schule allgemeine Anerkennung zu finden. Was aber die Hauptsache: das Selbstdenken in Glaubenssachen fing jetzt an von den Gebildeten als Recht und Pflicht in Anspruch genommen zu werden und zwar war dieses Selbstdenken ein solches, welches dem Charakter des abstrakt-verständigen Dogmatismus gemäß, ein dürr-verständiges, dessen Richtersprüche den unmittelbaren Mächten des Geisteslebens, dem Gefühl und der Phantasie, jeden Einspruch versagte. Die Wolff'schen Schriften waren populär genug; sie noch populärer und blätter zu machen, war das Geschäft Gottsched's, dessen „erste Gründe der gesammten Weltweisheit“ 7 Auflagen erlebten und selbst von der Damenwelt studirt wurden. Die englische Literatur, deren Einfluß seit den dreißiger Jahren mit der französischen um die Herrschaft streitet, besonders die englischen moralischen Zeitschriften wirken — nachdem zuerst die Autorität der Kirche abgethan, dann die der Bibel durchlöchert worden — wesentlich dazu mit, den Glaubensinhalt des Christenthums auf die natürliche Religion und die Moral zu beschränken, und wie diese Moral, wenn sie sich von der religiösen Basis emancipirt hat, auf eudämonistischen Subjektivismus und egoistischen Utilitarianismus die Richtung nimmt, so auch bei den Engländern, bei Thomastus und selbst bei Wolff, welcher das objektive Moralprincip der Vollkommenheit wenigstens durch die Reflexion unterstützt zu sehen wünscht, daß dem Streben nach wahrer Glückseligkeit das nach der Vollkommenheit zu Grunde liege.

So war die Aufklärung unter dem Namen der gesunden Vernunft bis zur Mitte des Jahrhunderts fortgeschritten, ohne gewaltsame Krisen, ohne extreme Erscheinungen — wenige, wie Edelmann, Lorenz Schmidt, Aug. Gebhardi abgerechnet. Es war schon um die Mitte des Jahrhunderts eine Periode eingetreten, wie Göthe sie treffend geschildert hat, wo der halbwegs Gebildete, weil er sich in seinem eigenen Kreise ein Urtheil zutrauen konnte, sich für berechtigt hielt, seinen gesunden Menschenverstand an alle Gebiete des Wissens und Lebens anzulegen. „Die Schulphilosophie heißt es bei Göthe (aus meinem Leben III, 142), welche jederzeit das Verdienst hat, alles dasjenige, wonach der Mensch nur fragen kann, nach angenommenen Grundsätzen, in einer beliebigen Ordnung, unter bestimmten Rubriken vorzutragen, hatte sich durch das oft Dunkle und Unnützscheimende ihres Inhalts, durch unzeitige Anwendung einer an sich respectablen Methode und durch die allzugroße Verbreitung über so viele Gegenstände, der Menge fremd, ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht. Mancher gelangte zur Ueberzeugung, daß ihm wohl die Natur soviel guten und geraden Sinn zur Ausstattung gegönnt habe, als er ohngefähr bedürfe, sich von den Gegenständen einen so deutlichen Begriff zu machen,



daß er mit ihnen fertig werden und zu seinem und anderer Nutzen damit gebahren könne, ohne gerade sich um das Allgemeinste mühsam zu bekümmern und zu forschen, wie doch die entferntesten Dinge, die uns nicht sonderlich berühren, zusammenhängen möchten? Man machte den Versuch, man that die Augen auf, sah gerade vor sich hin, war aufmerksam, fleißig, thätig und glaubte, wenn man in seinem Kreise richtig urtheile und handle, so auch wohl sich herausnehmen zu dürfen, über Anderes, was entfernter lag, mitzusprechen.“ — Einen beschleunigten Schritt und eine offnere Sprache nimmt die Aufklärungsperiode seit der Regierung Friedrich II. an. Der Einfluß Frankreichs ist hierbei geringer anzuschlagen, als man pflegt; nur Rousseau nimmt eine bedeutende Stellung ein. Viel größer ist der Einfluß Englands. Bis dahin war es als gewissenlos angesehen worden, die englischen Dichter in's Deutsche zu übersetzen; jetzt war dieses Bedenken überwunden und in großer Masse erschienen Uebersetzungen von Schriften aus der rational-supernaturalistischen Schule der anglicanischen Kirche. Namentlich findet jetzt Vode in der Philosophie, Theologie und Pädagogik Eingang, bei so Manchem hatte sein handgreiflicher Empirismus dem scholastischen Wolfianismus den Vorrang abgelaufen; man erinnere sich an die späteren Aeußerungen Friedrichs des Großen, nachdem sich derselbe in seinen hohen Erwartungen von Wolff getäuscht gesehen.

Insbefondere jedoch war es die Befreiung der Presse, welche der Aufklärung den kühneren Aufschwung möglich machte. Schon manche der Thomastus'schen Schriften mit ihren Angriffen auf die Symbole der Kirche hätten außerhalb Preußens das Licht nicht sehen dürfen. Nun war zwar auch unter Friedrich dem Großen 1749 das Censuredikt ergangen, welches allen „wider die Religion und die Sitten anlaufenden Büchern und Schriften“ den Druck und Verlag untersagte und zur Ausübung desselben eine Censurcommission anstellte. Doch hatte schon §. 10 dieses Edicts die ermäßigende Beschränkung ausgesprochen „bei dieser vorgeschriebenen Censur ist Unsere Absicht jedoch keineswegs dahin gerichtet, eine anständige und ernsthafte Untersuchung der Wahrheit zu hindern“, das josephinische ausdrücklich die zur „Aufklärung“ dienenden Schriften von dem Verbot ausgenommen; die angestellten Censoren, zum größten Theil selbst der Aufklärung zugethan, vollzogen das Edict nach dieser Intention des Königs. Selbst lästerliche und scandalöse Schriften wußten sich der Censur mit Leichtigkeit zu entziehen und nur in den Provinzen, wo die theologische Censur bei den theologischen Facultäten stand, kamen dann und wann ernstere Einschreitungen vor. Das Resultat ist, daß auch den freisten Schriften der damals in Preußen und namentlich in Berlin auftretenden Aufklärungsliteratur keinerlei Einschränkung entgegen tritt. Selbst das anstößigste der Wolfenbüttel'schen Fragmente, das von der Auferstehung Jesu, und Nicolai's allgemeine deutsche Bibliothek, wird in Berlin gedruckt, ohne von der Censur ein Hinderniß zu erfahren.

Unter der Hegide des gesunden Menschenverstandes vollzieht sich nun je mehr und mehr die Emancipation von der Autorität in allen Sphären, wobei das Subjekt mit seinen individuellen Interessen den Maßstab der Wahrheit abgibt. In der Philosophie bildet sich eine Popularphilosophie mit eudämonistischer Tendenz. „Die Philosophie, sagt Bascom, in seinem System der gesunden Vernunft, 1765, hat keinen andern Zweck, als die für Alle gemeinnützigen Kenntnisse vorzutragen und darum unsere Glückseligkeit zu befördern. Deswegen gibt es auch kein anderes Kriterium der Wahrheit für einen Gedanken, als daß wir ihm Beifall geben müssen, um unserer Glückseligkeit gemäß zu denken.“ In der Literatur tritt zuerst eine Poesie des Lebensgenusses auf (Hagedorn, Uz, Wieland), in der Naturpoesie wird die christliche Weltanschauung von der klassischen bis zum Verschwinden zurückgedrängt. In der Politik hatte der Rousseau'sche contrat-social der naturrechtlichen Vertragslehre die Krone aufgesetzt; dem gesunden Menschenverstande gemäß, dessen abstraktes Denken keine concrete Allgemeinheit erkennt, war der Staat — wie Schölerer lehrt — eine Erfindung der Menschen zu ihrem Besten, wie die Brandkassen, eine künst-





minaten in Baiern 1787, stiftet Dr. Bahrdt „die deutsche Union“ mit der ausgesprochenen Absicht: „nach dem großen Zwecke des erhabenen Stifters des Christenthums Aufklärung der Menschheit und Dethronisirung des Aberglaubens und Fanatismus durch eine stille Verbrüderung Aller, die Gottes Werk lieben, durchzusetzen“. Mit Ausnahme der Fürsten, welche für solches Licht noch nicht empfänglich, sollen alle Gattungen von Menschen Aufnahme finden, vor Allem die Günstlinge der Fürsten und die Postmeister. Auch diese Mystifikation des schwindelreichen Theologen fand unter Vornehmen und Gelehrten der katholischen und protestantischen Welt ihren Anhang. Gleichen Zweck verfolgt die Berliner „Gesellschaft der Freunde der Aufklärung“ 1783 — dem äußern Namen nach die „Mittwochs-gesellschaft“; — unverlegliches Stillschweigen über die Verhandlungen und der Ausschluß Aller, welche „an freien Vorstellungsarten in Sachen der Religion und Moral Anstoß nehmen könnten“, ist Gesetz. Wir finden in dieser Gesellschaft den Rektor Gedike, die Oberconsistorialräthe Teller, Dietrich, Zöllner, Bibliothekar Viester, Professor Ramler, Moses Mendelssohn u. s. w.

Die von dem gesunden Menschenverstande durchgestiebte und auf das Residuum etlicher Sätze der natürlichen Religion und auf eine dürftige Haus- und Brauchmoral reducirte Bibel mit der Autorität übernatürlicher Offenbarung zu umkleiden, hatte kaum noch einen Werth. Besonders die Hermeneutik der Apostel war es, bei welcher zuerst der Zweifel hervorbrach, ob nicht statt unsere aufgeklärteren Ansichten den Aposteln aufzudrängen das Einfachere sey, sich zu gestehen, daß sie dieselben eben nicht gehabt. Das Zugeständniß auf diesem einen Punkt zog dann von selbst die auf allen übrigen mit sich, wo bis jetzt noch eine Accommodation angenommen worden war, und somit trat das Aufklärungsprincip in eine neue Phase. Ein Rationalismus trat an die Stelle, welcher mit Bewußtseyn den gesunden Menschenverstand der angeblichen Offenbarung der Bibel überordnete. Schon in den neunziger Jahren findet sich diese Einsicht klar ausgesprochen. (S. den Art. Rationalismus S. 548.) Schon 1794 spricht Niem aus: „die Vertheidiger der reinen Vernunftreligion haben schon viel gewonnen, daß die besten der Theologen zu ihnen übergehen und alle neueren sich ihnen sehr und zu ihrer Ehre nähern. Schon ist es ausgemacht, daß die Vernunft befugt sey, in oberster Instanz zu entscheiden, und daß sie dies nicht gegen sich thun werde, ist leicht zu begreifen“. Für dieses neue Stadium tritt auch mit dem Anfange des Jahrhunderts der zwar ein Jahrhundert alte, damals aber neue Name „Rationalismus“ auf. Wie aber bei dem Auftreten neuer Richtungen die alten noch fortwirken, so fehlt auch hier viel daran, daß dieser Rationalismus sich von seiner früheren Stufe consequent losgelöst hätte: Die natürliche Wundererklärung setzt sich noch bis in die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts fort; ob in der Satanslehre Jesus sich bloß accommodirt, oder aus dem jüdischen Volksbewußtseyn herausgesprochen habe, lassen Henke und Wegscheider noch unentschieden, auch traten die Zwittergestalten des supranaturalen Rationalismus und rationalen Supranaturalismus auf, welche den klaren Standpunkt noch mehr verdunkeln.

Unterdeß waren in der Philosophie neue Richtungen aufgetreten, welche das Princip der Aufklärung in seiner Blöße aufdeckten. Die Schelling'sche Philosophie und die Romantik setzten die produktive Phantasie und das Gefühl — Fichte die Speculation an die Stelle des gesunden Menschenverstandes. Nicolai, das verkörperte Aufklärungsprincip des 18. Jahrhunderts, wird der Sündenbock für alle seine Genossen. In einer humoristischen Arabeske, das jüngste Gericht, welche nicht vergessen werden sollte, stellt Tieck im poetischen Journal (1800) die Vernichtungsgeschichte „der Lumpe“ dar, in cynischer Verbtheit führt Fichte vernichtende Reulenschläge auf Nicolai's Haupt aus in seiner Schrift: „Leben und sonderbare Meinungen des Nicolai“. „Er kam in seinen letzten Tagen nach dem Jahre 1803 so herab, daß jeder Muthwillige, der gerade keinen spaßhafteren Zeitvertreib hatte, den alten Steinbock zu Berlin nedte und am Barte zupfte, um sich an seinen Kapriolen zu belustigen.“ Mit vernichtender Schärfe zeichnete

sichte dem damaligen Jahrhundert sein Charakterbild vor in seiner trefflichen Schrift: „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1804. Ausgehend von dem Ziel aller menschlichen Entwicklung, „daß die Menschheit in dem gegenwärtigen Erdenleben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“, ergeben sich ihm als Epochen der Weltgeschichte: 1) die unbedingte Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt: der Stand der Unschuld; 2) der Vernunftinstinkt in äußerlich zwingende Autorität verwandelt, das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme: der Stand der anhebenden Sünde; 3) die Epoche der Befreiung unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Notmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit; 4) die Epoche der Vernunftwissenschaft, das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird: der Stand der anhebenden Rechtfertigung; 5) die Epoche der Vernunftkunst, das Zeitalter, da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaut: der Stand der vollendeten Rechtfertigung. Als die Grundmaxime seiner Zeit stellt er nun die auf: Was ich nicht begreife, das ist nicht; nun begreife ich überall Nichts, als was sich auf mein persönliches Daseyn und Wohlfeyn bezieht, darum ist auch Nichts weiter und die ganze Welt ist nur darum da, damit Ich daseyn und wohlfeyn könne. „Was sich auf diesen Zweck nicht bezieht, geht mich Nichts an.“ Ein solches Zeitalter, fährt er fort, wird nicht widerlegen, sondern nur bemitleiden und gutmüthig belächeln diejenigen, welche zu seiner Zeit nicht seiner Meinung sind.“ (Zweite Vorlesung.) A. Tholnd.

**Augusti**, Johann Christian Wilhelm, ein Theologe, dem wir am Schluß des vorigen und vorzüglich in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts auf den verschiedensten Gebieten der theologischen Literatur begegnen. Er war ein fruchtbarer, viel bewandter und viel gewandter Schriftsteller, dessen Fleiß und Regsamkeit die Wissenschaft manches verdankt, obgleich es seinen Arbeiten häufig an Gründlichkeit und an jener Durchsichtigkeit und Vollendung fehlt, die auf das Prädikat des klassischen Anspruch machen darf. Das Meiste von ihm ist entweder aphoristischer und rhapsodischer oder compilatorischer Art, ohne ein das Ganze beherrschendes Princip, ohne das höhere Walten eines die Masse des Stoffes durchdringenden und belebenden Geistes. Was sein äußeres Leben betrifft, so gehörte Augusti einer dem Judenthum entstammten Familie an. Sein Großvater war jüdischer Rabbiner, dessen Uebertritt zum Christenthum damals viel Aufsehen machte. Der Sohn des Uebergetretenen, der Vater unseres Augusti (erst Pfarrer zu Eschenberga im Gotha'schen, dann Superintendent zu Ichtershausen) hat dessen Bekehrungsgeschichte durch eine jetzt selten gewordene Druckschrift veröffentlicht. — Joh. Christ. Wilh. Augusti, in Eschenberga 1772 geboren, verdankte seine erste Bildung dem gelehrten Pfarrer Moller zu Gierstädt, der ihn auch in das Studium der hebräischen Sprache einführte. Dann besuchte er das Gymnasium in Gotha und benützte den Unterricht von Kaltwasser, Manso und Döring. Im Jahre 1790 bezog er die Universität Jena. Nachdem er seine theologischen Studien daselbst vollendet hatte, ließ er sich besonders durch den Generalsuperintendenten Pöffler bewegen, sich der akademischen Laufbahn zu widmen und habilitirte sich 1798 als Privatdocent der Philosophie in Jena. Er las über orientalische Sprachen; im Jahre 1803 ward ihm auch die ordentliche Professur in diesem Fache übertragen, nachdem er schon 1800 außerordentlicher Professor der Philosophie geworden war. Seine Gewandtheit im Disputiren verschaffte ihm unter den Jenensern einen hohen Respekt, besonders nachdem es ihm gelungen war, in einem gelehrten Kampfe seinen Gegner, Friedrich Schlegel, buchstäblich in die Flucht zu schlagen\*). Die Universität Rinteln ernannte ihn 1808 zum Doctor der Theologie. Im Jahre 1812 folgte er einem Ruf als ordentlicher Professor der Theologie nach Breslau und bekleidete in den verhängnißvollen Jahren 1813 und 1814

\*) Schlegel soll vom Katheder gesprungen und vom Dean der phil. Fakultät zum ferneren Aushalten des Kampfes genöthigt worden seyn.



das Rektorat daselbst. Im J. 1819 ward er an die neu gegründete Universität Bonn berufen, wo er als Professor primarius neben den jüngern Docenten Sack, Klüde, Gieseler, später auch Nitsch, die ältere Schule an der evangelischen Fakultät vertrat von den Studirenden als Vater verehrt und seines zwanglosen gemüthlichen Wesens halben von Vielen geliebt wurde. Im Jahre 1828 wurde er, jedoch mit Beibehaltung seiner theologischen Lehrstelle, zum Oberconsistorialrath in Coblenz ernannt und nachdem er 1835 einen Ruf nach Darmstadt als Prälat ausgeschlagen, erhielt er die Würde eines Consistorialdirektors. In Coblenz, wohin er zu einer Candidatenprüfung gereist war, ereilte ihn der Tod den 28. April 1841. Die Leiche wurde zu Schiff nach Bonn gebracht und auf dem dortigen Kirchhof beerdigt.

Augusti's theologische Richtung läßt sich schwer mit einem Worte bezeichnen. Der Bibel gegenüber nimmt er eine durchaus freie kritische Stellung ein, während er sich zur Aufgabe machte, das kirchliche Dogma gegen den Rationalismus zu vertheidigen. Von den neuern spekulativen Versuchen, das Dogma zu vertiefen, blieb er unberührt; es sind mehr orthodoxe Machtsprüche, als eingehende Erörterungen, die er auf Autoritäten gestützt, dem Subjektivismus der modernen Denkweise entgegensetzt\*). So beruft er sich (in der Vorrede zu seiner Dogmatik 1809. 2. Aufl. 1825) mit Emphase auf das bekannte Wort Lessing's zu Gunsten der alten Systeme und seiner Consequenz gegenüber dem Klidwerk neologischer „Stümper und Halbphilosophen“. Um das historische Verständniß der Dogmen hat er sich durch die Herausgabe seiner „Dogmengeschichte“ (1805. 4. Aufl. 1835) ein unbestrittenes Verdienst erworben: denn wenn seit Semler die Dogmengeschichte mehr im Interesse der Dogmenkritik behandelt worden war, so lenkte Augusti zuerst zu einer Behandlung ein, im positiven Interesse des Dogma's und der Dogmatik selbst. — Unter seinen zahlreichen Schriftwerken, unter denen die exegetischen sich meist überlebt haben dürften\*\*), sind wohl immer noch seine Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (Leipzig 1817—1831. 12 Bde.) das bedeutsamste\*\*\*). Wenigstens hat die protestantische Kirche kein anderes archäologisches Werk von diesem Umfange, das sie ihm an die Seite setzen dürfte; daher noch immer Jeder, der sich über die Cultusverhältnisse der alten Zeit unterrichten und nicht auf die ältesten Quellen zurückgehen will, an diese Fundgrube gewiesen ist, in der es freilich an geschickter Anordnung und Uebersichtlichkeit des Stoffes nicht selten fehlt. — In dem Agendenstreite zu Anfang der Zwanziger Jahre nahm Augusti, wie Ammon, mit dem er sonst nicht immer harmonirte, (vgl. die Vorrede zur Dogmatik) eine gegenrische Stellung zu Schleiermacher ein und redete dem liturgischen Recht der Fürsten, dem Territorialsystem, sowie der Consistorialverfassung, das Wort†). — Von weiteren Schriften Augusti's auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte, der Patristik und kirchlichen Statistik verdienen noch außer einer Uebersetzung und Erläuterung einzel-

\*) Referent erinnert sich selbst eines Wortes, das er ihn in Bonn in einem Collegium der Dogmatik aussprechen hörte: „er wolle lieber mit Augustinus und Luther irren, als mit Leuten wie Semler und Basedow die Wahrheit suchen.“ Hinter seinem Dogmatismus war ein gewisser Skepticismus verbergen, wenn er fragen konnte: „Ja, was ist gesunde Vernunft? was ist geläuterter Geschmack? Jeder hat seine eigene Vernunft, Jeder seinen eigenen Geschmack; de gustibus non est disputandum“ u. s. w.

\*\*) Erwähnung verdienen jedoch sein Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's Alte Testam., Leipz. 1806 (2. Aufl. 1827), seine Theilnahme an der Bibelübersetzung (s. de Wette), sein gemeinschaftlich mit Höpfer herausgegebenes exegetisches Handbuch des Alten Testaments (1797—1800), seine Uebersetzung und Erklärung der kathol. Briefe, Lemgo 1801—1808, 2 Bände und die Ausgabe der Apokryphen des A. Test. Leipz. 1804.

\*\*\*) Davon zu unterscheiden sein Handbuch der christl. Archäologie, Leipz. 1836. 37, 3 Bde. und wiederum sein Lehrbuch der christl. Alterthümer, Leipzig 1819.

†) Kritik der neuen preuß. Kirchenagende. Frankf. 1824. — Nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen, besonders liturgischen Dingen, Frankf. a. M. 1825, und: Nachträge zu dieser Schrift. Bonn 1826. — Schleiermacher redet ziemlich geringschätzig davon. Siehe Briefwechsel IV. S. 335. 336.

er Stüde des Korân (Weissenfels 1798) hervorgehoben zu werden sein lateinisches Compendium (Epitome) der Kirchengeschichte Leipzig 1834; seine historische Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evangelischen Kirche, Elberfeld 1834; seine Ausgabe der loci communes des Melanchthon (Leipzig 1821); sowie seine (nicht vollständige, von Henner übertriffene) Herausgabe der reformirten Bekenntnisschriften\*), seine patristische Chrestomathie\*\*), seine (nach dem Tod des Verf. von Nitsch herausgegebenen) Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik. 2 Bdchen., Leipzig 1841, sowie eine Menge von Programmen, Dissertationen, einzelne Abhandlungen und Editionen kirchlicher Schriftsteller, von denen wir die vorzüglichsten unten anführen\*\*\*) Hagenbach.

**Aurelian**, römischer Kaiser (270 — 275) und angeblicher Christenverfolger. — Lucius Domitius Aurelianus ist einer der hervorragendsten unter jenen Soldatenkaisern des dritten Jahrhunderts, welche sich durch ihre persönliche Tapferkeit und ihre Beliebtheit bei der Armee auf den Thron zu schwingen mußten, dann aber auch fortwährend mehr die Rolle des Unterofficierts oder tüchtigen Generals, als die des Regenten spielten (*dux magis quam princeps* soll Diocletian von ihm gesagt haben; *manu ad terram* nannten ihn die Soldaten). Geboren in der Wallachei vor dem Jahre 220 als Sohn einer Sonnenpriesterin (woher seine besondere Verehrung gegen den Sonnen-gott, dem er in Rom einen prächtigen Tempel errichtete), diente er mit großen Ehren unter Valerian und Claudius, wurde von diesem auf den Wunsch des Heeres zum Kaiser ernannt und bestieg nach dem Tode des Claudius im Jahre 270 den Thron. Die Aufgabe, die ihn als Kaiser erwartete, war eine vorherrschend militärische, indem insbesondere seit Gallienus durch Usurpatoren, die sich in den Provinzen aufwarfen, und durch Einfälle barbarischer Völkerschaften der Bestand des Reiches auf's Aeußerste bedroht war; ihr widmete er sich mit allen Kräften und löste sie in kurzer Zeit mit so glänzendem Erfolge, daß er als *restitutor orbis* gepriesen wurde. Nach einander besiegte er die Usurpatoren, unter denen die Wittve des Odenatus, Zenobia, als Herrscherin eines selbständigen palmyrenischen Reiches, am gefährlichsten war, drängte die an der Donau und in Italien eingefallenen Barbaren siegreich zurück und brachte die militärischen Provinzen zur Ruhe. Im Begriff, gegen die Perser zu ziehen, fiel er plötzlich auf Anstiften eines seiner Beamten (Vopiscus nennt ihn Mnestheus, Zosimus Vopiscus) in Cänophrurion in Thracien im Frühling des Jahres 275. Seine Regierung verlief nach Vopiscus im Ganzen ruhig, abgesehen von einem in Rom während des Markomannenkrieges ausgebrochenen Aufstande, den er bei seiner Rückkehr mit äußerster Strenge rächte. Anders aber als Vopiscus müßten wir urtheilen, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß von Aurelianus eine allgemeine Verfolgung der Christen angeordnet und vollzogen worden sey. Seit Alters zählte man nämlich (z. B. Augustin. *de civitate Dei* 18, 52) eine aurelianische Verfolgung als neunte unter denjenigen, welche man annahm. Nun sagt zwar das *Chronicon Eusebii* bei Hieronymus

\*) *Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia reformationum auctoritatem publicam habuerunt.* Elberf. 1827. Ed. II. Lips. 1846.

\*\*) *Chrestomathia patristica.* Lips. 1812. 2 Vol.

\*\*\*) Ueber Griesbach's Verdienste, Bresl. 1813. — Dissert. de hymnis Syrorum sacris. Bresl. 1814. — Erinnerungen an die deutsche Reformationsgesch. zur Beherzigung unserer Tage. Bresl. 1814—16. Heft. — Die Herausgabe der Biographie Luther's durch Melanchthon und Melanchthon's durch Luther. Bresl. 1819. — Eusebii Emis. quae supersunt opuscula cum annot. hist. et philol. Berl. 1820. — Einige Bemerkungen über die neue Organisation der evangel. Kirche des Großherzogthums Hessen. Bonn 1833. — Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Kirche und Theologie im Königreich der Niederlande. Leipz. 1837. — Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche. 1—3. Heft. 1837. 38. — Ueber die Bedeutung des Erzbisthums Utrecht. Amst. 1838. — Beleuchtung von Thomas Moores' Wanderungen eines irländischen Edelmannes in Entdeckung einer Religion. — Hierzu kommen aus frühester Zeit die von ihm redigirten Zeitschriften: Theol. Blätter, oder Nachrichten, Anfragen und Bemerkungen theol. Inhalts. Gotha 1799—98. Neue theol. Blätter. Gotha 1799. 1800. 3 Bde. — Theol. Monatschr. Jena u. Leipz. 1801. 1802. 2 Jahrgänge in 2 Bänden.



(s. ad ann. 278) von Aurelian, cum adversus nos persecutionem movisset der griechische Text aber bei Aug. Mai (vett. scriptt. nova collect. Tom. VIII. hat nur μέλλοντα κινεῖν. Ähnlich Drosius, der zwar Aurelian den neunten Verfolger der Christen seit Nero nennt (lib. VII, 23), aber auch nur von einem Verfolgungsplan weiß: cum persecutionem adversus Christianos decerneret. Der Verfasser des Buches de mortibus persecutorum (c. ap 6.) will dieß näher dahin erklären: noch bevor das Edikt des Kaisers in die entfernteren Provinzen gelangt sey habe er schon als göttliche Strafe den Tod erlitten. Eusebius aber endlich in seiner Kirchengeschichte (Bd. VII, 30), auf dessen Worte die obigen Angaben alle als auf ihre Quelle deutlich zurückweisen, weiß nur, daß in der Gesinnung des Kaisers gegen die Christen gegen Ende seiner Regierung eine Aenderung zum Schlechteren eingetreten, daß er dazu angeregt worden sey, τισὶ βουλαῖς ἀνεκινεῖτο, ὡς ἂν διωγμὸν κατ' ἡμῶν ἐγείρειν; aber im Begriff, diesen Anreizungen nachzugeben, sey er von der göttlichen Rache ereilt worden. Hier ist also weder von der Vollziehung, noch auch nur von der wirklichen Erlassung eines Verfolgungsedikts die Rede, sondern nur von der angeblichen Absicht des Kaisers, ein solches ergehen zu lassen. Wie es sich aber mit dieser Absicht verhielt, wird sich schwer entscheiden lassen. Zwar zeigt sich Aurelianus überall als einen so eifrig, an dem väterlichen Glauben und Aberglauben festhaltenden Mann, daß er gewiß als Kaiser die Christen nicht begünstigt haben wird. Wenn er in der ihm vorgelegten Frage, ob der abgesetzte Paulus von Samosata oder Domnus den Bischofsstuhl von Antiochien erhalten solle, letzterem den Vorzug gab (Euseb. H. Eccl. VII, 30), so hat er damit nur für das römische Interesse entschieden gegen das der Zenobia, die den Paulus begünstigte (s. Bd. XI. S. 252). Auch mag bei seiner soldatischen Strenge, die sich mitunter zur leidenschaftlichen Härte steigern konnte, mancher Christ ungerechter Weise den Tod gefunden haben. Aber da einerseits bei den ganz anderen Sorgen, welche den Aurelianus in Anspruch nahmen, andererseits bei der seit Gallienus öffentlich verbürgten Duldung des Christenthums die Anordnung einer planmäßigen Verfolgung bei ihm als nicht sehr wahrscheinlich bezeichnet werden muß, so haben wir um so weniger Grund, über die wirklichen Angaben des Eusebius hinauszugehen, der nichts als ein weit verbreitetes Gerücht über das Bestehen einer Verfolgung als die Quelle seiner Nachricht erkennen läßt (πολὺς ἦν ὁ παρὰ πᾶσι περὶ τούτου λόγος). Hiernach sind also die gewöhnlichen Angaben der kirchengeschichtlichen Lehr- und Handbücher zu berichtigen, z. B. Gieseler I, 1. S. 262: Aurelian gab ein Edikt gegen die Christen, dessen Vollziehung aber — gehindert wurde; Kurz, Lehrb. S. 55: Dennoch erließ Aurelian ein neues Verfolgungsedikt u. Das Richtige giebt dagegen Meander I, 1. S. 145: Am wahrscheinlichsten ist es immer, daß der Bericht des Eusebius, der das Wenigste sagt, die Wahrheit enthält und daß das Uebrige durch Uebertreibung hinzugesetzt worden.

Anderß wäre es freilich, wenn das Martyrium des Symphorianus (vgl. Bd. XV S. 295) in diese Zeit gehörte und das dabei angewendete Edikt von unserem Aurelian ausgegangen wäre, wie Baronius meinte (annal. ad ann. 273). Allein für's Erste trägt jenes Edikt überhaupt schon nach seinem Wortlaut nicht den Stempel der Aechtheit an sich (vergl. Semisch, Studd. u. Krit. 1835. Hft. IV. S. 933 ff.; Gieseler Kirchengesch. I, 1. S. 175. Aufl. 4.), für's Andere aber wäre wohl jedenfalls jenes angebliche Edikt mitsammt dem Martyrium des Symphorianus in die Zeit des Marcus Aurelius zu verweisen, also statt Aurelianus — Aurelius zu lesen (so Meander, Kirchengeschichte I. S. 106 Anmerk.; Semisch a. a. O. S. 935 b.). Denn daß jenes Martyrium in diese Zeit falle und im Zusammenhang stehe mit der Verfolgung der Gemeinden von Lyon und Vienne, haben Ruinart (actt. martt. p. 67), Pagi (Crit. in Annal. Baron.), unter den Neueren Meander (a. a. O. S. 114 f.) und Semisch (a. a. O.) im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht.



Quellen: Flavius Vopiscus (hist. Aug. ed Bipont. II. p. 153 sqq). — Aurelius Victor (de caesaribus ed. Gruner. 1767. p. 313). — Zosimus (ed. Bekker. 1837. p. 42 sqq.). — Eusebius (hist. eccles. VII, 30; Chron. ad ann. 278). Lib. de mortibus persecutorum (c. 6). Klostermann.

**Murifaber** (Goldschmid), Namen mehrerer Theologen und Gelehrten des Reformationszeitalters. — Bekannt als eifriger Lutheraner und Herausgeber lutherischer Schriften ist

1) Johann Murifaber (Vinariensis), geboren um das Jahr 1519. Sein Geburtsort ist unbekannt. Aus dem Beinamen Vinariensis, den er bereits im J. 1546 in der Narratio de morte Lutheri, also vor seiner Weimarer Anstellung führt, folgt doch wohl als das Wahrscheinlichste, daß er in Weimar geboren ist, nicht in der Grafschaft Mansfeld, wie gewöhnlich angenommen wird (Erhard, Vindseil, Bed). Er bezog 1537 mit Unterstützung des Grafen Albrecht von Mansfeld die Universität Wittenberg, wo er vier Jahre lang Theologie studirte und namentlich Luther's, Melancthon's und Bugenhagen's Zuhörer war. Darauf ward er 1540—44 Lehrer der jungen Grafen von Mansfeld, 1544—45 Feldprediger in dem damaligen französischen Kriege bei dem Grafen Volrath von Mansfeld. Im Jahre 1545 lehrte er nach Wittenberg zurück, wo er sich eines näheren persönlichen Umgangs mit Luther erfreute als sein Tischgenosse und Famulus. So begleitete er ihn auch auf seiner letzten Reise nach Eisleben (Januar und Februar 1546), war Zeuge seines herrlichen Glaubensbekenntnisses und christlichen Abschieds aus diesem Leben und drückte ihm die Augen zu (s. Jonas, Narratio de morte Lutheri; Murifaber's Vorrede zum ersten Eisleb. Bande der Schriften Luther's). Nach dem Ausbruche des schmalkaldischen Krieges diente Murifaber wieder als Feldprediger bei dem kurfürstlichen Heere und blieb nach der unglücklichen Schlacht bei Mühlberg ein halbes Jahr lang (Frühjahr bis Herbst 1547) bei dem gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich, gegen den er auch nach seinem Tode noch eine innige Verehrung bewahrte (s. Vorrede zu den Eisleber Schriften Luther's). Dann erhielt er eine kirchliche Anstellung in Weimar, 1551 die Stelle eines Hospredigers daselbst bei Herzog Johann Friedrich dem Mittleren. Ueber seine dortigen Besoldungsverhältnisse s. die Notizen bei Bed, Bd. I. S. 67. Die Stellung des ehemaligen Schülers und Famulus Luther's in den jetzt die sächsisch-thüringischen Kirchen verwüstenden theologisch-politischen Streitigkeiten konnte nicht zweifelhaft seyn. Er hielt entschieden zu dem ernestinischen Hause und zu der Partei der Gnesiolutheraner oder Flacianer, welche dazumal in den herzogl. sächsischen Landen ihr Lager aufschlugen und von da aus den Kampf wider das kurfürstlich-philippistische Wittenberg und Leipzig eröffneten. War Murifaber gleich nach seiner ganzen Geistesart keiner der hervorragendsten theologischen Führer der Partei, so bildete er doch vermöge seiner einflußreichen amtlichen Stellung eine wichtige Stütze derselben (daher ihn der Herzog Johann Friedrich selbst später als einen der „Redeleinführer“ bezeichnet, s. Bed, Bd. II. S. 265) und hat an den entscheidenden Aktionen mehrfach mit Theil genommen, mit gestritten und mit gelitten.

So gehörte er schon im J. 1548 zu den Unterzeichnern des Gutachtens in welchem die herzoglich sächsischen Theologen und Geistlichen ihre Gewissensbedenken gegen das Augsburger Interim aussprachen. Im J. 1552 setzte er seinen Namen mit unter die von Menius, Strigel und Schnepf verfaßte leidenschaftliche Gegenschrist der herzogl. sächsischen Theologen gegen A. Osiander (Salig II, 995). — Eine friedlichere Arbeit war es, der sich Murifaber in den folgenden Jahren (1553 ff.) widmete, indem er die Herausgibt führte über die zwölfbändige, 1555—58 erschienene Jenaer Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke Luther's. Ein Brief, den der abgesetzte Kurfürst Johann Friedrich in dieser Angelegenheit an Murifaber richtete (d. 8. Sept. 1553) ist abgedruckt in der Sammlung von alten u. neuen theol. Sachen, 1726. S. 744. Dazwischen hinein hatte der Hosprediger seine Hand im Spiel auch bei „etlichen geheimen Sachen“, bei diplomatischen Verhandlungen und Heirathsprojekten der sächsischen Herzöge,

wobei es um nichts Geringeres sich handelte, als die englische oder schwedische Krone für Herzog Johann Wilhelm zu gewinnen (s. Bedf, Bd. I. S. 232 f.).

Mehr und mehr aber nahmen die kirchlichen Streitigkeiten ihn ganz in Anspruch. Im Januar 1556 war Aurifaber mit Amsdorf, Schnepf, Stolz, Strigel u. A. zusammen bei der sogenannten flacianischen Synode, d. h. bei dem Theologenconvent zu Weimar, der vom Herzog berufen worden, um die vom Herzog Christoph von Württemberg gemachten Vorschläge zu einer Amnestie unter den streitenden Theologen zu begutachten. Das Gutachten lautete ablehnend: man wolle Luther's Lehre festhalten, mit den Wittenbergern aber keine Versöhnung, als unter der Bedingung des öffentlichen Widerrufs. Kein Wunder, daß nun auch Melanchthon keine Lust hatte, mit Aurifaber und Seinesgleichen auf persönliche Verhandlungen sich einzulassen; er nennt den Hofprediger Aurifaber und dessen Collegen Stolz und Gallus unwissende, rasende, von wüthendem Haß erfüllte Leute, Hosschranzen, Schmarotzer, gemeine Menschen (s. Brief Melanchthon's vom 15. Juli 1556. Corp. Reform. VIII, 798). Im August 1556 nimmt Aurifaber Antheil an der Eisenacher Synode gegen Menius und beantragt, von diesem einen öffentlichen schriftlichen Widerruf zu verlangen (Salig III, 52). Während des Wormser Colloquiums (1557) war Aurifaber mit seinem Herzog zu Baden und beklagte sich in Briefen von da aus bitter über die freilich selbstverschuldete Ausschließung der herzoglich sächsischen Theologen von den Verhandlungen (vgl. Salig III, 339. Corp. Reform. IX, 269 sqq. 307 sqq.). Die Drohung, welche hier Aurifaber in nicht sehr feinen Worten ausspricht („ihr solltet erfahren! wir wollen nun gar mit der Sauglocken läuten und aller Welt unsre Unschuld an den Tag in Kurzem geben“), sollte bald zur Ausführung kommen. Eine öffentliche und officiële Confutation und Condemnation aller wider die heil. Schrift, Conf. August. und Art. Smalcald. aufgetommenen Corruptelen, Sekten und Irrthümer war der von Aurifaber vorläufig angekündigte, von Flacius in's Werk gesetzte Gegenschlag der Jenerser und Weimarer Zeloten gegen die zu Worms erlittene Schmach. Der Herzog ward für den Plan gewonnen; der Hofprediger Aurifaber war nicht bloß unter den zur Begutachtung des Entwurfs in Weimar zusammenberufenen Geistlichen, sondern hatte auch gemeinschaftlich mit Flacius die letzte Censur des berichtigten, im Januar 1559 erschienenen Confutationsbuchs zu besorgen (vgl. Real-Encycl. Bd. XV. S. 328). In demselben Jahre (1559) ist Aurifaber unter den Unterzeichnern jener Supplication der Gnesiolutheraner, worin diese eine libera christiana et legitima synodus begehren (Preger, Flacius II, 86), und als dann im J. 1561 zwar nicht die lutherische Generalsynode, dafür aber der Naumburger Fürstentag zusammentrat, so begleitete Aurifaber seinen Herzog dahin und mußte Zeuge sehn, wie „S. Fürstl. Gnaden sonderlich von Hessen und dem Kurfürsten von Sachsen gar übel angeschnaubt und angefahren wurde mit allerlei verdrießlichen Drohungen“ (s. Handschr. Bericht Aurifaber's bei Preger II. S. 98).

Der Umschlag aber, der noch in demselben Jahre am herzogl. sächsischen Hofe in der Stimmung gegen Flacius und seine „Notte“ erfolgte, brachte auch für Aurifaber, wie bald darauf für alle seine Parteigenossen, die Abschnung. In einer Predigt hatte Aurifaber, aus Anlaß der über das Confutationsbuch und die Weimarer Consistorialordnung ausgebrochenen Streitigkeiten vor falschen Lehren, Sekten und Corruptelen gewarnt. Der Kanzler Brück fand hierin einen Vorwurf gegen den Herzog, als dulde dieser in seinem Lande Ketzereien. Der Hofprediger wurde zur Rede gestellt, suchte sich zu vertheidigen, verweigerte den ihm abverlangten Widerruf und wurde deshalb den 22. Oktober 1561 seiner Stelle entlassen (Salig III. S. 858. Preger II. S. 166. Bedf I. S. 375).

Er nahm seine Zuflucht nach Eisleben, wo ihm die Mansfeldischen Grafen freie Station gaben. Seine Muße benutzte er zur Herausgabe deutscher Schriften Luther's, die in der Jenaer wie in der Wittenberger Ausgabe fehlten; sie erschienen 1564 und 1565 in zwei Foliobänden, der erste den Grafen von Mansfeld, der zweite dem deut-



sehen Kaiser Maximilian gewidmet. Von Weimar aus machte man ihm zum Vorwurf, er habe sein Versprechen, sämtliche Schriften Luther's in Jena drucken zu lassen, gebrochen, auch einige Schriften von Weimar entwendet, und legte deshalb Arrest auf seine Güter in Thüringen. Aurifaber rechtfertigt sich in einem Briefe vom 6. Januar 1564 und bat die Grafen von Mansfeld um Fürsprache bei Herzog Joh. Friedrich (Fortges. Sammlung von alten u. neuen theol. S. v. J. 1726 S. 760). Auch mit dem Corrector der Wittenberger Ausgabe der Werke Luther's, Christoph Walther, bekam Aurifaber Streit und beantwortete dessen Angriffe in einer eigenen Schrift (Antwort auf die Fästerschrift Chr. Walther's von wegen der Eislebischen tomi. Eisleben 1568. 8°). Eine Sammlung lateinischer Briefe Luther's hatte Aurifaber schon in Weimar herausgegeben angefangen; der erste Band, Briefe vom J. 1507—22 enthaltend, war zu Jena 1556 erschienen, der zweite, Briefe von 1522—28, folgte zu Eisleben 1565, beide in 4°. Der Jenaer Cod. ms. liegt zu Grunde, aber der Abdruck ist vielfach ungenau. — Gleichfalls noch in die Zeit seines Eislebener Aufenthalts fällt die erste Ausgabe desjenigen Werkes, durch welches Aurifaber's Namen am meisten bekannt geworden ist, der „Tischreden oder Colloquia Dr. Martin Luther's, so er in vielen Jahren gegen gelarten Leuten, auch fremden Gästen und seinen Tischgesellschaften geführt, nach den Hauptstücken unserer christlichen Vere zusammengetragen.“ Gedruckt zu Eisleben bei Urban Gaubisch, 1566. Folio mit dem Motto Joh. 6: „Sammet die übrigen Broden, auf daß nichts umkomme“, mit dem Mansfeldischen Wappen und einer Dedication an verschiedene evangelische Reichsstände. Die ausführliche Beschreibung dieser wie der folgenden Ausgaben, von denen noch mehrere zu den Lebzeiten Aurifaber's erschienen sind (Frankfurt a. M. 1567. 68. 69. Eisleben 1569. 77), siehe bei Bindseil a. a. O. S. XXIII ff.

Ueber Zweck, Quellen und Einrichtung seiner Sammlung spricht sich Aurifaber selbst in der Vorrede ausführlich aus. Pietät gegen Luther und der Wunsch von den Brosameln so von dem Tische Lutheri gefallen, ja Nichts umkommen zu lassen, haben ihn veranlaßt, diesen Schatz der Tischreden nicht bei sich verborgen seyn zu lassen, sondern durch den offenen Druck der christlichen Kirchen mitzutheilen. Als Quelle haben ihm zunächst die Collectaneen M. Antonius Lauterbachs (starb 1569 als Superintendent in Pirna), so er selbst aus dem heiligen Munde Lutheri aufgezeichnet, dann mehrere andere Sammlungen (von Veit Dietrich, Besold, Schlaginhauff, Mathesius, Röder, Stolz, Weber) gedient, dazu seine eignen Erinnerungen und Aufzeichnungen aus den Jahren 1545 und 1546, wo er viel um Dr. M. Luther gewesen. Dies Alles hat er in gewisse locos communes distribuiert und verfaßt, und will es nun zum Gemeingut der Kirche machen. —

Der große Fleiß, den Aurifaber auf die Sammlung und Ordnung dieses Werkes verwandt, ist von jeher ebenso anerkannt, wie der Mangel an Kritik und zweckmäßiger Auswahl und Unordnung vielfach gerügt worden. So urtheilen schon Zeitgenossen, wie z. B. Andreas Stangwaldt, der im Jahre 1571 das in Aurifaber's Ausgabe enthaltene Material zu sichten und in eine andere Ordnung zu bringen bemüht war. Ungerecht ist aber doch Motschmann's Urtheil (a. a. O. S. 222): „Aurifaber scheint ein gar fleißiger und arbeitsamer Mann gewesen zu seyn. Hingegen mag auch wohl die Unterscheidungskraft oder das Judicium sehr schwach bei ihm gewesen seyn, welches man überhaupt bei seinen Actionibus, sonderlich aber an den von ihm zusammengetragenen Tischreden Lutheri gar deutlich abnehmen kann, maßen er dabei nicht den geringsten Selectum gehalten, sondern Alles, was ihm nur vorgekommen, zusammengerafft. Daher Verständige oft gewünscht, daß solche Sammlung entweder ganz unterblieben, oder doch mit mehr Behutsamkeit besorgt worden wäre.“ Mit Recht hat Walch (Vorrede zu seiner Ausgabe der Tischreden S. 27) dagegen geltend gemacht, daß auch die Fehler der Aurifaber'schen Ausgabe „nicht sowohl aus einem ihm angeliebten Mangel einer Ueberlegung, als vielmehr aus allzu großer Hochachtung gegen Lutherum hervorgegangen, vermöge deren er



meinte, man müsse von dem, was er geredet und geschrieben, Nichts zurücklassen, sondern Alles herausgeben“, vgl. Bindseil a. a. O. S. XXIV, sowie die neue gleichfalls von Bindseil besorgte Ausgabe der lateinischen Colloquia Luther's. Detmold, 1863 prolegg. Das große Interesse, das Mit- und Nachwelt an dem Werke fand, zeigt sich in dem starken Absatz und den oft wiederholten Ausgaben; es bleibt immer trotz all seiner Mängel eine höchst werthvolle und im Wesentlichen glaubwürdige, wenn auch mit Kritik zu brauchende und vielfachem Mißbrauch ausgesetzte Quelle für unsere Kenntniß des äußeren und inneren Lebens Luther's wie für die Geschichte seiner Zeit.

In demselben Jahre, in welchem die erste Ausgabe der Tischreden erschien (1566), wurde Aurifaber als Pfarrer an die Predigerkirche zu Erfurt berufen. Hier gewann er die Gunst des Rathes und der Vornehmen, gerieth aber im Jahre 1569 in langwierige Streitigkeiten mit mehreren seiner Amtsbrüder. Den Anlaß gab die Erwählung des Erfurter Pfarrers M. Johann Gallus zum Rektorat der Universität. Der aus der Geschichte der majoritistischen und antinomistischen Streitigkeiten bekannte damalige Senior des Erfurter ministerii, M. Andreas Poach, mißbilligte die Annahme dieser Würde von Seiten seines Collegen, weil ein öffentlicher Umgang eines lutherischen Geistlichen mit katholischen Geistlichen bei dem gemeinen Mann ärgerlich sey. Aurifaber nahm die Partei des Gallus; vier andere Prediger standen auf Seiten Poach's. Beide Parteien brachten die Sache auf die Kanzel. Der Rath suchte zu vermitteln. Bei der durch auswärtige Geistliche vorgenommenen Vergleichsverhandlung fand sich Aurifaber nicht ein, vorgeblich wegen Krankheit, erlaubte sich aber neue Ausfälle gegen die Gegner in einer Wochenpredigt. Nun wandte sich der Streit wider Aurifaber's Person. Die Gegner verlangten von ihm ein Zeugniß über seine Ordination und Erklärungen über sein Verhältniß zu den Lehren des Flacius und des M. Cyriacus Spangenberg (Sept. 1570). Aurifaber antwortete in einem ausführlichen Schreiben ausweichend. Der Streit ruhte scheinbar, wurde aber 1572 von Poach auf's Neue aufgeführt. Der Rath zog ihn zur Verantwortung; Poach erhielt seine Entlassung in der Charwoche 1572; Aurifaber wurde an seiner Stelle zum Senior ministerii gewählt. Die vier Anhänger Poach's erboten sich gegen den Rath, mit 39 Gründen zu beweisen, daß Poach unrechtmäßigerweise abgesetzt sey, und mit 22 Gründen, daß Niemand sein Amt mit gutem Gewissen annehmen könne, und griffen Aurifabern auf's Neue an, in der Meinung, daß dieser vorzugsweise an Poach's Absetzung schuld sey. Der Rath mahnte zum Frieden. Die vier Prediger erklärten, nachdem Aurifaber auf den ersten Grad der Vermahnung nicht geachtet, so werden sie ihn vor der ganzen Gemeinde anklagen, und wenn er auch dann nicht höre, ihn für einen Böllner und Heiden erklären. Diese Erklärung verlasen sie am fünften Trinitatissonntag 1572 von den Kanzeln, und da sie auf eine nochmalige Vorstellung des Rathes nicht achteten, wurden sie alle vier abgesetzt, und dadurch die Ruhe wieder hergestellt. Aurifaber genoß derselben nicht lange mehr: er starb im 56. Jahre seines Lebens den 18. November 1575. — Von seinen Familienverhältnissen ist fogut wie Nichts bekannt; von seinen Schriften, die bloß in den Sammlungen der Luther-schriften bestanden, ist schon die Rede gewesen.

Eine ausführliche Biographie von Aurifaber hat zuerst J. Ehr. Motschmann gegeben in seiner Erfordia literata. 2. Sammlung. Erfurt 1730. S. 211 ff. Daneben vgl. besonders Erhard in Ersch und Gruber's Encyclopädie. Th. VI, S. 416; Bindseil in seiner und Förstemann's Ausgabe der Tischreden Luther's, Bd. 4, S. XX ff., der auch noch weitere Literatur angibt; außerdem einzelne Notizen bei Salig, Historie der Augsb. Conf. Bd. III; G. Frank, Gesch. der protest. Theol. Bd. I; Preger, Flacius Bd. II; Beck, Johann Friedrich der Mittlere, Weimar 1858, 2 Bde. bes. Bd. II, Seite 101.

2) Ganz verschieden von ihm nach Herkunft, Lebensstellung und theologischer Richtung ist ein zweiter Johannes Aurifaber (Goldschmid) von Breslau (Vratislaviensis).

Er ist geboren zu Breslau den 30. Januar 1517. Zugleich mit seinem Lande-

an Johannes Crato und mehreren andern Breslauern bezog er im Jahre 1534 die Universität Wittenberg, wo schon vor ihm sein Bruder Andreas war (s. Gillet, Crato in Crastheim und seine Freunde Bd. I, S. 53 und 55, wo aber J. Aurifaber von Crato mit dem Weimarer verwechselt wird) und studirte erst Philologie, Philosophie und Mathematik, später Theologie. Er schloß sich vorzugsweise an Melanchthon an, mit dem er während eng befreundet blieb; aber auch mit Matth. Flacius stand er während dessen Wittenberger Aufenthalt (1541—1548) in freundlicher Beziehung und nahm bei ihm, gemeinschaftlich mit seinem Verwandten Fr. Staphylus, hebräischen Unterricht. Nachdem er im Jahre 1538 die Magisterwürde erlangt, trat er selbst als Docent in der philosophischen Fakultät auf, schrieb mehrere akademische Gelegenheitschriften (s. Scripta propo- sita a professoribus in acad. Viteberg. 1540—1553) und war 1548 Dekan der philosophischen Fakultät. Um dieselbe Zeit verheirathete er sich mit Sara, der Tochter des Bres- lauer Reformators Johann Heß. Nach dem Tode des Letzteren (Januar 1547 s. das Lebensschreiben Melanchthons vom 21. Januar Corp. Ref. VI, 268) empfahl ihn Melanchthon den Breslauern zu einem geistlichen Amt Corp. Ref. VI, 374; und wirk- lich scheint Aurifaber von Magdeburg aus, wohin er während des schmalkaldischen Krie- ges dem größten Theil der Wittenberger Universität sich geflüchtet hatte (Nov. 1546, Corp. Ref. VI, 338. 368. 376), nach Breslau gegangen zu sein, wo er die Leitung der von der Stadt gegründeten Schule übernahm (Corp. Ref. VI. 596. 7. Juli 1547), und er auch seinen Freund Paul Eber zu gewinnen suchte. Kaum aber hatte Me- lanchthon die Wiederherstellung der Universität Wittenberg in Angriff genommen, so er- hielt auch an Aurifaber eine Einladung zur Rückkehr in seinen akademischen Beruf (Corp. Ref. VI, 624). Schon den 20. August kommt er denn auch mit seinem Bruder Andreas nach Wittenberg, vorläufig nur zu kurzem Besuch; noch im Jahre 1547 sind die Trümmer der Universität aus dem Schiffbruch noch nicht soweit ge- rückt, daß eine Uebersiedlung nach Wittenberg rathsam war (Corp. Ref. VI, S. 728), und Melanchthon ihm bereits neben der Professur auch eine Schloßpredigerstelle zu- wies. Erst im Frühjahr 1548 scheint Aurifaber nach Wittenberg zurückgekehrt zu sein, um nun wieder als akademischer Lehrer und zugleich als Diaconus an der Schloß- kirche zu wirken (Gillet Bd I, S. 96. 152). Nach Flacius Weggang von der Universität (vor Ostern) übernimmt er auch des Letzteren Vorlesungen. Im Jahre 1549 veröffentlicht Aurifaber ein Programm in praelectionem sphaerae (Scripta Wittenb.). Auf Melanchthon's Empfehlung wird J. Aurifaber im Jahre 1550 als Professor der Theologie und Pastor an der St. Nicolaiskirche nach Rostock berufen, an die Stelle gegen seiner leidenschaftlichen Polemik entlassenen Dr. Heinrich Smedenstede aus- getreten. Vor seinem Abgang dahin promovirte er (26. Juni 1550) unter Bugenhagens Leitung und unter Melanchthon's Präsidium zum Doctor der Theologie; Bugenhagen lobte bei dieser Gelegenheit vir integerrimus, praeclare instructus doctrina ecclesiae, doctus, valens, vera pietate Deum colens (s. liber Decanorum Viteb. ed. Förstemann Bd. I, Strabbe Univers. Rostock S. 457). Hier entwidelte er in seinem doppelten Amte eine große Thätigkeit und zeichnete sich ebenso aus durch seine Gelehrsamkeit und seine Thätigkeit, wie durch seine Tüchtigkeit im Predigtamt und der Kirchenleitung, vor- aus aber durch seine friedfertige Gesinnung, durch welche er sich bald das besondere Vertrauen des Herzogs Johann Albrecht von Mecklenburg erwarb. Insbesondere nimmt er vorzüglichem Maße Theil an der Abfassung der Mecklenburger Kirchenordnung von 1552. Er war Mitglied einer von beiden Herzogen Heinrich und Johann zu diesem Zweck niedergesetzten Commission, die eigentliche Redaktion lag in der Hand, und wie schon bei dem Entwurf die Wittenberger Reformationsformel von ihm zum Vorbild gebient hatte, so reiste zum Schluß Aurifaber persönlich im Auftrag des Herzogs nach Wittenberg (April 1552), um den Entwurf Melanchthon vorzulegen, noch einige Verbesserungen und Zusätze anbrachte, namentlich das examen ordi- narium einschob und den Druck besorgte (s. Bd. IX, S. 226. Richter R.-Ord. II.



S. 115 ff. Krabbe S. 458 f. Corp. Ref. VII, S. 981. 991. 1007. 1016. 1024. 1032), der den 18. Juli beendet ist. Der Titel lautet: „Kirchenordnung“. Wie es mit christlicher Lehre, Reichung des Sacrament, Ordination der Diener des Evangelii, ordentlichen Cerimonien in den Kirchen, Visitation, Consistorio und Schulen im Herzogthum zu Mecklenburg gehalten wird. Gedruckt zu Wittenberg durch Hans Lufft. 1552. 4°. Ueber ihre Abfassung und große Bedeutung siehe besonders Richter, Gesch. der evangelischen Kirchen-Versaffung S. 100 f. Zum Behuf der Einführung wurde (Juli 1552 f. Corp. Ref. VII, S. 1034) eine Kirchenvisitation angeordnet, und auch bei dieser war Aurifaber's milde und umsichtige Thätigkeit von dem wohlthätigsten Einfluß. Als gleichgesinnter, geistig noch bedeutenderer College und Freund stand ihm seit 1551 erst als Philologe am Pädagogium dann seit 1553 als theologischer Docent David Chytraeus zur Seite, mit dem er schon von Wittenberg her innig verbunden war.

Aber auch außerhalb Mecklenburgs wurde Aurifaber's Rath und Mitwirkung gesucht, zumal, wo es galt, in den zahllosen theologischen Fehden das Vermittleramt zu üben. So wirkt er schon 1551 mit zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten in Lübeck, wo der Prediger Lorenz Mörcke durch eine, wie man glaubte, katholisirende Rechtfertigungslehre leidenschaftliche Kämpfe erregt hatte. Den 25. März 1551 bezeugt ihm Melanchthon seine Freude über das dort zu Stande gekommene Friedenswerk, eine dauernde Anstellung in Lübeck aber scheint Aurifaber nicht gewünscht zu haben (Corp. Ref. VII, 756. 794. Starke, Lübeck'sche Kirchengeschichte S. 103 ff. 437.).

Auch Melanchthon, der fortwährend in brieflichem Verkehr mit Aurifaber bleibt und dem sehr daran liegt, daß Aurifaber ihm nicht entfremdet werde (Corp. Ref. VI, 656. 690 u. ö.), weil er ihn wegen seiner eigenen Vorzüge liebt, wie um des Vortheils der Kirche willen, wünscht seinen Rath zu hören über den Osländischen Streit, über die repetitio confessionis, die er für das Tridentiner Concil verfaßt (24. Juni 1551), wie über andere Dinge (Corp. Ref. VII, 1067), empfiehlt ihm seine Schülinge und wünscht den virum intelligentem, candidum et eruditum immer bei sich in Wittenberg zu haben (Corp. Reform. VII. S. 1010).

Aber eigene Wahl, fremde Gunst und Bestimmung riefen ihn nach einer anderen Seite hin, wo seiner Vermittlungstheologie ein reiches, aber freilich wenig dankbares Feld sich öffnete — nach dem Herzogthum Preußen. Die Osländischen Streitigkeiten, welche dort 1549 begonnen und seit dem Tode ihres Urhebers (17. Oktober 1552) nur eine noch leidenschaftlichere Gestalt angenommen hatten, waren ihm schon bisher nicht fremd geblieben. War ja doch sein älterer Bruder Andreas Leibarzt des Herzogs Albrecht, Osländer's Schwiegersohn und von Anfang an bei dem Streit vielfach betheiligt. Natürlich, daß auch Joh. Aurifaber wie die anderen Rostocker Theologen um sein Gutachten in der Sache angegangen wurde. Herzog Albrecht warf sein Auge auf ihn, und schon im Jahre 1553, den 8. Mai, hält es Melanchthon für nöthig, ihn zu warnen, er möge sich, wenn ihm seine Ruhe lieb sei, nicht nach Preußen ziehen lassen (Corp. Ref. VIII, 18), sucht ihn vielmehr für eine Stelle in Nürnberg zu gewinnen (VIII. S. 151 f.). Allein sein Bruder in Königsberg und der Herzog Albrecht selbst, der mit ihm in Correspondenz trat und an seiner Friedensliebe Gefallen fand, ließen ihm keine Ruhe. Der Herzog glaubt in Joh. Aurifaber den rechten Mann für seinen Pacificationsplan gefunden zu haben, ja dieser Plan selbst, durch ein vom Herzog entworfenes neues Bekenntniß den Streit zu schlichten, soll Joh. Aurifabern zum intellektuellen Urheber gehabt haben (s. Pland, Gesch. des protest. Lehrbegr. Bd. IV. S. 406). Auch Brenz, dem die zwischen dem Herzog und Joh. Aurifaber gepflogenen Verhandlungen mitgetheilt werden, ist mit der darin bewiesenen Moderation ganz einverstanden. Im November 1553 ist Aurifaber besuchsweise in Königsberg (Corp. Ref. VIII, 177), im Mai 1554 aber siedelt er definitiv dorthin über, als Professor der Theologie und Präsident des samländischen Bisthums (inspector. dioecesis Samliensis); doch scheint es zu einer akademischen Thätigkeit in Königsberg bei ihm gar nicht gekommen zu sein.





(Mai 1567) erhielt er hier die Volation als Pfarrer bei St. Elisabeth und Inspektor der Kirchen und Schulen (Gillet II, 62. 63). Aber nur kurz dauerte hier seine Wirksamkeit. Schon seit längerer Zeit leidend, starb er den 19. Oktober 1568 im Alter von 51 Jahren. Seine Wittve und sechs Kinder, die er hinterließ, fanden an Crato einen freundlichen Versorger (Gillet II, 65 f.).

Von schriftstellerischen Arbeiten Aurifaber's ist außer einigen akademischen Gelegenheitschriften und den beiden Kirchenordnungen, an deren Abfassung er Antheil hat, nichts bekannt. Seine Begabung lag, so wenig es ihm an theologischem Wissen und allgemeiner Bildung fehlte, doch mehr auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis, des organisatorischen und besonders conciliatorischen Wirkens, und da hat er trotz alles Undankes und aller Verunglimpfungen doch, wie Melanchthon ihm einmal schreibt, den Trost eines guten Gewissens und redlichen, besonnenen Willens und Handelns sich bewahrt. — Eine kurze Biographie von ihm gibt von Baczo in Ersch u. Gruber IV, S. 417. Quellen vorstehender Darstellung sind besonders der Melanchthon'sche Briefwechsel im Corp. Reform. Bd. VI—X.; Salig, Schlüsselburg, Hartknoch, Arnoldt, Pland, Krabbe, Gillet.

3) Nicht Theologe von Beruf, aber dennoch in kirchlichen Dingen vielbeschäftigt und einflußreich war Johannes' älterer Bruder, der Philolog und Mediciner Andreas Aurifaber. Er wurde 1512 zu Breslau geboren, studirte mit vielen seiner Landsleute in Wittenberg, erfreute sich hier insbesondere der Gunst und Freundschaft Melanchthon's, erlangte die Magisterwürde, wurde dann 1540 Rektor der Marienschule zu Danzig, 1542 Rektor zu Elbing. Um Medicin zu studiren, reiste er 1544 auf Kosten des Herzogs Albrecht von Preußen, dem er durch Melanchthon und Joach. Camerarius empfohlen war, nach Italien, studirte in Padua (Gillet, Crato I, 62), kam 1545 zurück und wurde darauf 1546 herzoglicher Leibarzt, Professor der Physik und Medicin an der Universität Königsberg und fürstlicher Rath — einer jener theologisirenden fürstlichen Leibärzte des 16. Jahrhunderts, die in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs eine mitunter sehr einflußreiche, wenn auch nicht immer heilbringende Rolle spielen. Nach dem Tode seiner ersten Gattin, einer Tochter des bekannten Wittenberger Buchdruckers Hans Lufft (Corp. Ref. V, 431), verheirathete er sich in zweiter Ehe mit Agnes, der ältesten Tochter Andreas Osiander's (den 19. Januar 1550)); der Herzog selbst hatte diese Verbindung vermittelt und war bei der Hochzeitsfeier zugegen (s. Voigt, Briefwechsel S. 492 ff.). Als Schwiegersohn Andreas Osiander's und Schwager des Hospredigers Junk besaß Andreas Aurifaber großen Einfluß bei Herzog Albrecht und machte diesen in Universitätsangelegenheiten wie in den osiandrischen Streitigkeiten vielfach geltend. Er wirkte mit bei den ersten Einrichtungen der soeben 1544 gegründeten Universität, bei Entwerfung der Statuten und Gewinnung von Dozenten. Schon im August 1547 war er vom Herzog nach Wittenberg an Melanchthon gesandt worden, um diesem eine Verufung nach Preußen zu überbringen (Corp. Reform. VI, 639 ff. 653). Im J. 1551 war er Rektor der Universität und wurde als solcher (den 11. Februar) mit Joachim Mörlin vom Herzog beauftragt, den zwischen Osiander und seinen Collegen ausgebrochenen Streit beizulegen (Corp. Ref. VI, 777). Bald darauf ist er wieder in Wittenberg bei Melanchthon (Corp. Ref. VII, 775) und wird nun überhaupt in den folgenden Jahren zu Sendungen an deutsche Universitäten und Fürstenhöfe wiederholt verwendet, um kirchliche Angelegenheiten zu besprechen und theologische Gutachten einzuholen. So reist er im März 1553 zu der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Kalenberg, der Mutter des Herzogs Erich II. (Corp. Ref. VIII, 44), von da weiter nach Württemberg zum Herzog Christoph und Brenz; auf der Hin- und Herreise ist er in Wittenberg und überbringt einen Brief von Brenz an Melanchthon in der Osiandrischen Angelegenheit (Corp. Ref. VIII, 88); dieser empfiehlt ihn als einen vir doctus et ingeniosus, mit welchem, wie mit seinem Bruder, er durch alte Freundschaft verbunden sei (Corp. Ref. VIII, 44). Die theologische Correspondenz mit seinem





gar aus, welcher von glühendem Eifer für die Verbreitung des Christenthums befeelt war. Beide werden unter den Mönchen genannt, welche bei der von dem würdigen Abte Adalhard geleiteten Gründung Neu-Corvey an der Weser thätig waren (s. d. Art. „Corvey“ in der Real-Encyclopädie Bd. III, S. 158 ff.). Während Ansgar daselbst von 822—826 als Lehrer der neugestifteten Schule und als Prediger des Volks wirkte, scheint Autbert den Verkehr mit dem Mutterkloster Alt-Corvey lebhaft unterhalten zu haben. (Rimbert. vit. Ansk. c. 6 bei Portz Mon. T. II, p. 694; Adam. Brem. lib. I, c. 17 bei Portz T. VII, p. 291). Nicht lange waren Beide im Jahre 826 aus Sachsen nach Alt-Corvey zurückgekehrt, als sie den Abt Wala zum Kaiser Ludwig dem Frommen nach Ingelheim begleiteten, wo dieser einen Reichstag halten wollte. Dorthin war kurze Zeit vorher der Dänenkönig Harald mit seiner Gemahlin, seinem ältesten Sohne Gottfried, dem nachgelassenen Sohne seines älteren Bruders Ring und vielen vornehmen Dänen gekommen und hatte unter Versicherung seiner Treue gegen den Kaiser das Verlangen ausgesprochen, mit den Seinigen insgesammt zum Christenthume überzutreten. Nachdem darauf der König nebst Allen, die mit ihm gekommen waren, in der Kirche des heiligen Albanus nahe bei Ingelheim feierlich getauft und von der kaiserlichen Familie mit Gewändern, Waffen und Geschmeide reich beschenkt worden, erkannte er am folgenden Tage durch ein förmliches Handgeldbrieff den Kaiser als seinen Oberherrn an, wogegen ihn derselbe mit allen heiligen Geräthen, priesterlichen Kleidungen und Büchern, die beim christlichen Gottesdienste gebraucht zu werden pflegten, versah und ihm außer anderen Besitzungen die Grafschaft Riustri (Rüstringen) verlieh, damit es ihm nicht an einem Zufluchtsorte fehlen möchte, wenn ihn seine Landsleute der Religion wegen verdrängten. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7.; Theganus, vit. Hludovici c. 33 bei Portz Mon. T. II, p. 597; Ermoldus Nigellus lib. IV. bei Portz Mon. T. II, p. 466—516; Annal. Einhardi ad. a. 826; Adam Brem. I, c. 17 bei Portz l. c.). Damit Ludwig sich aber der Treue des wankelmüthigen Königs noch mehr versicherte, behielt er dessen Sohn und Neffen unter dem scheinbaren Vorwande, daß sie am kaiserlichen Hoflager in den fränkischen Sitten erzogen und im christlichen Glauben befestigt werden sollten, bei sich als Geiseln zurück. (Ermold. Nigellus sagt: „Filius atque nepos ipsius regis in aula Excubius vigilant, Francia jura colunt.“). Zugleich wünschte der fromme Kaiser bei dieser Gelegenheit das von dem Erzbischofe Ebbo von Rheims begonnene, aber der mancherlei Gefahren und Beschwerden wegen aufgegebenen Belehrungsgeschäft unter den rohen Dänen wieder aufzunehmen. Er erkundigte sich daher bei den zum Reichstage erschienenen Prälaten angelegentlich nach einem tüchtigen Geistlichen, der den König zu begleiten und das Christenthum in dessen Reiche zu verkündigen geneigt sey. Indessen fand sich lange Zeit Niemand, der des Kaisers Wunsch zu erfüllen vermochte. Da erhob sich endlich Wala, der ehrwürdige Abt von Corbie, und sagte: er kenne einen Mönch in seinem Kloster, der vom reinsten Eifer für die christliche Religion erglühete und oft das Verlangen geäußert habe, für den Namen Gottes zu dulden und, wenn es seyn müßte, selbst sein Leben für die heilige Sache zu opfern. Auch sprach er sich über dessen Charakter und Bildung sehr günstig aus und versicherte, daß er zu dem beabsichtigten Geschäfte in jeder Beziehung tüchtig und geschickt sey; nur könne er, fügte er schließlich hinzu, nicht sagen, ob sich derselbe zur Uebernahme der beschwerlichen Reise sofort bereitwillig zeigen werde; er befinde sich indessen unter seinen Begleitern, heiße Ansgar und könne leicht befragt werden. (Rimbert. vit. Ansk. c. 7.). Freudig überrascht ließ der Kaiser schnell denselben in den Palast herbeirufen, und nachdem ihm sein Abt Alles, was so eben in der Versammlung verhandelt war, mitgetheilt und seine Gesinnung vorläufig ausgeforscht hatte, führte er ihn vor den Kaiser, welcher ihn fragte, ob er für den Namen und zur Ehre Gottes der Begleiter Harald's werden wolle, um unter dem Volke der Dänen das Evangelium zu predigen. Fest und ohne Zaudern antwortete Ansgar, er sey bereit, im Dienste des Herrn den Wunsch des Kaisers zu erfüllen, und wieder



den Gränzen von Süd-Jütland, wo sich Harald's Reich ohne Zweifel befand, war nicht weit mehr und konnte schnell zurückgelegt werden. Nachdem sie daselbst die Schiffe verlassen und das Land betreten hatten, begannen sie ohne Säumen ihr Befehrungswerk, drangen, vom Könige begünstigt, in's Innere des Reiches vor und streuten den Samen des Evangeliums nach allen Seiten hin bald unter den längst getauften Christen, bald unter den rohen Heiden aus. Auch sahen sie ihr eifriges Bestreben durch einen segensreichen Erfolg belohnt. „Durch ihre Lehre und ihr Beispiel“, sagt Rimbart, der Biograph Ansgar's, „wurden Viele zum Glauben belehrt, und es wuchs täglich die Zahl derer, welche in dem Herrn selig werden wollten“. Damit aber der von ihnen so eifrig verkündigten christlichen Lehre zugleich das fernere Gedeihen dauernd gesichert würde, errichteten sie nach dem Beispiele ihres Vorgängers Ebbo in Hadeby, dem heutigen Schleswig, eine Schule für zwölf und mehrere Knaben, welche sie theils selbst aus der Sklaverei losgekauft, theils vom Könige Harald zum Geschenk erhalten hatten, um sie sämmtlich für den Dienst Gottes zu erziehen und zu künftigen Lehrern des Volkes auszubilden. Bald zogen sie auch andere Geistliche und Gehülfen aus christlichen Ländern an sich, deren sie sich zur weiteren Verbreitung des Christenthums bedienten. Aber so sehr sie auch alle Ursache hatten, sich dieser gedeihlichen Fortschritte ihres Befehrungswerkes zu erfreuen, so vermochten sie es doch nicht zu erreichen, daß eine christliche Kirche im Reiche der Dänen erbaut wurde. Allerdings ließ es der König seinerseits keinesweges an gutem Willen für die Verbreitung des christlichen Glaubens fehlen; allein anstatt, wie Ansgar und Autbert es wünschten, den sicheren Weg der Belehrung und Ueberzeugung einzuschlagen, schadete er mehr als er nützte, indem er mit blindem Eifer die heidnischen Tempel gewaltsam zerstörte und die Priester der Asen verjagte. So entstand eine mächtige Partei im Volke gegen ihn, auf welche gestützt, die Söhne Gottfried's im Jahre 827 den Krieg von Neuem begannen und ihn endlich zwangen, Jütland zu verlassen und in der ihm verliehenen Grafschaft Rästingen eine sichere Zuflucht zu suchen. (Rimbart. vit. Ansk. c. 8; Einhardi Annal. ad a. 827 bei Pertz Mon. I. p. 217; vita Ludovici bei Pertz Mon. II. p. 631.). Nach der Vertreibung Harald's war auch für die christlichen Lehrer der Aufenthalt unter den jütländischen Dänen so unsicher geworden, daß sie ihre Rettung in der Flucht suchen mußten. Ansgar und Autbert waren dem Könige gefolgt und wichen, eingedenk der vom Kaiser Ludwig erhaltenen Weisung, nicht von seiner Seite. Während indeß das folgende Jahr hindurch über des Königs Wiedereinführung in sein Reich zwischen den Franken und Dänen angelegentlich verhandelt wurde, begann Autbert auf eine so bedenkliche Weise zu kränkeln, daß man an seiner völligen Genesung verzweifeln mußte. Er ließ sich deshalb, nachdem er mehr als zwei Jahre unter den Dänen zugebracht hatte, nach dem Kloster Neu-Corvey an der Weser geleiten, wo er bei zunehmender Krankheit unter der sorgsamten Pflege der Mönche zur Zeit des Osterfestes den 17. April 829 fromm und sanft sein Leben endete, wie er es selbst im ahnenden Geiste vorausgesehen und ausgesprochen hatte\*). (Einhardi Annal. ad a. 828 bei Pertz Mon. I. c.; Rimbart. vit. Ansk. c. 8).

\*) Als Autbert nach Neu-Corvey ging und daselbst starb, blieb Ansgar beim König Harald zurück und befand sich noch bei demselben, als der Kaiser in der zweiten Hälfte des August 829 auf dem Reichstage zu Worms die schwedischen Gesandten empfing und erst nach deren Verabschiedung mit dem Abte Wala verhandelte und durch diesen den Ansgar an seinen Hof berufen ließ. Die für die Chronologie des Lebens Ansgar's beachtungswerthe, von Lappenberg in Schmidt's Zeitschrift für Gesch. 5. Band. (1846). S. 547 außer Acht gelassene Beweisstelle steht bei Rimbart vit. Ansk. c. 9; „Quod religiosissimus audiens imperator, plurimum exhilaratus, denuo quaerere coepit, quos in illas partes dirigeret, qui probarent, utrum populus ille ad credendum paratus esset, sicuti missi illi intimaverant, et cultum religionis christianae illis tradere inciperent. Unde factum est, ut iterum cum memorato abbate vestro serenissimus imperator tractare coeperit, si quem forte de suis monachis invenire posset, qui pro Christi nomine in illas partes ire vellet, aut certe, qui cum Harioldo moraretur et is qui cum eo erat servus Dei Anskarius illam suscipere legationem. Quae re contigit



Vgl. außer den angeführten Belegstellen: Münter, Kirchengesch. von Dänemark und Norwegen, Th. I. Leipzig 1823; Dahlmann, Geschichte von Dänemark, Bd. I, S. 38 ff.; Kraft, kleine Schulschriften, Stuttgart 1843 in 8°, und Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar (Bremen 1845), S. 25 — 40 von W. H. Rippel.

## B.

**Baader**, Franz, Ritter von, stammte aus einer von tiefer, aufrichtiger Religiosität beseelten, dabei auch durch eine besondere geistige Tüchtigkeit sich auszeichnenden Familie. Sein Vater war erster Leibarzt des Herzogs Clemens von Bayern, dessen Gemahlin, die edle Maria Anna, den Vergrößerungsgelüsten Josephs II. mit so großer Energie entgegenzuwirken mußte. Unser Baader, am 27. März 1765 zu München geboren, war unter den dreizehn Kindern seiner Eltern, zehn Söhnen und drei Töchtern, das dritte. Der erstgeborne Sohn, Clemens, hat sich durch zahlreiche Schriften, namentlich durch sein „gelehrtes Bayern“ einen Namen gemacht. Zu weit größerer Verühmt-heit gelangte der zweite Sohn, Joseph, zu welchem sich unser Franz ganz besonders hingezogen fühlte. Er war ein vorzüglicher Mechaniker und hatte früher, als irgend ein anderer Ingenieur, die Idee der Anlage von Eisenbahnen zur Förderung des Verkehrs im Großen in's Auge gefaßt. Auf vielfaches Andringen bei der bayerischen Staatsregierung war es ihm endlich gelungen, in den Jahren 1825 und 1826 vorzugeweise eine solche Bahnstrecke im Schloßgarten zu Nymphenburg anlegen zu dürfen. Die zur Prüfung dieses Versuches angeordneten Commissionen sprachen sich über denselben günstig aus, demungeachtet wollte man zur Ausführung der Idee Joseph Baader's im Großen zunächst noch nicht schreiten. Indessen hatte derselbe im Jahre 1827 die Freude, von dem nochmals so hoch gefeierten Nationalökonom Friedrich List zu vernehmen, welche Anerkennung seine Verdienste um das Eisenbahnwesen in Amerika fänden, wie namentlich zu Baltimore in allen öffentlichen Blättern seiner rühmlichst gedacht und daran erinnert werde, daß die verbesserten Konstruktionen in England von niemand anderm, als von ihm herrührten. Joseph Baader fuhr fort, mit der ihm eigenen Beharrlichkeit zur Anlage von Eisenbahnen aufzufordern und den entschiedenen Vorzug derselben vor den schiffbaren Kanälen in's hellste Licht zu setzen. Doch erst nach seinem Tode, der im Jahre 1834 erfolgte, überzeugte man sich in seinem Vaterlande von der Wichtigkeit seiner Ideen und gelangten dieselben nun im ausgedehntesten Maße zur Ausführung.

Es war freilich ein ganz anderes Gebiet, in welchem sich die Thätigkeit unseres Franz Baader bewegte; in Ansehung ihres Erfolges aber hat man guten Grund anzunehmen, daß derselbe gerade so, ja weit mehr noch, als es bei seinem Bruder der Fall war, vorzugeweise der Zukunft vorbehalten bleiben werde. Seine Bemühungen gelten nicht bloß äußern Anstalten oder Vorrichtungen, deren Vortheil, wenn man ihn auch eine Zeit lang verkennen mag, doch immer noch bald genug ersichtlich wird; es war ein höherer geistiger, eben darum aber der eigentlichen Berechnung sich entziehender Gewinn, auf welchen er ausging. Fast alle seine Zeit und Kraft verwendete er auf die tiefsten philosophischen Forschungen, auf die Ergründung und Darlegung jener höchsten Prinzipien, in welchen alle wirklichen oder scheinbaren Widersprüche, die uns einerseits in der Natur und Geschichte, anderseits in unserm eigenen Innern und in der heiligen Schrift begegnen, ihre Ausgleichung oder doch ihre Erklärung, das große Räthsel also der Welt und unseres Lebens und Daseyns seine Auflösung findet. So Vielen kommen

at regio jussu abhinc ad palatium vocaretur.“ Daß dies Alles, auch abgesehen von der weiten Entfernung der Gegend, in welcher Ansgar sich befand, damals, bei der Beschwertheit des Reisens, nicht in wenigen Wochen geschehen konnte, sondern eine längere Zeit erforderte, daß also Ansgar nicht im Jahre 829, sondern erst später seine erste Missionsreise nach Schweden angetreten hat, muß jedem unparteiischen Beurtheiler einleuchten.

diese Widersprüche selbst kaum zum klaren Bewußtseyn, Andere halten ihre Beseitigung oder Ueberwindung von vornherein für unmöglich, wieder Andere fürchten bei diesem Bemühen eine Verkürzung oder Beeinträchtigung des Wortes der Offenbarung, noch Andern fehlt der Muth und darum auch die Kraft, der Anstrengung sich zu unterziehen, welche ebenhiezum erfordert wird und die freilich um so größer seyn müßte, wenn die Ergebnisse solcher Forschungen nur etwa in ganz knapp gehaltener oder völlig fragmentarischer Weise zur Darstellung gelangten. Einen solchen Charakter tragen aber die Schriften Franz Baader's entschieden an sich und so ist es denn wohl natürlich, daß dieser geniale Denker einen weiten Wirkungskreis nicht so schnell gewinnen konnte, oder vielmehr man hat sich darüber zu verwundern, daß er trotz dem gar bald Gegenstand einer ausnehmenden Verehrung wurde. Nur seine außerordentliche Geistesgröße macht es erklärlich, daß ihm die geistvollsten seiner Zeitgenossen, Männer wie Göthe, Jean Paul, Novalis, Fr. Schlegel, Eschenmayer, Steffens, Hegel, Schelling und so viele Andere sofort eine achtungsvolle Bewunderung weiheten, daß sie sich von den Erzeugnissen des in ihm waltenden Genius so mächtig angezogen fühlten, wenn sie sich gleich noch nicht völlig in dieselben zu finden wußten. Der Ruhm unsers Baader ging bereits bei seinen Lebzeiten weit über die Gränzen Deutschlands hinaus; auch in Frankreich, England, Schweden, Rußland, in Griechenland, Ungarn und Böhmen huldigte ihm schon damals eine nicht unbedeutende Zahl begeisterter Verehrer. Wenn aber, neun Jahre nach dem Tode des großen Denkers, Professor Franz Hoffmann die sämmtlichen Schriften desselben in einer Gesamtausgabe an's Licht zu stellen begann und dieses mit den größten Schwierigkeiten verknüpfte Unternehmen binnen zehn Jahren zum glücklichen Abschluß brachte, so eröffnete sich doch erst hiemit die Aussicht auf eine ebensoweit sich erstreckende, als tief eingreifende und nachhaltige Wirksamkeit der Baader'schen Lehre. In der That wird diese bereits schon mehr und mehr ersichtlich, wie im Gebiete der Philosophie, so auch und zwar noch entschiedener im Gebiete der Theologie; die Lage, in welcher sich letztere den weltlichen Wissenschaften gegenüber dermalen befindet, ist eine höchst kritische, und wer vor den Gefahren, welche der Wissenschaft des Heils von jener Seite her drohen, die Augen nicht geradezu verschließen will, der wird sich's nicht verhehlen können, wie sehr es ihr Noth thue, der tiefsten und letzten Principien sich zu versichern, auf welchen sie selbst ruht. So steht denn wohl zu erwarten, daß die Philosophie unsers Baader, wenn sie anders diese Principien wirklich darzubieten vermag, für die Theologie von der größten Bedeutung werden wird.

Er hielt bei seinem Philosophiren durchaus fest am Worte der Offenbarung und wurde demselben in seiner Lehre, was von keinem andern philosophischen Systeme der Neuzeit behauptet werden kann, durchaus gerecht. Sehr irrig aber wäre es, wenn man dieses sein Festhalten an der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums und der Bibel nur als eine Folge der frommen Erziehung, die er von seinen Eltern erhalten hatte, ansehen wollte. Es war ihm vielmehr, und zwar in Anbetracht der Denkweise, die zu jener Zeit, in welche seine Jugend fiel, herrschte, — sehr frühzeitig gelungen, jenen seinen freudigen Glauben durch tiefes Denken und Sinnen sich schlechthin sicher zu stellen, das Paradies desselben in den Himmel gleichsam einer freien, nicht mehr bloß auf eine äußere Autorität sich stützende Erkenntniß umzuwandeln und zu erhöhen. So hochbegabt er sich schon als Kind erwiesen hatte, war er doch in seinem siebenten Lebensjahre in Folge einer Entwicklungskrankheit in einen dumpfen Geisteszustand versunken, aus welchem er erst nach längerer Zeit bei dem Anblick der geometrischen Figuren des Euclides, wie aus einem tiefen Traum und nun im vollsten Besitze seiner geistigen Fähigkeiten, wieder erwachte. In einem Alter von sechzehn Jahren bezog er die Universität, wo er sich der Arzneiwissenschaft widmete und wurde hierauf Assistent seines Vaters bei dessen ausgedehnter Praxis. Nur kurze Zeit aber verblieb er in dieser Thätigkeit und zwar lediglich darum nicht länger, weil ihn dieselbe, da jeder Kranke sein Freund wurde und sein Gemüth schlechthin in Anspruch nahm, alsbald geradezu hätte aufreiben müssen.





diesen innern Sinn trübt und stopft, täglich nachzufunden werden können. Nachzufunden, denn Nachplappern ist nicht Miterkennen, Selbstanschauen. — Insofern gilt Alles, was man in Geheimwissenschaften von moralischer Diätetik vorschreibt, was am meisten verspottet wird und was vielleicht daran das Beste ist. Gelangt man, wie ich nicht zweifle, auf diesem Wege zu Kenntnissen, zu lebendigem Anschauen von Wahrheiten, die sonst nur beim völligen Erwachen des innern Sinnes nach dem Tode uns zu Theil werden, so ist das die weiseste Anordnung der Vorsehung, daß Wahrheit und Güte unzertrennlich eins sind, und also an Mißbrauch jener gar nicht zu denken ist.“

Wie sich in diesen Aeußerungen des ein- und 22jährigen Jünglings über die Wege, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, ein tief eindringendes Studium der heiligen Bücher zu Tage legt, so erweist sich uns ebendieses auch deutlich genug aus den nachstehenden, dem 25. und dem 30. Dezember 1786 angehörenden Worten, in welchen Baader ein Moment bespricht, das von den neueren Philosophen fast gar nicht beachtet, geschweige denn entschieden festgehalten und in den philosophischen Calcul aufgenommen wird, die Zerrüttung nämlich und die Gebundenheit unserer höheren Kräfte und das eben hieraus sich ergebende Bedürfniß eines Erlösers: „Wie kann der, schreibt Baader, an den Erlöser von allem Uebel glauben, welcher kein anderes Gut kennt, als zeitliches Wohlleben, und der den nagenden Wurm der Sünde in sich und die schreckliche vis inertiae und centrifuga seines Geistes nicht tief und schrecklich fühlt! — Ein Erlöser kommt nur zu Gefangenen. Aber ein Gefangener, und ein Jeder aus uns ist ein solcher, kommt, unmittelbar wenigstens, nicht aus Gottes Hand. Demnach ist der Mensch, wie wir ihn dormalen und wie wir ihn in der Geschichte kennen, kein ganz reines Geschöpf Gottes. Wie aber ward er verunreinigt?? — Es bleibt einmal, lesen wir dann weiter, ein festes, weltkundig großes Wort: daß der vom Anfang verheißene Erlöser in die Welt gekommen und sichtbar unter den Menschen erschienen ist, um diese Welt selig zu machen und die leibeigenen Knechte im Hause des Vaters loszulaufen und zu befreien von den Banden der Sünde. Nothwendig und unentbehrlich mußte also dieses Kommen des Messias seyn zu unserer Befreiung. Der sogenannte Stand der Natur muß also für jedes menschliche Individuum ein gewaltsamer Zustand und keineswegs so natürlich seyn, als der große Haufe wähnt in seinem sinnlichen Todesschlummer. Der Plan der christlichen Heilsordnung liegt aller Welt nun gar zu offenbar vor Augen, — einem kleinen Häuflein auch am Herzen, — daß dieser nämlich nicht etwa bloß Erziehung eines unschuldigen Kindes zur höhern Stufe der Moralität, wie auch Herder zu lehren scheint, sondern Erziehung eines gefallenen, vom Vatergesetz muthwillig weggetretenen Kindes ist: Wiedergeburt!“ — Noch weiter unten heißt es dann noch, vom Walten des Erlösers: „Nein! Du hast Dich deinen gefangenen Knechten nicht unbezeugt gelassen, großer Genius unsers Geschlechtes! Du, unser göttlich liebender und unsers zahllosen Elendes Dich göttlich erbarmender Herr und Erlöser! Wo ich hinsehe, erblicke ich von Deiner göttlichen Barmherzigkeit triefende Spuren Deiner Hand, Fußstapfen Deiner unter den Menschen lustwandelnden Weisheit! Jeder selbst matte Strahl Deines Lichtes, der mir im Widerschein dieser dunkeln Nacht des irdischen Beinhalts entgegenleuchtet, ist mir ein Zeuge Deines Daseyns, Du holder Morgenstern, erfreuliches Pfand und erheiternder Bote Deines Kommens und Aufgehens nach ängstlich harrender Dämmerung. Dein und unser Aller Vater hat Dir alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und im liebevollsten Incognito brauchest Du dieser großen Gewalt und führest Du Alles, göttlicher Dramaturg! nach Deinem und Deines Vaters ewigem Rathschluß und Plan, göttlich weise und göttlich gut, zur Vollendung des großen, liebevollen Werkes der Wiedergeburt, herrlich hinaus! — freudig und willig gebe ich mich hin, o Herr! Schalte Du nach Deinem Belieben! Mit neuer Freude und mit neuer Labung will ich nun an mein Tagewerk gehen, ich bald völlig losgelaufener Knecht in Deines und meines Vaters Hause.“

Nächst der Einsicht in die wesentliche Degeneration des menschlichen Geistes und

Gemüthes, welche unserm Baader schon damals die Nothwendigkeit der Erlösung und der Wiedergeburt so tief empfinden und so deutlich erkennen ließ, leuchtet uns aus seiner Schrift „vom Wärmestoff“, deren Abfassung bereits in sein neunzehntes Lebensjahr fällt, mit großer Bestimmtheit der Gedanke entgegen, daß auch die äußere Natur mit einer schweren Verderbniß behaftet sey und sich in einem Zustande der Verlarbung befinde, aus welcher sie dereinst zu ihrem wahrhaften Wesen wieder erhoben werden soll. „Eine Jungfern-Erde, ein Jungfern-Wasser, ein Jungfern-Feuer, sagt er hier, treffen wir in dieser überall liebenden und bindenden Natur nirgends an, und wohl uns, daß es feste Bande sind, die alle Stoffe in uns und um uns so lange zu diesem herrlichen, göttlichen Kunstgebilde und harmonischen Ganzen zusammenhalten und daß sie so lange nicht von ihrem Liebeswerk ablassen, bis — die reife Samenkapsel unsers Erdballs zerberstet.“

Schon aus den wenigen hier mitgetheilten Aeußerungen Baader's aus seiner Jugendperiode zeigt sich deutlich genug, daß sich in ihm schon damals die lebendigen Keime eines sehr großartigen Gedankensystems regten, von welchem man nicht wird läugnen können, daß es wirklich auf der Höhe der christlichen Wahrheit stehe. Nachdem dasselbe einige Jahre später noch durch die Feuerprobe des Zweifels hindurchgeführt worden war, stand es für immer fest in seinem Innern und wurde nun von ihm, freilich fast immer bloß in einzelnen Fulgurationen an's Licht gestellt. In England, wohin er von Freiberg aus, nachdem er hier von 1788 an unter der Leitung des berühmten A. Werner dem Bergwesen oblag, im Jahre 1792 sich begeben hatte, lernte er zuerst die Werke Jakob Böhme's kennen, deren Studium ihn von da an sein ganzes Leben hindurch beschäftigte, während ihm einzelne Schriften St. Martin's schon früher in die Hände gekommen waren. Doch hatte er ebenhier auch noch schwere Kämpfe mit dem Determinismus des Godwin, besonders aber mit der rationalistischen Denkweise Rousseau's zu bestehen, mit deren endlicher Ueberwindung zugleich auch Kant's autonome Ethik den Janker, den sie eine Zeit lang auf ihn ausgeübt hatte, völlig für ihn verlor. Die Ergebnisse aus diesen Kämpfen legte er in einer bereits 1796 verfaßten, doch erst 1809 in zwei erschienenen Schrift „über Kant's Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der Letztern“ nieder, aus welcher Schrift klar erhellet, daß er nun, 31 Jahre alt, aus der jugendlichen Gährungsperiode herausgetreten und seine Ueberzeugung jetzt zur vollen Sicherheit und Selbstständigkeit gediehen war. Er erkannte nun auch, daß nur Deutschland der Platz seiner Wirksamkeit seyn könne und verließ darum noch im Jahre 1796 England, obwohl man ihn hier durch sehr glänzende Anerbietungen festhalten wollte. Auf der Rückreise in die Heimath hielt er sich noch einige Zeit in Hamburg auf, wo er die persönliche Bekanntschaft Friedr. H. Jacobi's machte, auch mit Joh. Matth. Claudius in Verkehr trat und die bis dahin ihm noch nicht bekannt gewordenen Schriften Fichte's und Schelling's studirte. Gegen Ende des nämlichen Jahres nach München zurückgekehrt, wurde er schon 1797 als kurfürstlicher Münz- und Bergwerk ange stellt und 1807 zum königl. Oberstberggrath befördert, in welcher Stellung er bis 1820 verblieb, wo er unter Fortbezug seines ganzen Gehaltes vorläufig zur Ruhe gesetzt wurde und also nun frei von aller äußern Geschäftsthätigkeit ausschließlich der Wissenschaft leben konnte. Bereits im Jahre 1801 war er auch Mitglied der kurfürstlich bayerischen Akademie der Wissenschaften und im Jahre 1808 Ritter des Civilverdienstordens der bayerischen Krone und in dessen Folge in den Adelsstand erhoben worden. In jener Zeit stand er in einem sehr vertrauten Freundschaftsverhältniß mit dem genialen Naturforscher Wilh. Ritter, auch mit Fr. Hr. Jacobi, den er als einen so entschiedenen Vertreter des Theismus so hoch hielt, sowie mit Schelling, mit welchem er in Bezug auf die lebendigere Auffassung des Wesens der Natur sympathisirte. Sein gutes Einvernehmen mit Jacobi erlitt einen Stoß, nachdem er sich im Jahre 1812 bei dessen Streithändeln mit Schelling auf des Letztern Seite gestellt hatte. Länger aber, als bis 1824 dauerte auch der freundschaftliche Verkehr mit Schelling nicht, während sich



die im Jahre 1809 mit Schubert, den er zur Uebersetzung von St. Martin's Esprit des choses veranlaßte, angebahnte Verbindung fort und fort erhielt.

Baader wußte die Verdienste Schelling's so hoch zu schätzen und sprach sich über dessen wissenschaftliche Leistungen mit solchem Feuer aus, daß man sich wohl etwa versucht fühlen konnte, ihn selbst für einen bloßen Schüler oder Nachfolger Schelling's zu halten. Wirklich hat man dies auch fast allgemein angenommen, bis Professor Hoffmann 1830 in seiner Vorrede zu Baader's „kleinen Schriften“ die Unrichtigkeit dieser Annahme auf das schlagendste nachwies und zugleich zeigte, daß jener Umschwung in Schelling's Denkwiese, der in dessen Abhandlung „über die menschliche Freiheit“ vom Jahre 1809 mit aller Bestimmtheit zu Tage tritt, höchst wahrscheinlich gerade durch Baader herbeigeführt worden sey. Jedenfalls hat Schelling von Baader einen sehr mächtigen Eindruck erfahren, wiederum aber auch viel dazu beigetragen, daß die so tief sinnigen und gehaltreichen, wenn gleich ihrem Umfang nach nur kleine Schriften und Abhandlungen Baader's eher gewürdigt wurden. In jenem Umschwung Schelling's konnte indessen Baader doch nichts weiter als bloß eine Annäherung zu dem viel höheren Standpunkte erblicken, auf welchem er selbst schon so lange sich befand; Baader's Zumuthungen aber an Schelling, noch weitere Schritte vorwärts zu thun, scheinen diesem geradezu lästig geworden zu seyn. Zu der gegenseitigen Mißstimmung, welche sich hieraus ergab, trat noch eine fernere Irrung, und es erfolgte endlich zwischen beiden Männern ein förmlicher Bruch. Im Jahre 1814 hatte nämlich Baader den drei Monarchen von Oesterreich, Preußen und Rußland eine Denkschrift eingereicht, in welcher er die durch die Zeitverhältnisse herbeigeführte Nothwendigkeit einer näheren Wiedervereinigung der Politik mit der Religion darlegte. Durch diese Denkschrift, die namentlich bei dem Kaiser Alexander eine gute Aufnahme fand, hatte er nicht nur einen bedeutenden Antheil an der Stiftung der heiligen Allianz gehabt, sondern er war durch dieselbe auch zum russischen Minister der geistlichen Angelegenheiten, dem Fürsten Alexander von Galizin in eine nähere Beziehung gekommen. Von diesem hatte er nun im Jahre 1822 im Auftrag des Kaisers eine Einladung nach Petersburg erhalten, um daselbst behufs einer innigern Verbindung von Religion, Wissenschaft und Kunst eine archäologische Akademie zu begründen. In Folge einer Unvorsichtigkeit aber, welche ein Reisegefährte Baader's sich hatte zu Schulden kommen lassen, war das ganze Unternehmen rückgängig gemacht worden und sah sich Baader schon in Riga zur Umkehr in die Heimath genöthigt. Nachdem er schon früher zu Johann Friedrich von Meyer und zu Dr. Carl Passavant zu Frankfurt a. M., dann zu Ad. Wagner, zu Prof. Hinrichs und andern bedeutenden Männern in ein näheres Verhältniß gekommen war, so benutzte er nun auf seiner Rückreise den Aufenthalt in Berlin dazu, mit Barnhagen von Ense, besonders aber mit Hegel und Marheineke in persönliche Verbindung einzutreten. Auch reichte er damals beim König Friedrich Wilhelm III. eine Denkschrift ein, in welcher er auf die Nothwendigkeit aufmerksam machte, die Lehrstühle der Theologie überall nur mit Männern von positiv-christlicher Gesinnung zu besetzen. Von dieser Zeit an hatte nun Schelling keine Lust mehr, mit Baader zu verkehren, weil er sich ihm seit jenem russischen Unternehmen der vermeintlichen „Gottlosigkeit aller neuern Philosophie gegenüber nur wie ein strafender Prophet“ zu geberden schien.

Im Jahre 1826 erfolgte Baader's Anstellung als Honorarprofessor für Philosophie und spekulative Theologie an der von Landshut nach München verlegten Universität, und es war ihm hiemit, freilich erst in seinem 62. Lebensjahr zum ersten Male Gelegenheit geboten, über seine seit dreißig Jahren ausgebildete Philosophie öffentliche Vorträge zu halten. Der Eindruck, den seine Vorträge machten, war ein außerordentlicher. Wenn er die Geheimnisse des Christenthums enthüllte, wenn er die Tiefen des Bösen charakterisirte, wenn er seine Ideen über die Erlösungslehre des Christenthums, über Liebe und Haß, über Verzeihung und Härtherzigkeit, über Besserung und Verstockung, über die innern Qualen des Bösen und die himmlischen Freuden der Tugend vortrug, wenn er



die kosmische Bedeutung des Christenthums in großartigen Zügen nachwies, da wurden viele bis auf den tiefsten Grund ihrer Seele erschüttert, wohl gar zu Thränen der tiefsten Rührung bewegt. Baader besaß eben die Gabe der augenblicklichen Rede in einem ganz ungewöhnlichen, ja in einem solchen Grade, daß sie größer wohl gar nicht gedacht werden kann, und niemals trat dieses Talent, wie schon L. Tieck bemerkte, glänzender hervor, als wenn es Gegenstände tiefsinniger Wissenschaft, der Religion und Philosophie betraf. So hörte denn auch, nach Hoffmann's Bericht, seine Lehrerthätigkeit, wenn eine Vorlesung zu Ende war, für diesen Tag keineswegs auf, vielmehr nahm sie dann nur eine andere Gestalt an. Hatte er schon in der Vorlesung eine weit größere Fülle von Gedanken vorgetragen, als irgend ein Lehrer in gleicher Zeit vorzutragen pflegt, so ward diese Fülle doch meistens noch übertroffen von dem Reichthum der Ideen, welche er, nach derselben in den Gängen der Universität und auf den Straßen der Stadt wandelnd, vor seinen ihn begleitenden Zuhörern entfaltete. Manchmal währten diese Fulgurationen noch 1 bis 2 Stunden, ohne daß es möglich war, ihm irgend eine geistige oder körperliche Ermüdung anzumerken. Meistens schien seine Kraft nur noch gesteigert und das letzte Wort floß ihm so frisch, kräftig und leicht von den beredten Lippen, wie das erste. Die gleiche freudige Mittheilbarkeit bewährte er auch den ihn so vielfach besuchenden Ausländern, wie z. B. einem Lamennais, einem Montalembert, einem Rio, Martensen, Senou u. s. w. gegenüber, denen er seine Ideen über Religion, Philosophie, Politik mit gleichem Feuer und gleichem Nachdruck, wie in deutscher so auch in französischer oder englischer Sprache zu enthüllen mußte.

Ein bedeutungsvolles Ereigniß wurde für ihn der in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre zwischen der katholischen Kirche und der königl. preussischen Regierung ausgebrochene Streit über die gemischten Ehen. Von jeher war ihm als eines der größten Gebrechen in der äußern Verfassung der römischen Kirche die Ablehnung aller Berechtigung des korporativen Elementes und die Punktualisirung der gesammten kirchlichen Macht im Papstthum erschienen, und ebenso war es ihm stets eine Herzensangelegenheit gewesen, daß der Freiheit der Spekulation innerhalb des Katholicismus der erforderliche Spielraum gesichert bleibe. In diesem Sinne veröffentlichte er nun bei Gelegenheit jenes Confliktes mehrere Schriften und Aufsätze und versetzte sich hiemit allerdings in eine scharfe Opposition zur kirchlichen Hierarchie und deren Freunden. Eine Folge hievon war, daß ihm als einem Laien mittelst eines vom damaligen Minister Abel gegen Ende des Jahres 1838 ausgegangenen königl. Reskripts, fernerhin an der Universität Religionsphilosophie vorzutragen untersagt wurde. Von Seite der Kirche selbst blieb er dagegen unbehelligt, empfing auch, da er sich durch jene Lehren vom Katholicismus keineswegs loszusagen gedachte, auf seinem Sterbebett die Sakramente mit großer Andacht und verschied sanft am 23. März 1841. Er war zweimal verheirathet und aus seiner ersten Ehe hinterließ er einen Sohn und eine Tochter, welche Letztere mit dem Universitätsprofessor v. Pasaulx verheirathet war.

Was nun aber Baader's philosophische Lehre betrifft, so hat er dieselbe bekanntlich nicht in systematischer Form zur Darstellung gebracht; er glaubte, daß die Zeit hiefür noch nicht gekommen sey, sondern zog es vor, in Erforschung der Wahrheit selbst unablässig fortzuschreiten. „Die Begriffe, pflegte er in dieser Beziehung zu sagen, bilden keine Reihe, sondern einen Kreis, und es ist gleichgültig, wo man anfängt, nur muß jeder Begriff in's Centrum zurückgeführt werden können.“ In der That gilt dies auch von allen einzelnen Fulgurationen seines Geistes, es herrscht ebendarum in denselben überall eine bewunderungswürdige Consequenz, und sie schließen sich dem Wesen nach, nur nicht in äußerer Ausführung, allerdings zu einem durchaus befriedigenden Systeme zusammen. Dabei trägt seine Philosophie durchweg einen religiösen Charakter an sich, ist aber deswegen doch keineswegs, wie gleichwohl behauptet worden ist, bloß Religionsphilosophie. Daß die Philosophie eine voraussetzungslose Wissenschaft sey, gibt Baader auf keine Weise zu; die Abstraktion von Geschichte und Offenbarung, Tradition und Er-

fahrung erklärt er vielmehr geradezu für den Weg zum Banterott aller wahren und reellen Erkenntniß. Möge man nun, sagt er, mit Cartesius vom Ich als einem absolut Primitiven oder mit den Pantheisten von einem selbstlosen Nichtich ausgehen, — bei dieser angeblichen Autonomie des Erkennens kommt man vom Erkenntnißgegenstande selbst ab, muß man denselben, ihn gleichsam überfliegend, nothwendig einbüßen. Auf der andern Seite will er aber auch der bloß empirischen, lediglich historischen, begriffslosen Erkenntnißweise keineswegs das Wort reden, indem diese, statt daß sie ihren Gegenstand zu erfassen vermöchte, vielmehr von ihm erfaßt wird, mithin weder eine vollständige, noch eine freie seyn kann. Ueber diesen beiderseitigen Erkenntnißweisen, von denen die eine, als stoffleer, bloß formeller, die andere, als formleer, bloß materieller Natur ist, beide aber in ihrem Gegensatze zu einander geistige Unruhe und Verwirrung zur Folge haben müssen, steht nur die wirklich philosophische; spekulative, geniale Erkenntniß, zu der wir nur durch Gott gelangen, die aber deswegen doch nicht bloß für religiöse, sondern auch für andere Gegenstände gilt und die, während sie uns wirkliche Befriedigung gewährt, auch unsere Freiheit in keiner Weise beeinträchtigt, zu ebendieser uns vielmehr verhilft. Als durchaus abhängige Wesen stehen wir denkend und erkennend zu Gott in unmittelbarem Bezuge: wir können doch nur demjenigen nach denken, was Gott uns vorgedacht hat und vordenkt, mithin nur durch, mit und in Gott denken. Der Mensch ist denkend und sprechend keineswegs allein, sondern dasselbige Wort, wie die Schrift sagt, welches die Welt schuf und trägt, schwebet gleichsam in unserm Herzen und Munde. Selbst wenn sich der Mensch von Gott nicht abgewendet hätte, wäre ihm für seine Erkenntniß eine göttliche Assistenz nothwendig gewesen; um so mehr bedarf er derselben in Folge des Falles. Nachdem er sich der Macht der irdischen Welt und dem Geiste der Finsterniß überlassen, ebenhiemit seine Natur überhaupt und sein Erkenntnißvermögen insonderheit zerrüttet und so den freien Zugang zur ewigen Intelligenz sich abgeschnitten hat, so kann er nun, wie für sein Wollen und Handeln, so auch für sein Erkennen eines Erlösers nicht entbehren. Indem ihm dieser, der göttliche Logos, zu Hülfe kommt, findet er sich zwar immerhin noch von finstern und verfinsternden, verkehrten und verderblichen Gedanken umgeben; aber es bieten sich ihm doch auch lichtgebende, wohlthätige, erhebende Gedanken dar, und es ist ihm hiemit die Freiheit gegönnt, dieselben zu beurtheilen und die einen von sich abzuwehren, die andern an- und in sich aufzunehmen. Wirklich vermag er aber dieses doch nur durch Opferung seiner natürlichen Selbstheit, in welchem Sinne man wohl von einem Kreuze der Spekulation oder von einem Brechen des Kopfes, das nicht weniger Noth thut, als das Brechen des Herzens, reden darf. Ebenso kann man jener göttlichen Assistenz nur durch Eröffnung des Gemüthes im Gebete theilhaftig werden, wie denn jede Frage nach Oben hin nichts anderes seyn darf, als Bitte.

Diesen freilich nur ganz kurzen Andeutungen über Baader's Erkenntnißlehre zufolge, wird man von dieser wohl zugeben müssen, daß sie durchaus dem Geist und Sinn des Christenthums entspreche; das Gleiche hat man aber auch von seiner Metaphysik oder vielleicht besser gesagt, von seiner Ontologie und ebenso von seiner Naturphilosophie zu behaupten. Mit schlechthin fertigen Substanzen hat seine Ontologie überall nichts zu schaffen; er geht, was auch von Schelling zu rühmen ist, nicht vom Seyn, nicht von Dingen aus, sondern greift bis auf deren Grund, der im Willen oder Triebe zu finden, zurück. Auch in den vollendeten Wesen erkennt er eine fortwährende Lebensströmung, ein unaufhörliches Werden, eine beständige Erneuerung ihres Seyns aus dessen tiefsten, innersten Quellen. So erscheint denn bei Baader der Materialismus prinzipiell überwunden; deswegen läugnet er aber nicht die Realität der materiellen Welt, wie man ihm gleichwohl Schuld gegeben hat, vielmehr erkennt er dieselbe entschieden an, und behauptet nur, daß nicht die eigentliche Fülle des Lebens in ihr walle. Auf der andern Seite huldigt er auch nicht dem bloßen Spiritualismus, welchem zufolge der Geist, nachdem er im Kampfe gegen die Materie seine Kraft entwickelt hat, erstere schließlich von



sich abstreifen und fortan nur in reiner Geistigkeit bestehen soll. Wie wir gesehen haben, daß Baader nächst der bloß empirischen und der bloß rationalen noch eine dritte, die spekulative oder ideale Erkenntniß statuiert, so unterscheidet er auch eine dreifache, die materielle, die geistige und die geistig-leibliche Existenzweise. Die Genese aber der materiellen, trüben, irdischen, dann der geistig-leiblichen oder verklärten himmlischen, wie auch der infernalen, höllischen Leiblichkeit beruhet seiner Lehre zufolge auf dem verschiedenartigen Verhältniß, in welchem der Wille zur Idee und zur Natur und eben darum diese beiden letztern zu einander stehen.

Da die Idee und die Natur ihrem Wesen nach in entschiedenem Gegensatz, ja in Widerstreit zu einander sich befinden, so muß sich zwischen ihnen, wenn auch nicht ein Kampf selbst, so doch die Tendenz zu einem Kampfe ergeben, der aber freilich von vorn herein in den Sieg verschlungen seyn kann. Die Natur nämlich, die ja nicht bereits schon wirklich Stoff, sondern nur der Grund oder die Quelle des Stoffes, mithin zunächst eine bloße Energie ist, widerstrebt an und für sich der Unterwerfung unter die in der Idee sich darbietende Form und will deren Realisirung, Verleiblichung nicht kampfbar werden, sondern in ihrer eigenen wilden Gewalt schlechthin sich behaupten. Sofern sich also nun der Wille der Idee durchaus nicht unterwirft, die Natur vielmehr unbedingt und schrankenlos walten läßt, wie dieß in der infernalen Welt der Fall ist: da erscheinen freilich die Kräfte der Natur in absoluter Feindschaft, wie gegen die Idee, so auch gegen einander, und umgetrieben von einem unruhigen, seines Zieles immerdar wechselnden Verlangens, behaftet mit einer angstvollen, brennenden Sucht. So kann sich denn aus ihnen gar kein Gebilde, nicht einmal ein irdisch materielles gestalten. Die Region, welche sich uns hier eröffnet, ist die der Untermaterialität, mithin auch der Unräumlichkeit und Unterzeitlichkeit, die Region des ewigen Todes. Wenn aber der Gegensatz zwischen der Idee und der Natur nur ein partieller ist, eine theilweise Harmonie also zwischen beiden noch obwaltet, da ergibt sich die irdisch materielle Wesenheit. In dem Umstande, daß hier die Macht des Todes mit der Macht des Lebens im Kampf begriffen ist, liegt der Grund jener Starrheit, die man als ein charakteristisches Merkmal der irdischen Materie anzusehen hat. Eben diese Starrheit der Materie hat aber auch deren räumliche Ausdehnung zur Folge. Die Kräfte der Leiblichkeit nämlich, soweit sie der Macht der Idee nicht durchaus gegenüberstehen, vereinigen sich mit einander; sofern sich aber hiebei doch auch wieder eine Hemmung geltend macht, bleiben sie von einander getrennt. Sie können also nicht durchaus liebend in einander spielen, sondern nur neben und außer einander bestehen; und eben hieraus entspringt die äußerliche Ausbreitung der materiellen Gebilde, ihr todes, gleichgültiges Nebeneinanderseyn im Raume, eben hieraus auch ihre Trennbarkeit und Zerstörbarkeit. Alles irdisch Materielle ist wie den Strahlen der Räumlichkeit, so auch denen der Zeitlichkeit unterworfen. In der himmlischen Welt endlich stehen die Idee einerseits und die Kräfte der Leiblichkeit anderseits im normalen, im Wesen beider selbst begründeten Verhältniß; es macht sich hier, in Kraft des Willens, die erstere in ihrer genuinen Superiorität über letztere geltend, so daß diese jener völlig sich fügen, lediglich nur deren Offenbarung dienen muß. So ist denn die himmlische Leiblichkeit ganz vom Leben des Geistes beherrscht und durchdrungen, die Macht der Idee hat hier alles ihr Widerstrebende bewältigt, ihre Flamme alle Unreinheit verzehrt; von Trübheit und Schwere, von einer Beschränkung im Raum oder in der Zeit, von einem Zerfall oder Untergang kann da nicht mehr die Rede seyn. Doch mangelt auch in dieser überräumlichen Region die Räumlichkeit nicht schlechthin; nur hat man sich dieselbe hier nicht der irdischen irgendwie ähnlich zu denken. Sie ist intelligibler, geistiger Art und fällt zusammen mit dem Begriffe der Wirkungssphäre. Je größer die Wirkungssphäre eines Wesens ist, um so größer ist auch der Raum, den dasselbe einnimmt. Das höhere Wesen faßt die niedern, das höchste Wesen alle zumal in sich; die niedern finden sich von den höheren, alle zumal von dem höchsten Wesen umschlossen. Ebenso begreift auch die Ewigkeit in gewissem Sinne Zeitlichkeit in sich.



Man hat sich nämlich die Ewigkeit doch nicht als starre, unbewegliche Gegenwart zu denken, was sie freilich seyn würde, wenn sie nichts weiter, als Gegenwart wäre, und nicht zugleich auch Vergangenheit und Zukunft in ihr stattfände. Dem ewigen, himmlischen Wesen liegt aber, wie die Finsterniß der Natur, so auch das Licht der Idee fort und fort zu Grunde. Erstere wird immerdar zu letzterer erhoben, und so erscheint denn allerdings jene überall als Vergangenheit, diese als Zukunft, beide aber, zusammen- und in einander geführt, als reine, lautere, doch zugleich auch als lebendige, quellende, immerdar sich erneuernde Gegenwart der Ewigkeit.

Auch von diesen philosophischen Constructionen wird sich nicht läugnen lassen, daß sie eben so sehr dem Geist und Sinn der Bibel entsprechen, als sie sich zugleich durch die höchste Einfachheit auszeichnen. Von welcher unermesslichen Wichtigkeit besonders der von Baader mit so großer Sicherheit und Schärfe erfaßte Begriff der verklärten oder himmlischen Leiblichkeit für die Theologie sey, das kann hier natürlich nicht ausführlich dargelegt werden; einzelne Andeutungen hierüber findet man jedoch in dem Artikel: Verklärung. (Bd. XVII, S. 72 ff. der theol. Real-Encycl.) Wir beschränken uns jetzt nur auf die allgemeine Bemerkung, daß man sich ohne diesen Begriff in den eigentlichen, vollkräftigen Sinn der Bibel nicht zu finden vermöge und ohne denselben die Wissenschaft des Heiles unmöglich zu jener Sicherheit und Geschlossenheit gelangen könne, deren sie zumal in der jetzigen Zeit, den Angriffen ihrer vielfältigen Feinde gegenüber, in so besonderem Maße bedarf.

In dem eigenthümlichen Verhältnisse, in welchem der Wille, die Idee und die Natur zu einander stehen können, findet unser Baader auch die Grundlage zu seiner philosophischen Anthropologie. In der That verbreitet sich von da das willkommenste Licht, wie über die Grundvermögen des Menschen, so auch über die Stellung, welche derselbe im Weltganzen einnimmt und über die verschiedenen Existenzweisen, in denen er sich befinden kann und auch hierin zeigt sich die Baader'sche Lehre in durchgängiger Uebereinstimmung mit der Bibel. Wenn in der Idee zunächst das Erkenntnißvermögen, in der zum Leibe sich gliedernden Natur das Wirkungsvermögen seine Wurzel hat, zwischen diesen beiden aber das Gemüth oder das Willensvermögen steht, so bemerkt nun Baader, daß zum Wesen des Menschen nicht bloß die Geistigkeit, sondern auch die Leiblichkeit gehöre, während die Welt der Geister oder Engel der letztern entbehrt und nur in der, außer ihr befindlichen, ihr gegenüberstehenden Naturwelt ihr Complement findet. Ermangelt hiernach die Engelwelt an sich selbst der eigentlichen Abgeschlossenheit, stellt ebenso die Naturwelt, als der Geistigkeit, der Intelligenz entbehrend, noch weniger eine Totalität dar, so finden wir letztere gerade im Menschen, und haben wir sonach in ihm dasjenige Wesen anzuerkennen, welches jene beiden Welten, Himmel und Erde wesentlich verknüpfen, folglich als die Krone des Universums und hiemit als das Abbild des Schöpfers im eminenten Sinn des Wortes sich darstellen soll. Hierbei läßt aber Baader auch nicht außer Acht, daß der Mensch im Namen Jesu versehen ist, die einzelnen Menschen also nicht als solche, sondern vielmehr als Glieder eines großen Organismus bestehen sollen, dessen Haupt Christus ist, durch den allein Gott mit der Welt und die Welt mit Gott in wesentlicher Verbindung sich befinden kann. Während der Leib des Menschen ursprünglich mit seinem Geiste in vollem Einklang stand, folglich entschieden das Gepräge des Geistes an sich trug, so ist derselbe in Folge der Sünde ein irdisch materieller geworden. Um dieser Materialisirung des Leibes willen zeigt sich nun auch das Leben des Geistes, die Kraft der Erkenntniß und die Kraft des Wirkens vielfacher Hemmung und Beschränkung unterworfen. Diese Schranken fallen, wenn der Leib im Tode dahinsinkt; damit aber, daß der Mensch vom Leibe loskommt, ist ihm noch nicht die eigentliche Freiheit vom Leibe beschieden; diese kann doch nur damit stattfinden, daß der Leib dem Geiste unterworfen, von diesem beherrscht ist, was erst nach der seligen Auferstehung der Fall seyn wird. Den Somnambulismus bezeichnet Baader als eine Anticipation der auf das irdisch materielle Daseyn zunächst folgenden Existenzweise und

klärt die Fernsicht und Fernwirkung der Seele (s. d. Art. Verjüngung, Bd. XVII, S. 154 ff.) aus der in jenem Zustande stattfindenden Ausfoderung der materiellen Bande. Von der gesunden religiösen Ekstase (s. ebend.) sagt er dagegen, daß man sie als eine Anticipation der leibfreien Existenz des Geistes, mithin als eine Anticipation des Lebens nach der Auferstehung anzusehen habe.

Wie Baader die Autonomie des menschlichen Denkens nicht gelten läßt, so verwirft er die Autonomie auch auf dem ethischen Gebiete, und so kann er es denn freilich nicht gut heißen, wenn Fichte die sittliche Intelligenz rein als sich selbst setzend fassen möchte. Ebenso ist er auch mit denjenigen nicht einverstanden, welche in der Anerkennung des Gesetzes doch den Gesetzgeber selbst läugnen. Das Gesetz und dessen Nöthigung läßt sich unmöglich als das höchste Gut des Menschen ansehen; es ist ja, wie der Apostel sagt, das Gesetz nicht dem Gerechten gegeben, sondern nur dem Ungerechten. In der That wird das Gesetz als solches nur demjenigen fühlbar, welcher bereits aus dem Willen der Einheit der Liebe herausgetreten ist, möge auch dieser Austritt aus der Einheit und das Entgegenstreben gegen diese noch nicht bis zur That gediehen seyn. Es kann und soll auch der Mensch nicht dem Gesetz als solchen sich ergeben, sondern vielmehr dem in sich selbst absolut vollendeten Leben, in welchem er die Wurzel seines eigenen Lebens und Daseyns findet. Das sittliche Gebot kann und soll nach Baader nichts anderes in sich begreifen, als was in der Natur und im Verhältniß der Wesen zu einander begründet ist. In der That haben wir unser Leben nicht in uns selber, wir haben es aus Gott und finden es nur in Gott; wollen wir es in uns selbst haben, so versetzt in uns dessen Quell, der fort und fort nur dadurch in uns fließen kann, daß wir sein Wasser deren Ursprung wieder zurückgeben. „Wer da sucht seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren, und wer sie verliert, der wird ihr zum Leben verhelfen.“

Sollen wir aber Gott völlig und ohne Rückhalt uns ergeben, so dürfen wir freilich nicht auch irgend etwas außer oder neben Gott lieben; ebenso ist aber auch die Liebe zu Gott nicht im Gegensatz zur Liebe der Geschöpfe aufzufassen: wir sollen die Geschöpfe in Gott und Gott in seinen Geschöpfen lieben. Hieraus ergibt sich denn die Hoheit der eigentlichen, ethischen Liebe, und daß sie weit etwas Anderes und Besseres ist, als ein bloßer Tausch der Selbstheit zwischen den Liebenden. Wäre sie sonst nichts, so würden diese nur eben die Bande ihres eigenen Sehns vertauschen und bei diesem Tausche freilich nichts gewinnen, sich dadurch nicht zu einer weiteren, freieren Existenzweise erhoben finden. Das wechselseitige Erhobeneyn aus ihnen selbst ist, als eine Ekstase gleichsam, nur durch ihr gemeinschaftliches Eingegangenseyn in ein Drittes, Höheres, in Gott, der die Liebe selbst ist, begreiflich. Während der Egoismus einerseits in Hoffahrt über die von Gott gesetzten Gränzen aufwärts strebt, und anderseits im materiellen Gelüsten unter diesen Gränzen heruntersinkt, so sind dagegen in der Liebe die beiden Gegensätze der Hoheit und Majestät, sowie der Milde und Demuth untrennbar vereinigt. Der Mensch steht in der Mitte zwischen einem Niedrigern, was er sich und zwischen einem Höheren, dem er sich unterwerfen soll. Dieses Höhere ist Gott, jenes Niedrigere aber die Natur, zunächst der Leib mit seinen mannigfaltigen Kräften und Trieben. Öffnet der Mensch sein Herz für Gott und für Gottes Liebe, die sich zu ihm herablassen will, so hebt ihn diese zu sich selbst empor, breitet sich aber zugleich horizontal als Nächstenliebe über unsern Gleichen aus. Dabei steigt sie jedoch auch abwärts bis zur Natur, um diese ebenfalls zu erheben, zu segnen, zu veredeln. Cultus, Humanität und Cultur, sagt Baader tiefstinnig und treffend, haben eine und dieselbe Quelle; sie entstehen und bestehen zusammen.

Der wahre Zweck der politischen Gesellschaft besteht nach Baader in nichts anderem, als, die natürliche Gesellschaft, in welcher die Liebe herrscht, so weit noch Ueberreste von ihr vorhanden seyn mögen, zu sichern und, sofern diese verloren gegangen, sie zu restauriren. Obwohl sich aber die Autorität, ohne welche schlechthin keine Gesellschaft bestehen kann, hier als Macht kund gibt, so kann doch der Staat nimmermehr auf bloßer



Gewalt beruhen, als welche weder ein Recht zu befehlen, noch eine Pflicht zu gehorchen begründet. Auch kann die Basis desselben nicht der angebliche gesellschaftliche Vertrag seyn, indem die Delegation aller einzelnen physischen oder Zwangskräfte, wie sie hier angenommen wird, doch nur ein Aggregat, nicht aber eine wahrhafte Concentration zu geben vermöchte. Es fehlt ja da das einende moralische Princip, und der statt dessen in Anspruch genommene Grundsatz: Liebe dich über alles, Gott aber und den Nächsten um deiner selbst willen, ist durchaus antisocialer Natur. In der That bedarf es, um sich den Ursprung des Staates begreiflich zu machen, keiner geringeren, als einer göttlichen Assistenz. Es zeigt sich dies deutlich genug, sagt Baader, wenn man jenen Abgrund antisocialer und anorgischer wilder Mächte erwägt, welche fast in jeder Menschenbrust dem Bestande und der Ordnung der Societät feindlich und zerstörend entgegenstreben. Gewiß sind es nicht menschliche, sondern göttliche Kräfte, welche täglich und stündlich so zahllos viele verbrecherische antisociale Gedanken nicht zum vollendeten Willensentschluß, und von so vielen wirklich ausgebildeten Gedanken noch ungleich weniger zur Ausführung kommen lassen. Es vermochten die Menschen nicht von selbst sich zur Gesellschaft zu constituiren; nur ihre Gemeinschaft mit Gott konnte und kann diese begründen. Gerade dadurch aber, daß der Regent und die Regierten nicht einem menschlichen, sondern einem göttlichen Gesetze sich unterwerfen, bleiben sie von einander frei und gegen einander sicher. Der Regent repräsentirt wohl die Einheit der Nation, er ist aber nicht das Princip derselben, und so muß man denn nicht bloß vom Regenten, sondern auch von allen Gliedern des Socialorganismus anerkennen, daß sie von Gottes Gnaden da sind. Die Lehre der Absolutisten, daß das Volk aus des Regenten Gnaden bestehe, ist gerade so falsch, als die Behauptung der Jakobiner, daß der Regent aus des Volkes Gnaden bestehe. Es soll sich darum wohl der Regent bei seinen Entschlüssen dem Einfluß der Nation möglichst offen erhalten; fehlerhaft aber wäre es, wenn man die Kammern statt zu beratenden Organen vielmehr zu Beschließern des Gesetzes erheben wollte, welches der Regent nur auszuführen habe, indem er hiedurch aus dem Regenten nur der einzig Regierte im Staat werden würde. Uebrigens bedarf die Societät zu ihrem wahrhaften Fortbestand jedenfalls einer fortwährenden Evolution. Nur dasjenige Volk lebt beständig ganz und besonnen in seiner Gegenwart, welches beständig seine Vergangenheit zusammenhaltend, diese seiner Gegenwart entgegenführt, beide mit einander vereinend, indem doch nur in dieser Vereinigung oder Concretheit das Alte sich verjüngt und das Neue erstarkt.

Mit ganz besonderer Vorliebe ist von Baader die Religionsphilosophie behandelt worden; je reichhaltiger aber eben darum seine dahin einschlägigen Erörterungen sind, um so mehr sehen wir uns im Falle, hier nur die allerbedeutendsten, die eigentlich entscheidenden Momente hervorzuheben. Dahin gehört nun freilich vor allem die Idee Gottes, als des allvollkommenen Geistes; welche Idee, so gewiß sie unmöglich vom Menschen erfunden seyn kann, die Gewähr ihrer Realität schon in sich selbst trägt. Kühn aber darf behauptet werden, daß diese Idee in größerer Fülle und mit gleicher Bestimmtheit von keinem andern Philosophen dargelegt worden sey, als von Baader. Wenn man, und zwar häufig genug die Lehre von Gott als Geist mit der Behauptung von der Identität des Wissens und Sehns erläutern zu können glaubte, die Identität aber des Wollens und Sehns, sowie die des Wirkens und Sehns außer Acht ließ, so konnte sich Baader hiemit nicht zufrieden gestellt finden, da man sich doch Gott nicht bloß als wissend, sondern auch als wollend und wirkend zu denken hat. Gott, der von keinem Andern, Früheren oder Höheren gewußt, gewollt und gewirkt ist, hat keinen Anfang außer sich; wohl aber hat er einen Anfang aus und in sich selbst. So gewiß Gottes Wesen nicht ein todes, starres seyn kann, so gewiß muß es ewiges Seyn und ewiges Werden zugleich, mithin in einem ewig fortgehenden Proceß begriffen seyn, auf was auch der Ausdruck der alten Theologen hindeutet, daß Gott zugleich *actus purissimus* und *substantia perfecta* sey. Dieß gilt nun schon von Gott als erkennendem



Wesen. Gott erzeugt die Erkenntniß seiner selbst ewig in sich selber, — nicht also, daß er sie schlechthin erst zu suchen hätte, doch aber so, daß er sie ewig zu finden hat und sie ewig in Freiheit sich aneignet. Eine Scheidung oder Unterscheidung muß allerdings in Gott angenommen werden, wenn wir ihn in der That als — sich selbst erkennendes Wesen denken sollen; es kann aber diese Scheidung nicht einfach nur jene in Subjekt und Objekt seyn, weil eben das Denken und Erkennen Gottes doch ein freies seyn muß, das Subjekt aber, wenn es ohne weiteres dem Objekt gegenüberstände, in diesem sich versangen oder verlieren würde, von Freiheit also dann gar nicht die Rede seyn könnte. So wird denn also, wie Baader, was wir hier nur eben nicht weiter verfolgen können, eingehend und mit aller Schärfe und Bestimmtheit nachweist, diese Scheidung in Subjekt und Objekt dadurch vermittelt, daß sich der allgemeine göttliche Wille in drei besondere Willen gliedert. Diese göttliche Dreieinigkeit ist aber an sich selbst noch bloß magischer, geistiger Art, effektiv oder eigentlich aktuell wird das göttliche Geistesleben nur durch seinen Eingang in die Natur, und ebenhiemit wird auch die göttliche Dreieinigkeit zur göttlichen Dreipersönlichkeit ausgestaltet. Wie Gott Erkennen ist in sich selber, so ist er auch Liebe, und zwar freie Liebe in sich selber, und so will er denn, wie Richard von St. Viktor (s. den betreff. Art., Real-Encycl. XIII. 19 ff.) nachgewiesen hat, nicht bloß Einpersönlichkeit, sondern Dreipersönlichkeit seyn. Es ist aber auch Gott nicht bloß ein erkennendes und wollendes, sondern auch ein wirkendes Wesen. Schon in sich selber kann er demzufolge nicht bloß Geist seyn, er muß vielmehr auch eine Natur in sich haben; ja er könnte Geist im wahren Sinne des Wortes gar nicht seyn, wenn er des Wesens, der Natur entbehren sollte. „Der vom Wesen abgetrennte Geist, sagt Baader in dieser Hinsicht, wäre gar kein wirklicher Geist, sondern bloß der unmächtige, kraftlose Schatten und Schemen eines Geistes. Nur der schlechte gespenstische Spiritualismus verkennt es, daß der leibfreie Geist alle Sinneskräfte des Leibes in ihrer höchsten Freiheit, Concentration und Einheit besitzt, und will die von der irdischen Materialisation freie und ebenhiemit integrierte Sinnlichkeit und Sinnigkeit dem Geiste absp-rechen.“

So gut das göttliche Erkennen und Wollen in allen seinen Momenten als ein einziges anerkannt werden muß, ebenso ist auch Gottes, auf sein eigenes Wesen sich beziehendes, immanentes Wirken als ein ewiges zu denken; dem Begriffe nach geht aber freilich das Erkennen dem Wollen und diese beiden dem Wirken voraus, indem sonst weder das Wollen noch das Wirken ein freies seyn könnte. Was aber an sich selbst bei Gott in absoluter Conkretheit und Simultaneität stattfindet, das läßt sich doch nur successiv und abstraktiv zur Darstellung bringen. Der Vater, in der Abstraktion vom Sohn und vom heiligen Geist, erscheint als ein Feuerleben, theils im ideellen Prozesse, sofern er hier als denkend im Suchen seiner selbst begriffen ist, theils auch im reellen Prozesse, vermöge dessen er als wirkendes Geistesleben zur eigentlichen Persönlichkeit sich ausgestaltet, und zu diesem Ende die in den Tiefen seines Wesens liegende ewige Natur in ihrer Feuermacht aus sich heraussetzt. Ihr gegenüber läßt er aber zugleich den Sohn aus sich hervorgehen, und indem sich nun dieser, als der Träger der Idee, über der Natur in seiner Herrlichkeit entfaltet, so erfolgt ebenhiemit die Versöhnung des Vaters mit der Natur. Die Versöhnung aber auch der Natur mit der Idee d. h. die wirkliche Ausgestaltung der Natur zum ewigen göttlichen Lichtleibe zu bewerkstelligen, dazu bedarf es noch einer dritten Persönlichkeit, des heiligen Geistes, der vom Vater durch den Sohn ausgeht. Nur indem Gott schon an und in sich selbst Geist und Leib zugleich ist, eine Leiblichkeit also nicht erst in der Welt zu suchen hat, erscheint er in keiner Weise an die Welt gebunden, und ist also die Schöpfung, die Bewahrung und die Vollendung der Welt lediglich nur ein Werk seiner freien Liebe. Während Schelling, auch in seinem neuem Systeme (s. den Art. Schelling, Bd. XIII, S. 521 ff. der theologischen Real-Encyclopädie), die göttlichen Ideen und die göttliche Natur nicht zunächst als die Grundlagen der ewigen Leiblichkeit Gottes, sondern ohne weiteres und geradezu — der geschöpf-

lichen Welt gelten läßt, erkennt Baader vielmehr an, daß in der ewigen Natur, vermöge ihrer Uner schöpflichkeit, nächst dem Elemente der göttlichen Leiblichkeit, auch noch die Möglichkeit eines von Gott verschiedenen Sehns, der Welt nämlich liege, und so unterscheidet er denn auch die Weltidee von der, die Form der Leiblichkeit Gottes selbst in sich schließenden göttlichen Idee.

Zum Behuf der wirklichen Hervorbringung der Welt müssen Vater, Sohn und heiliger Geist in ähnlicher Art convergiren, wie bei Gestaltung der göttlichen Leiblichkeit. Was aber in Gott zu einer unauflöslchen Einheit verbunden erscheint, das sollte in der Welt in eine reiche Vielheit und Mannigfaltigkeit aus einander treten, zuletzt aber doch wieder in eine Einheit zusammengehen. Die Möglichkeit der Sünde liegt einerseits in der Unterschiedenheit der intelligenten Creaturen von Gott, anderseits in der Aehnlichkeit ebender selben mit Gott. Ersterer zufolge kommt nämlich der Creatur eine gewisse Selbstständigkeit zu, letzterer zufolge waltet dagegen in ihr ein Zug zu Gott hin. Will sie sich nun nicht Gott, der ihr aus Liebe das Daseyn geschenkt hat, in Liebe wieder hingeben, sondern lediglich in sich und für sich selbst bestehen, eigenmächtig der in ihr ruhenden Kräfte sich bedienen und darum die in der Schöpfung überwundene Feuermacht der Natur wieder heraustreten lassen, so ist sie ebenhiemit der Sünde und deren Elend verfallen. Eine solche Entzündung erfolgte zunächst in der Engelwelt und aus ihr ergaben sich nicht nur gewaltige kosmische Folgen, sondern es reihte sich ebenhieran auch der Abfall des Menschen von Gott.

Die durch diesen Abfall entstandene Kluft zwischen Gott und der Welt konnte nur durch die Dazwischenkunft der göttlichen Liebe wieder ausgefüllt werden. Gleichwie innerhalb der Gottheit selbst der Sohn der ewige Mittler ist, so ist er es auch, durch welchen allein die Versöhnung Gottes mit der Welt herbeigeführt werden konnte. Wenn nämlich dem Vater, vermöge seiner Heiligkeit, die Sünde der Welt ein Gräuel seyn muß, so stellt sich ihm im Sohn, als dem zukünftigen Erlöser, das Bild der dereinstigen Wiederherstellung der Welt dar und wird ihm also jener Gräuel erträglich. Was aber der Vater hier von Ewigkeit erschauet, das erfüllt sich auch wirklich. Der Sohn geht in der That in die Welt ein, bringt in derselben dem Vater, der sündigen Menschheit zu Gute, das Opfer seines thätigen und seines leidenden Gehorsams dar und macht hiemit die Wiedererhebung der Welt aus den Abgründen der Finsterniß und des Todes zu neuem Licht und neuem Leben möglich; verwirklicht aber wird diese Möglichkeit oder es erfolgt nun, auf den Grund der Erlösung, die Heiligung, in Kraft des heiligen Geistes. Wie im immanenten göttlichen Lebensproceß der Sohn den Vater mit der Natur, der heilige Geist aber die Natur mit der Idee versöhnet, so ist es auch der heilige Geist, durch den die Versöhnung oder Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott vollzogen wird, nachdem schon vorher die Versöhnung des Vaters mit der sündigen Menschheit durch den Sohn bewerkstelligt worden. Wenn durch den heiligen Geist mittelst des Wortes und der Sacramente die Keime eines neuen geistigen und leiblichen Daseyns in den Menschen gelegt werden, so sollen eben diese Keime zu seiner Zeit, in der Auferstehung nämlich, zur vollsten Entfaltung und Ausbreitung gelangen. Nur diese Vollendung nur denjenigen zu Theil werden, welche sich Christo willig ergeben wollen, so folgt, daß diejenigen, welche ihm beharrlich widerstrebten, der Höllequal anheimfallen müssen, die gleichzeitig mit der Erhöhung des übrigen Universums zur himmlischen Herrlichkeit in ihrer ganzen Furchtbarkeit hervortritt. Gnade kann diesen Widerspenstigen nicht widerfahren, sondern nur Recht; der Grad aber oder das Maß der von ihnen zu erduldenen Pein steht im genauen Verhältniß zu jenem der Widerspenstigkeit ihres Willens gegen den göttlichen Willen; vor diesem wird sich aber am Ende der Wille einer jeglichen Creatur beugen müssen.

Möge man über diesen letzten Gedanken Baader's, welcher offenbar die Abläugnung endloser, fort und fort sich erneuernder Höllestrafen in sich schließt, denken, wie man wolle, das wird man nach der hier, freilich nur in ihren allgemeinsten Grundzügen



gehenden Uebersicht seiner Religionsphilosophie nicht in Abrede stellen können, daß dieselbe wirklich auf der Höhe des Christenthums steht und dabei dem denkenden Geiste wahrhaftig Befriedigung gewährt, unstreitig also die größte Aufmerksamkeit, das eingehendste Studium verdient.

**Literatur:** Sämmtliche Werke Baader's sind, mit Unterstützung Seiner Majestät des Königs Maximilian's II. von Bayern, von Prof. Dr. Franz Hoffmann, unter Mitwirkung von Dr. J. Hamburger, Dr. Anton Fütterbeck, Baron Fr. von Osten, Dr. E. A. v. Schaden, Dr. Chr. Schlüter (Leipzig, Verlag des literar. Instituts, 1851—1860), herausgegeben worden. Die ersten 10 Bände enthalten, systematisch geordnet, die schon früher erschienenen Schriften und Aufsätze, der 11—15. Band aber umfaßt den Nachlaß, die Biographie und den Briefwechsel Baader's. Der 16. Supplementband enthält ein von Dr. Anton Fütterbeck bearbeitetes Namen- und Sachregister zu den sämmtlichen Bänden. — Zur Orientirung in Baader's Lehrsystem dienen folgende Schriften von Hoffmann: Vorhalle der spekulativen Lehre Franz Baader's. Aschaffenburg 1836. Die Grundzüge der Societätsphilosophie Franz Baader's. Würzburg 1837. Ueber das Verhältniß Baader's zu Schelling und Hegel. Leipz. 1850. Acht philosophische Abhandlungen über F. Baader und seine Werke. Leipz. 1857. — Von Dr. Anton Fütterbeck eine Schrift: Ueber den philosophischen Standpunkt Franz Baader's. Mainz 1854. — Von Dr. J. Hamburger: Cardinalpunkte der Baader'schen Philosophie. Stuttgart. 1855. Fundamentalbegriffe von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie. Ebendas. 1858. Christenthum und moderne Cultur. Erlangen 1863. — Eine sehr schätzbare Uebersicht der Lehre Baader's findet sich auch in Erdmann's Entwicklung der deutsch. Speculation seit Kant. 2. Bd. Leipz. 1853. S. 583—632.

Dr. Julius Hamburger.

**Bach, Johann Sebastian.** Es kann entfernt nicht unsere Absicht seyn, diesen Mann, den nicht Wenige für den größten unter allen Musikern aller Zeiten erklären, als Künstler an diesem Orte darstellen und würdigen zu wollen; kann man doch überhaupt die Eigenart und Bedeutung eines Musikers demjenigen mit Worten niemals erkennbar machen, der dessen Werke nicht selber gehört hat; so viel aber in neuerer Zeit namentlich seit Mendelssohn und durch die von einer Gesellschaft besorgte Herausgabe sämmtlicher Werke Bach's (sie erscheint in prachtvoller Ausstattung bei Breitkopf und Härtel in Leipzig) zur Verbreitung der genaueren Bekanntheit mit ihm geschehen ist, so ist es doch für die Meisten noch ein seltener Genuß, eine Orgelsuge des Meisters tüchtig spielen oder eine seiner Cantaten, seine Passionsmusiken wacker aufführen zu hören. Und gerade Bach steht der modernen Welt mit seinem wunderbaren, mysteriösen Reize viel ferner, als selbst Händel, dessen Großartigkeit in den Tonmassen und dessen Melodienreiz auch dem heutigen Ohr viel rascher eingeht, als Bach's Tonsprache, den man in gewisser Hinsicht den Jakob Böhm unter den Musikern nennen kann. Ein Platz aber in einer theologischen Encyclopädie gebührt ihm so gut, als dem Römer Palestrina; wir müssen uns eben begnügen, nur diejenigen biographischen Notizen hier anzugeben, die auch dem Theologen von diesem musikalischen Kirchenvater nicht unbekannt bleiben dürfen, und einiges Allgemeinste über seine Bedeutung für die protestantisch-kirchliche Kunst beizufügen.

Johann Sebastian Bach's Vorfahren waren nach der Reformation aus Preßburg am des evangelischen Glaubens willen vertrieben worden und hatten sich als Handwerker in Thüringen angesiedelt; das musikalische Talent war in der Familie erblich; Sebastian's Vater war Hof- und Stadtmusikus in Eisenach. Geboren ist er hier am 21. März 1685, nicht ganz einen Monat später als Händel in Halle geboren worden war (23. Februar). Ein älterer Bruder, Johann Christoph, gab ihm nach des Vaters frühem Tode Musikunterricht; derselbe wollte ihn übrigens aus einer Art von Eifersucht nicht so rasch vorwärts kommen lassen, als der Knabe wünschte und fähig war. Nach des Bruders ebenfalls baldigem Tode trat Bach als Sopransänger in den Chor der



Einrichtung des neuen Bisthums Basel (1828), durch Einführung der Jesuiten in Freiburg (1818) und zuvor schon in Wallis u. s. w. Als nach der Julirevolution in Frankreich eine entgegengesetzte Zeitströmung die Bevölkerung ergriff und die Mehrzahl der Kantone in liberalem Sinne sich umgestaltete, machte sich dieß auch in Hinsicht der Stellung der katholischen Kirche fühlbar. Schon im Oktober 1830 traten Abgeordnete der zum Bisthum Basel gehörenden Kantone Luzern, Zug, Solothurn, Basel, Bern, Aargau und Thurgau in Solothurn, dem Sitze dieses Bisthums, zusammen und stellten eine Reihe von Punkten auf, betreffend die Verhältnisse des Bischofs und die Rechte des Staates in kirchlichen Dingen. Indeß fand diese Verhandlung inmitten der politischen Bewegungen wenig Beachtung. Im Januar des Jahres 1834 traten sodann dieselben Stände, Zug ausgenommen, unter Beitritt St. Gallens zu einer Konferenz in Baden (im Aargau) zusammen. Sie beschloßen einerseits auf Herstellung eines Metropolitanverbandes hinzuwirken und den Papst um Erhebung des Bisthums Basel zum Range eines schweizerischen Erzbisthums zu ersuchen. Andererseits vereinigten sie sich, vierzehn Punkte über die Rechte und Verhältnisse des Staates in Kirchensachen als Anträge an ihre Kantonsbehörden zu bringen. Diese Punkte beziehen sich namentlich auf Abhaltung von Synoden unter Staatsaufsicht, Anwendung des staatlichen Placet für kirchliche Erlasse, Verhalten bei Ehesachen, Beaufsichtigung der Klöster und Priesterhäuser, Wahrung der Collaturrechte und der staatlichen Wahlrechte bei Lehrstellen, endlich auf das Recht, von der gesammten Geistlichkeit gutfindenden Falles den Eid der Treue zu fordern, und auf gemeinsames Wirken für Handhabung der Rechte des Staates in Kirchensachen überhaupt\*). Dagegen erhob sich eine heftige Opposition von Seiten des Klerus, angeführt von dem in Luzern residirenden Nuntius. Die Aufregung theilte sich der Bevölkerung mit. Unter der Leitung der Priester scharten sich überall katholische

\*) Folgendes ist der Wortlaut dieser Artikel:

„Amtliche Bekanntmachung der von Abgeordneten der Stände Luzern, Bern, Solothurn, Basel-Landschaft, Aargau, Thurgau und St. Gallen unter Genehmigungsvorbehalt der betreffenden obersten Kantonsbehörden im Jänner 1834 zu Baden insolge Besprechung über die Errichtung eines Erzbisthums und die Rechte und Verhältnisse des Staates in Kirchensachen beschlossenen Konferenz-Artikel.

#### I. Errichtung eines Metropolitanverbandes.

Von dem Gefühle der Nothwendigkeit durchdrungen, die kirchlichen Interessen des katholischen Volkes im gemeinsamen schweizerischen Vaterlande zu einigen und die verschiedenen Theile der katholischen Bevölkerung zu einem den Forderungen des Staats und dem Bedürfnisse der Kirche entsprechenden Ganzen zu verbinden, haben sich die hienach benannten Stände zur besondern Aufgabe gemacht, die Idee eines Metropolitanverbandes, wie solche schon in den ältesten kanonischen Vorschriften und den kirchlichen Einrichtungen der älteren und neueren Zeit begründet und ausgeführt ist, auch in der Eidgenossenschaft in's Leben zu rufen, und geben umsomehr Hoffnung Raum, es werden diesem ihrem Streben auch die übrigen katholischen und protestantischen Stände sich anschließen, als die Vortheile, welche von einem solchen Unternehmen zu erwarten, die Interessen des Staates und der Kirche in gleichem Maße zu befriedigen geeignet sind, und als namentlich die Kirche, die da eine wahre Gemeinschaft der Gläubigen darstellen soll, in der Bildung eines solchen höheren Verbandes — wie ihn die Errichtung eines erzbischöflichen Stuhls in der Schweiz, oder wenn diese, wider besseres Verhoffen, nicht erzielt werden könnte, die Anschließung an ein auswärtiges Erzbisthum herbeiführen würde — ein wesentliches Mittel zur Erreichung ihrer schönsten Zwecke finden wird.

Von dieser Ansicht ausgehend und von dem Gedanken geleitet, durch Einführung höherer kirchlicher Institutionen das öffentliche Leben in Staat und Kirche zu heben, geben sich die erwähnten Stände folgende Zusicherung und Erklärung:

Die contrahirenden Kantone der Eidgenossenschaft, in Ausübung ihres landesherrlichen Rechtes solche kirchliche Institutionen zu begründen, die den vom Staate anerkannten geistigen Bedürfnissen seiner Glieder entsprechen, verpflichten sich gegenseitig, die bisherigen Immediatbischümer, denen sie angehören, einem Metropolitan zu unterstellen, und werden zu dem Ende Seine päpstliche Heiligkeit ersuchen, das Bisthum Basel (als eine der ältesten Diöcesen, die zugleich am reichsten ausgestattet und die größte der Schweiz ist) zum Rang eines schweizerischen Erzbisthums zu erheben, und diesem die übrigen vorerwähnten Immediatbischümer einzuverleiben.



Encyclica des Papstes Gregor XVI. an den gesammten Klerus Helvetiens vom 17. Mai 1835 verdamnte die Badener Artikel „als falsch, verwegen und irrig, die Rechte des heiligen Stuhles schmälern, die Regierung der Kirche und ihre göttliche Einrichtung umstürzend, das Kirchenamt der weltlichen Macht unterwerfend, aus schon verdamnten Lehren hergeleitet, auf Ketzereien hinielend und schismatisch“. Dieses Kreisschreiben mehrte die Aufregung ungemein, besonders im Aargau, woselbst ein Gesetz vom 6. November 1835 die bepfändeten Priester zur Leistung des Staatsseides verpflichtete.

wirken suchen. Würde der Zweck auf dem bezeichneten Wege nicht erreicht, so behalten sich die contrahirenden Kantone ihre weiteren Verfügungen vor.

7) Sie verbinden sich, eine wesentliche Verminderung der Feiertage oder die Verlegung derselben auf die Sonntage nach dem Grundsatz möglichst Gleichförmigkeit auszuwirken, und werden zu diesem Behufe sich mit dem Bischof in's Einverständnis setzen. Ebenso werden sie sich gemeinsam für Verminderung der Fasttage, mit besonderer Rücksicht auf das Abstinenzgebot an Samstagen — verwenden, jedenfalls ihre hoheitlichen Rechte auch in diesen Disciplinarsachen sich vorbehaltend.

8) Die contrahirenden Kantone verpflichten sich zu Ausübung ihres landesherrlichen Rechts der Oberaufsicht über die Priesterhäuser (Seminarien).

Sie werden in Folge desselben vorsorgen, daß Reglemente über die innere Einrichtung der Seminarien, insoweit sie von kirchlichen Behörden ausgehen, der Einsicht und Genehmigung der Staatsbehörde unterlegt werden, und daß die Aufnahme in die Seminarien nur solchen Individuen gestattet wird, die sich vor einer, durch die Staatsbehörde aufgestellten Prüfungscommission über befriedigende Vollendung ihrer philosophischen und theologischen Studien ausgewiesen haben.

Auch werden sie sich durch Prüfungen der Wahlsähigkeit der Geistlichen vor deren Anstellung als Seelsorger versichern und überhaupt für die weitere Ausbildung derselben durch zweckdienliche Mittel sorgen.

Die Regular-Geistlichen sind in Hinsicht auf den Antritt von Pfründen und auf Ausübung in der Seelsorge ganz den gleichen Vorschriften unterworfen, wie die Säkulargeistlichkeit. Was insbesondere den Kapuzinerorden anbetrifft, so werden die Kantone die angemessenen Massregeln ergreifen, damit auch über die von dessen Gliedern auszuübende Seelsorge die erforderliche Staatsaufsicht walte.

9) Die contrahirenden Kantone anerkennen und garantiren sich das Recht, die Klöster und Stifter zu Beiträgen für Schul-, religiöse und milde Zwecke in Anspruch zu nehmen.

10) Sie werden gemeinsame Anordnungen treffen, daß in Aufhebung der bisherigen Convention die Klöster der Jurisdiction des Bischofs unterstellt werden.

11) Die Kantone werden nicht zugeben, daß Abtretungen von Collaturrechten an kirchliche Behörden oder geistliche Corporationen stattfinden.

12) Sollte von Seite kirchlicher Oberen gegen die von der Staatsbehörde vermöge ihr zustehenden Wahlrechts vorgenommene Besetzung einer Lehrerstelle irgend einer Art Einsprache erfolgen, so ist dieselbe als unstatthaft von dem betreffenden Kanton zurückzuweisen.

14) Die contrahirenden Stände gewährleisten sich gegenseitig das Recht, von ihrer gesammten Geistlichkeit gutfindenden Falls den Eid der Treue zu fordern. Sie werden einem in dem anderen Kantone den Eid verweigernden Geistlichen in dem ihrigen keine Anstellung geben.

14) Endlich verpflichten sich die Kantone zu gegenseitiger Handbietung und vereintem Wirken, wenn die vorerwähnten oder andere hier nicht aufgeführte Rechte des Staats in Kirchensachen gefährdet oder nicht anerkannt würden und zu deren Schutz gemeinsame Massregeln erforderlich seyn sollten.

#### Abgeordnete:

Luzern: Ed. Pfyster, Staatsrath, Präsident der Conferenz.

J. Baptist Sidler, Staatsrath.

Bern: Regierungsrath Bautreß.

Solothurn: Rathsherr Ludwig v. Röll

Rathsherr Amanz Dirholz.

Basel-Landschaft: Präsident Stephan Gutwiler.

Aargau: Regierungsrath Lühelschwalb

Großrath Ed. Dorer.

Thurgau: Regierungspräsident Jos. Anderwerth.

St. Gallen: Landammann Baumgartner.

Präsident des Administrationsraths M. v. Sailer.

Die Conferenz dauerte vom 20. bis zum 27. Januar 1834. — Am 27. Januar kam man über die vorstehenden Artikel überein.



Da der vom Bischof verlangte Vorbehalt der kirchlichen Gesetze nicht gestattet wurde, leisteten nur achtzehn den Eid, einhundert und zwölf dagegen nicht, in den am meisten erregten Bezirken, Muri und Bremgarten, auch nicht Einer. Durch Berichte von drohender Haltung der dortigen Bevölkerung bewogen, bot die Regierung Truppen auf, welche am 26. November die beiden Bezirke ohne Widerstand besetzten, während auch Luzern und Zürich sich zum Zuzug bereit hielten. Da eine Ausgleichung höchst wünschenswerth schien und keine Thatfachen vorlagen, durch die ein wirklicher oder beabsichtigter Aufruhr erwiesen worden wäre, erließ der Große Rath am 27. November eine „authentische Interpretation“ des verlangten Eides in dem Sinne: daß aus demselben die etwas entnommen werden solle, was „der von der Verfassung gewährleisteten katholischen Religion oder den im Staate anerkannten kirchlichen Gesetzen“ zuwiderliefe. Mit Einwilligung des Bischofs wurde hierauf am 30. November von den Priestern der Eid geleistet und somit die Ruhe einstweilen hergestellt, wiewohl Mißtrauen und Erbitterung fortauerten.

In ähnlichen Vorfällen kam es im katholischen Theile des Kantons Bern, obgleich der Große Rath daselbst seinen Entscheid über die Artikel bis in den Februar 1836 hinausshob. Aufgeregt durch die Geistlichen, gerieth die Bevölkerung des Jura, ehemals zu dem bischöflich baselschen Gebiete gehörig, in heftige Bewegung; eine Petition mit achttausend Unterschriften gegen die Artikel ging von dorthier ein; im gleichen Sinne mischten sich die Gesandten Frankreichs und Oesterreichs ein, obgleich man bei Aufstellung der Badener Artikel wesentlich Oesterreich zum Vorbild genommen hatte. Der Regierungsrath von Bern wagte daher nicht, bei dem Großen Rathe die Annahme der Artikel zu beantragen. Als dieser dessen ungeachtet nach zweitägigem Kampfe am 20. Februar die Annahme beschloß, brach der Aufstand los. In Bruntrut und in anderen Gemeinden wurden Freiheitsbäume aufgepflanzt und Begehren der Trennung von Bern laut geäußert unter argen Insulten gegen die Anhänger der Regierung und mancherlei drohenden Kundgebungen. Umsonst sandte die Regierung Commissäre ab. Daher ertheilte der Große Rath am 7. März Vollmacht zu einem Truppenaufgebot; am 11. zog ein starkes Corps in Bruntrut ein, ohne Widerstand zu finden. Mehrere compromise Geistliche entflohen, auch der Hauptanstifter des Aufruhrs, Pfarrer Cuttat zu Bruntrut, nebst dem einen seiner beiden Vikare; der andere wurde verhaftet und beim Bischof in der Folge die Entsetzung dieser drei Priester ausgewirkt, endlich aber (im J. 1838) durch das Obergericht die gegen sie erhobene Klage auf Hochverrath abgelehnt und ihnen bloß die Bezahlung der Gerichtskosten auferlegt. Sonst ward gegen Niemanden gerichtliche Untersuchung eingeleitet. Die übrigen Geistlichen, welche bei Annäherung der Truppen ihre Gemeinden verlassen hatten, wurden aufgefordert, zurückzukehren und, da die Ruhe bald überall hergestellt war, die Truppen zurückgezogen. Jedoch veranlaßte dieser Vorgang ein tiefgehendes Zerwürfniß zwischen der Regierung und dem Großen Rathe, so daß eine Commission des letzteren die Regierung der Halbschuld besuldigte und darauf antrug, ihr Verhalten wegen Unentschlossenheit und Stillstehens auf der Bahn des Fortschritts förmlich zu mißbilligen. Zudem benutzte Frankreich den Anlaß, die Rolle eines Protectors der angeblich unterdrückten oder gefährdeten Katholiken des Kantons Bern zu übernehmen. Auffallend gebieterisch forderte der Gesandte Louis Philipp's, Herzog von Montebello, am 30. Juni 1836 die Zurücknahme des vom Großen Rathe am 20. Februar gefaßten Beschlusses mit der Drohung, wofern dieß nicht in Zeit von zweimal 24 Stunden erfolge, werde der jurassische Theil des Kantons von französischen Truppen besetzt. Dieß schreckte. Man unterhandelte mit ihm, und am 2. Juli gab der Große Rath demgemäß die Erklärung ab, „er habe stets beabsichtigt, den gegenwärtigen, durch Staatsverträge gewährleisteten Zustand der gemischten katholischen Religion treu zu wahren und keine Anordnungen auf anderem Wege als demjenigen der Unterhandlung mit den competenten kirchlichen Behörden zu erheben.“ Der Regierungsrath wurde beauftragt, „diese Unterhandlungen mit der Curie

möglichst schnell zu eröffnen.“ Bern verstand sich dazu, diese Schlußnahme den Gesandten aller auswärtigen Staaten mitzutheilen. Dadurch waren nun die Badener Artikel beseitigt und der Plan einer Vereinigung der katholischen und paritätischen Kantone zu Anwendung gleichförmiger Staatsgrundsätze in Sachen der katholischen Kirche vereitelt. Mißmuth von der einen und vermessene Hoffnungen von der anderen Seite knüpften sich vielfach an diese Vorgänge. Vgl. den Art. „Aargauer Klosterstreit“ (in diesem Suppl.-Band).

Näheres findet sich in: L. Snell, schweizer. Staatsrecht. 1837. — J. Baumgartner, die Schweiz in ihren Kämpfen von 1830 bis 1850. 2 Bde. 1854. — F. Hurter, die Beseindung der katholischen Kirche in der Schweiz seit 1851. 2 Bde. 1842 f. — H. Escher, politische Annalen der Vororte Zürich und Bern. 1834 bis 1836. 2 Bde. 1838 f. — M. Rothing, die Bisthumsverhandlungen der schweiz.-constanz. Diöcesan-Stände von 1803 bis 1862. Schwyz 1863. Carl Pestalozzi.

**Bader**, Johannes, Magister, der erste evangelische „Predikant“ und Reformator der freien Reichsstadt, heutigen deutschen Bundesfestung, Landau in der bayerischen Pfalz, ist einer der Sterne zweiten Ranges, die im 16. Jahrhundert ihr Licht leuchten ließen. Ort und Zeit seiner Geburt sind unbekannt, seine Jugend- und Bildungsgeschichte ist bis jetzt nicht zu ermitteln gewesen. Da er aber der Lehrer und Erzieher des (im Jahre 1502 geborenen, mit Elisabeth, der Tochter des Landgrafen Wilhelm I. von Hessen, am 10. September 1525 vermählten und schon am 3. Dezember 1532 verstorbenen) Herzogs Ludwig II. von Zweibrücken war, muß er wohl bereits im vorletzten oder spätestens im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts geboren seyn. Bereits im Jahre 1518 wirkt er als Pfarrer zu Landau, „wo mir Gott die Gnad gethan“, wie er selbst 1526 seinem ehemaligen fürstlichen Zögling schreibt, „und mich also gesinnet, daß ich das befohlene Pfarramt in allen Wegen gern wollt nach der Wahrheit des göttlichen Wortes ausrichten.“ — Ich möchte „nicht das römisch Reich ja die ganze Welt verdienen dadurch, daß ich noch einmal ein Meß“ hielt in der Meinung, Weis und Form, wie ich noch vor fünf Jahren (also im Jahre 1521) etwan umb eynes schnöden Bagens willen gethan habe“.

Im Jahre 1521 waren Abgeordnete der Reichsstadt Landau zu Worms, um deren reichsstädtische Freiheiten und Rechte durch Kaiser Karl V. bestätigen zu lassen, und brachten wohl mündlichen Bericht zurück über das mannhafte Auftreten des evangelischen Glaubenshelden Dr. Martin Luther auf jenem denkwürdigen Reichstage. Die Kunde hievon mag bei Johann Bader, der ohnehin „nach der Wahrheit des göttlichen Wortes sein befohlen Amt auszurichten“ bestrebt war, den Ausschlag gegeben haben, dieser sich gänzlich und ausschließlich zu weihen. Jedenfalls steht von nun an sein Entschluß fest, in welchem er nur bestärkt werden konnte durch die beiden zu Landau abgehaltenen Versammlungen, auf welchen die Gesamt-Ritterschaft des Wasgau (die nachweislich die evangelische Lehre damals schon begünstigte und schützte) im Jahre 1521, und dann eingeladen durch den eifrigen reformationsfreundlich gesinnten Franz von Sickingen, die Ritterschaft von Franken, Schwaben, vom Rheine und aus dem Wasgau den berühmten Landauer Bund (die „Landauer Eynung“) 1522 stiftete. Im Jahre 1524 wird Johann Bader wegen seiner Predigten vor das geistliche Gericht des Bischofs zu Speyer geladen. Nachdem er, — „gegen Jedermann zur Rechenschaft über seinen Glauben bereit“, — zur Verantwortung rechtzeitig erschienen war, „wurde ihm das Geleit an gesagt“, und da er „sich zuletzt mit viel Guts gedacht, noch habe versehen dürfe (denn es kam ein Argwohn zum anderen), so gebrauchte er sich St. Pauli Wortel (Vortheil = List) zu Damasco, 2. Cor. 11. 32. und 33. und Apgesch. 9, 23 — 25“, und wurde „Dank allen frommen Christen, die ihm geholfen“, gerettet. —

Hochgeachtet und geliebt von seiner Gemeinde, geschützt und geschirmt durch den Rath und die Bürgerschaft Landau's, trotz der Verurtheilung von Seiten des Reichstags von Nürnberg, trotz fortdauernder Ungnade des Bischofs und des Kaisers, wirkte er vo





Ambros. Blaurer's Leben und Schriften. Von Dr. Th. Pressel 1861, S. 429. Ueberhaupt zieht sich durch sein ganzes Denken, Lehren, Leben und Wirken bei aller Mild- und Friedensliebe und Versöhnlichkeit seiner Gesinnung eine ernste, heilige Scheu vor jeder Entstellung der Lehre und jeder Entwürdigung der Feier des heiligen Abendmahles um dessen Wesen und Bedeutung, um dessen dogmatische Auffassung und Wirkung sich die begabtesten Geister der Zeit einander oft so bitter bekämpften. „Es klingt und singt mir allertwegen in den Ohren das groß strenge Urtheil Pauli 1 Kor. 11,29: Welcher unwürdig von diesem Brod isset oder den Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn.“ — Da die Abstellung sittlicher Mißstände und die Erneuerung und Heiligung des christlichen Lebens nicht gleichen Schritt hielt mit der Reinigung der Kirche von Mißbräuchen und der Erneuerung der christlichen Lehre, vielmehr in allen Schichten des Volkes noch viel Ueppigkeit, Rohheit und Verwilderung immer wieder zu Tage trat, so steigerte sich jener heilige Sittenernst des gewissenhaften Lehrers und Predigers bis zu dem Rigorismus, daß er trotz aller Bitten Jahre lang eine Abendmahlsfeier zu halten sich nicht entschließen konnte, weil nur da, „wo eine heilige christliche Gemeinde ist, auch das heilige Abendmahl von allen gegenwärtigen frommen Christen, so sich selbst probiren (prüfen) können, recht und christlich gehalten werden möge.“

Auf Einladung des Nikolaus Thomä, Pfarrers zu Bergzabern, hielten daselbst unter Vorsitz des „frommen würdigen“ Bader's die evangelischen Prediger der herzoglich zweibrückischen Oberämter Cleburg (im heutigen Unter-Elsaß) und Neustadt (bei Landau in der Pfalz), unter ihnen namentlich die Pfarrer Simon von Albersweiler, Bernard von Frankweiler, Portius von Annweiler, den 29. Julius 1538 einen amtsbrüderlichen Convent und beschloßen, jährlich zweimal sich zu einem solchen zusammenzufinden. Auch Bucer von Straßburg versprach, künftig demselben beizuwohnen, wurde jedoch damals durch seine Reise nach Hessen und Wittenberg daran verhindert. — Bei dieser Gelegenheit wird der Pfarrer von Landau nicht nur von seinen vorder-pfälzischen zweibrückischen Amtsbrüdern mit besonderer Achtung behandelt, sondern auch von dem herzoglichen Landschreiber (Logographus), der ihn wohl vom zweibrücker Hofe her noch kannte, mit zukommender Auszeichnung aufgenommen und „zu Tisch geladen“. Vgl. Centuria epist. theol. ad Schwebelium p. 317—324.

Später kam Bader in nähere freundliche Beziehung mit Schwendfeld, der ihn in Landau heimgesucht hatte. Bereits aber hatte des letzteren Werk: „Große Confession“, das der ruhelose zudringliche Mann allen damals berühmten Theologen Deutschlands und der Schweiz zugesendet hatte, ohne indessen von irgend Einem eine Antwort zu erhalten, großen Anstoß erregt, und es drohte die noch unausgeglichene Differenz der lutherischen und schweizerischen Lehre auf's Neue bloßzulegen, während alle Hoffnung gegeben war, die beiden Standpunkte auszuöhnen. Auf Andringen des Martin Frecht von Ulm wurde über dieses Buch und Bekenntniß Schwendfeld's noch in demselben Jahre von dem in Schmalkalden versammelten Convent der Theologen — ein Verwerfungs-urtheil ausgesprochen (vergl. den Art. „Schwendfeld“ Bd. XIV. S. 133 der R. Enc.). Die näheren zweibrückischen und Straßburger Freunde Bader's wurden fast irre an ihm und sprechen mit Schmerz sich aus über sein vertrautes Verhältniß zu Schwendfeld, von dem sich Lutheraner und Reformirte, Deutschland und die Schweiz abgewendet hätten.

Diese auch von seinem treuesten Freunde Bucer nicht ganz unterdrückte Mißstimmung der bisherigen Gesinnungs- und Kampfgenossen (auch der spätere elsässische Geschichtsschreiber Schöppflin sagt noch von Bader: „Schwenckfeldium redolet“), Streitigkeiten, in die ihn der hadersüchtige und deshalb aus mehreren Orten, sowie aus Landau ausgewiesene Dr. Alex. Seitz, der Sendling des Bischofs von Speyer, zu verwickeln suchte, Leibeschwäche und Krankheit, die ihn nach einem bewegten mühevollen Leben des Kampfes befiel und um derenwillen ihm der Rath einen Kaplan Liebmann

zum Gehülfen beigab, — trübten mannichfach die letzten Jahre seiner Wirksamkeit, die mit seinem Tode im August (10—15.) des Jahres 1545 endete.

Mit Ausnahme einiger Stiftherren und weniger Mönche des Augustiner-Klosters war der Rath und die ganze Gemeinde Landau nach einer „vierundzwanzigjährigen“ Amtsthätigkeit ihres geliebten Lehrers dem Evangelium zugethan; auf den drei zu Landau gehörigen Dörfern Dammheim, Rußdorf und Queichheim war die Reformation wenigstens angebahnt, aber erst später bewerkstelligt.

Seiner Lehre und Gesinnung nach wirkte Bader, bis an sein Ende eng verbunden mit seinem Freunde Bucer, für die Versöhnung der streitenden Parteien und war, wie fast alle Theologen seiner Zeit in Oberdeutschland, ein Mann der „Concordia“, der Union.

Als nach ihm eine lutherische Reaktion eintrat und die Geistlichen zu Landau, Leonhart Brunner (L. Fontanus) und namentlich M. Adam Dromann (Docander), durch ungemessenen Eifer gegen jede Abweichung von der reinen Lehre, durch strengste Handhabung der Büchercensur, Verweisungen von „Wiedertäufern“ und „Schwendfeldianern“ und der Stadt Beschwerden der Bürgerschaft beim Rathe veranlaßten, blickte man um so dankbarer auf den milden Ernst zurück, mit welchem der erste Prediger gewirkt und gehandelt, und klagte im Jahre 1558: „Baderus selig habe sich anders als die jetzigen Predikanten gehalten und niemandts vor die Obrigkeit verklagt, sonder in seiner Behauptung gestrafft.“ —

Quellen: Außer den im Contexte angeführten Werken: 1) Geistl. Fiscalis zu Speyer Artikel und Clag-Stücke wider J. Bader, 1524. — 2) J. Bader's Antwort, 1524. — 3) Bannbrief über Bader, 1524. — 4) J. Bader's Appellation, 1524. Drei Briefe C. Schwendfeld's aus den Jahren 1531, 1544 und 1545. — 5) Briefe Bucer's und anderer Zeitgenossen an und über Bader, Manuskr. Die Werke Bader's sind selten, zum Theil wohl Unica. — 6) Rathsprotokolle der Reichsstadt Landau. — 7) F. W. Röhrich's Reformationsgeschichte des Elsass. — 8) Lehmann's urkundliche Geschichte der Stadt Landau. — F. Gelbert, Pfarrer zu Landau.

**Bardhausen** und der Streit über die allgemeine Gnade. — Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ist das Kriterium der reformirten Theologie, aber zugleich diejenige Lehre, welche dieses Glaubenssystem in fortdauernder Schwankung erhalten hat. Alle reformirten Länder, besonders Frankreich, England, Holland, geben Beweise davon, und die reformirten Confessionschriften unterscheiden sich beinahe ausschließlich dadurch, daß sie dieses Dogma entweder in orthodoxer Folgerichtigkeit oder in Willkür und mit Uebergang der schärfsten Incidenzpunkte vortragen. Die Stellung der deutsch-reformirten Kirche war durch deren Verbindung mit dem Philippismus bedingt; ihr Standpunkt ist im Heidelberger Katechismus und der Confession Joh. Sigismund's auf ungleiche Weise dargelegt, und zwar durch Erklärungen, über deren Sinn man streiten kann, die aber jedenfalls nicht den exklusiven Calvinismus wiedergeben sollen. Die Confessio Sigismundi vom Jahre 1614, welche uns hier am meisten angeht, stellt den göttlichen Rathschluß als einen ewigen und gegensätzlichen hin, indem sie sagt, daß Gott die Einen, die an Christus beständig glauben, aus Barmherzigkeit erwählt und zum Ausharren bestärkt, die Anderen aber, welche nicht glauben, der Ewigkeit übersehen habe. Doch fügt sie beschränkend Zweierlei hinzu: man solle nicht zweifeln, daß Gott eigentlich Alle selig haben wolle, da ja der Grund der Verdammung Einiger lediglich bei dem Satan und in den Gottlosen gesucht werden müsse, aber man solle auch ebensowenig die Erwählung selber von dem vorhergesehenen Glauben abhängig denken, weil dies pelagianisch sei. Daß die Verdammung der Nichterwählten aus ihrem vorhergesehenen Unglauben erklärt werden dürfe, wird nicht geläugnet. Die Confession bringt also das Problem nicht vollständig zur Entscheidung, sie verbindet mit dem Partikularismus einer von Ewigkeit getroffenen doppelten Entscheidung zugleich ein Moment des Universalismus und gibt somit die Möglichkeit



einer gemilderten Auffassung frei. Es hatte keine Schwierigkeit, in der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O., welche damals aus Männern der Melancthonischen Richtung bestand, jener Confession Eingang zu verschaffen, und die reformirten Theologen Brandenburgs sahen sich fortan nicht an den strengen Ausdruck der calvinischen Theorie gebunden. Hundert Jahre später aber wurde unter ihnen über den wahren Sinn und die richtige Fassung der reformirten Erwählungslehre und den in ihr vorwaltenden Universalismus oder Partikularismus der göttlichen Gnade ein merkwürdiger Streit geführt. Unter der Regierung König Friedrich's I. war die Zahl der Partikularisten angewachsen, während die Freiergestimmten die Auktorität der märkischen Confession und der älteren Landestheologie auf ihrer Seite zu haben behaupteten. Die Veranlassung dazu gab Paul Boldmann, ein entschiedener Anhänger des Universalismus. Er war Rektor des Joachimsthal'schen Gymnasiums, Custos der königl. Bibliothek und Mitglied der Societät der Wissenschaften zu Berlin. In seinen *Thes. theologicæ syntagmatis Lud. Crocii theol. Bremensis ordinem doctrinamque referentes ac reformatarum ecclesiarum inprimis Marchicæ confessionibus congruentes Coloniae Brandenburg. 1712*, entwickelte er den reformirten Lehrbegriff nach dem Princip der allgemeinen Gnade. Wie der Titel besagt, schloß er sich dabei nach Tendenz und Methode an Ludovici Crocii *Syntagma theologicum*, Brem. 1636, an. Diese Thesen enthalten eine vollständige Dogmatik und gewinnen schon durch die streng durchgeführte analytische Ordnung ein Interesse. Daher die Eintheilung: *De theologiæ principiis*, *De fine hominis summo*, *De Deo hominis beandi principio*, *De hominis statibus*, *de humanæ salutis principiis*, *De mediis humanæ salutis*, in welchem letzten Abschnitt von Gesetz und Evangelium, von den Sacramenten, dem Glauben, den guten Werken und dem Gebet gehandelt wird. Schon in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wo im völligen Gegensatz zu Boetius u. A. bei der Unwissenheit die sogenannte *scientia conditionata* oder *media* eingeschaltet ist, tritt die Tendenz des Ganzen hervor, welcher der Verfasser dann consequent treu bleibt. An die Trinität schließt sich der Abschnitt von den Dekreten in correkter Folge. Das Dekret ist nach Boldmann zwar unveränderlich und infallibel, aber es hat die Wahlfreiheit des Menschen zur Voraussetzung, es wirkt nicht nöthigend, da es auf dem Vorauswissen des Erfolges beruht. Dasselbe gilt von der Prädestination, welche nicht den der Schöpfung und des Falles fähigen, sondern den schon geschaffenen und gefallen Menschen zum Gegenstand hat. Daher kann sich der Inhalt der Vorherbestimmung nur in der Ordnung entwickeln, daß dieselbe an den vorausgesehenen Mißbrauch der menschlichen Freiheit anknüpft; auf das Faktum der Sünde gründet sich der göttliche Beschluß, den Mittler zu senden, Einige zu erwählen, denen die volle Gewißheit und Ausdauer des Glaubens durch den Zufluß der Gnade verliehen werden soll, Andere als Ungläubige zu verwerfen. *Hunc ordinem eventus probat, scriptura sacra confirmat, atque ejusmodi est, ut electionem divinæ gratiæ acceptam referat, reprobationem hominum in fidelitati et contumaciæ tribuat* (Thes. p. 104). Der Schlüssel zum Verständnis liegt also gerade darin, was die Prädestination in ihrer absoluten Bestimmungsform aufhebt, in der Gestattung der Sünde (*permissio peccati*, p. 141). Nach solchen Prämissen hat es keine Schwierigkeit mehr, die Allgemeinheit des göttlichen Erlösungswillens zu retten. Nun darf gesagt werden, daß die Berufung allgemein sey und nur insofern etwas Partikulares an sich trage, als Gott in der Ausführung derselben nicht behindert bleibt und sich vorbehält, die Sorglosigkeit und den Frevelmuth der Menschen durch Entziehung des göttlichen Wortes zu strafen. Es gibt wohl eine ewige und freie Erwählung, die sich keineswegs auf das Verdienst ihrer Empfänger stützt, aber sie ist nicht schlechtthin absolut, sondern geordnet und dem Verdienst Christi sowie den Gnadenmitteln angepaßt; die Verwerfung aber ist der Akt, nach welchem Gott zur Beweise seiner Gerechtigkeit beschloß, die Verächter des Heils um dieser ihrer Verachtung willen (*propter hunc contemptum*) aller Gnade zu berauben und als Gefäß



des Jorns zu verurtheilen. So sucht Voldmann unter möglichster Beibehaltung der systematischen Formeln die *gratia universalis* dergestalt festzuhalten, daß sie der Idee nach gültig bleibt und nur auf empirischem Wege in die Schranken eines entgegengesetzten Erfolges hineingezogen wird. Die Erwählten, sagt er, empfangen eine gewissermaßen überflüssige Gnade (*abundans*), die Verworfenen aber eine zulängliche (*sufficiens*), welche, wenn sie nur gewollt und nicht leichtsinnig widerstanden hätten, ihnen das Heil hätte zuwenden können. — In der Debatation schickt der Verfasser eine historische Vertheidigung seiner Ansicht voran. Denn diese habe nicht allein die Auktorität des Ludwig Crocius von Bremen, sondern auch vieler anderen und älteren reformirten Theologen für sich; sie sey die ächt kirchliche, die in Deutschland von der Mehrheit vertreten, die in Brandenburg durch die *Confessio Sigismundi* legitimirte, welche sogar auf der Dortrechter Synode ihren Ausdruck gefunden habe. Und er selbst, Voldmann, sey schon darum verpflichtet, sich der universalistischen Auffassung anzuschließen, da er den kirchlichen Erlassen des großen Kurfürsten und des Königs Friedrich's I. von Amtswegen Folge zu leisten habe.

Aber gerade diese historisch-kirchliche Rechtfertigung reizte zum Widerspruch und wurde als Entstellung des reformirten Lehrsystems und seines ursprünglichen Charakters angesehen. Der Hauptgegner war Conrad Heinrich Bardhausen, damals Lehrer an demselben Joachimsthal'schen Gymnasium, später Rektor des Friedrich-Werder'schen Gymnasiums. Dieser ließ 1714 unter dem Namen *Pacificus Verinus* ein ziemlich scharfes Bericht über Voldmann und seine Thesen ergehen. Seine Schrift führt den Titel: *Amica collatio doctrinae de gratia, quam vera reformatata constituitur ecclesia, cum doctrina quam Voldmannus — sub specioso titulo thesium theologicarum Marchicae confessioni inprimis congruentium a. 1712 publici juris fecit, authore Pacifico Verino. Fürthensiae apud Valentini Hoffmannii.* Die vom Verfasser hervorgehobenen Streit- und Vergleichungspunkte sind: die Behauptung einer universellen *Genugthuung Christi* (*satisfactio universalis*), die *scientia media*, die Ordnung der Lehre, nach welcher der Rathschluß von der Sendung des Erlösers und der Berufung dem anderen Beschlusse der Verwerfung und Erwählung vorangestellt wird, die Annahme einer allgemeinen Berufung und die andere Annahme einer überfließenden reichlichen Gnade für die Erwählten und einer hinlänglichen für die Nicht-erwählten, als ob auch die Verworfenen so viel Antheil an der Gnade empfangen hätten, als nöthig war, um ihnen bei vorhandenem guten Willen eine Möglichkeit des Heils zu eröffnen. In diesen Stücken hat Voldmann die Bedeutung der Lehre alterirt und in ein falsches Licht gestellt. Ebenso unhaltbar und unzuverlässig sind die vorgelegten historischen Behauptungen, und diese werden von Bardhausen mit Sachkenntnis durchgegangen und Punkt für Punkt beantwortet. Er weist nach, daß die von Voldmann angezogenen Gewährsmänner den Universalismus entweder gar nicht oder nicht in dieser bestimmten Consequenz noch mit Anwendung so fremdartiger Kategorien wie die *scientia media* gelehrt haben, oder daß sie endlich nicht als Zeugen der ursprünglichen Lehranlage zu betrachten sind. Voldmann darf sich nicht auf die *Confessio Sigismundi's*, noch auf die Religionsgespräche zu Leipzig und Thorn berufen, denn keine ausdrücklichen Sätze haben sie nicht genehmigt; nirgends wird in ihnen ein *universales* Wissen oder eine Unterscheidung des vorhergehenden und nachfolgenden Willens anerkannt noch gesagt, daß Gott allen Menschen eine *gratia sufficiens sed non efficax* mitgetheilt habe. Die Absicht des Leipziger Gesprächs geht nur dahin, mit der Anerkennung der Augsburgerischen Confession einen allgemeineren unionistischen Lehrausdruck zu verbinden, an den sich Partikularisten, Universalisten und Lutheraner anschließen können. Er darf sich ebenso wenig auf spätere Franzosen wie Dalläus, Amynaut, Blondel berufen, noch auf Engländer wie Burnet, denn diese waren eben die *Heterodoxen*, die *desertoires fidei reformatae*. Die altenglischen Theologen vertheilen sich unter beide Richtungen. Die *Confessio Helvetica* und *Anglica* geben ebenfalls keine

Entscheidung, sie bezeichnen Christus allerdings als Erlöser der Welt, sagen aber nicht, daß er für Alle in hinlänglicher, für die Erwählten in wirksamer Weise gestorben sey. Zu Dortrecht ist zwar nicht die infralapsarische Ansicht, wohl aber die des Universalismus verdammt worden, und es ist kein Argument, daß die brandenburgischen Theologen Pelargus und Bergius, wenn sie nach Dortrecht gegangen wären, für den letzteren gestimmt haben würden, wie die englischen und bremischen. Die Dortrechter Artikel lauten in der fraglichen Beziehung den Thesen Boldmann's entgegengesetzt (vgl. *Amica coll.* p. 28. 29). Von den Schweizern dürfen Bullinger und Rudolph Walter nicht hierher gezogen werden, denn sie haben den Partikularisten Zanchi für rechtgläubig erklärt. Noch weniger läßt sich Calvin in jenem Sinne deuten, er ist gerade ein entschiedener Gegner des Universalismus und begünstigt denselben nur scheinbar, wenn er auch das Allgemeine in der berufenden Gnade, d. h. deren allseitige Richtung und Beziehung auf alle Menschenklassen hervorhebt. Auch in Bezug auf die hessische und pfälzische Kirche läßt sich Bardhausen die Folgerungen seines Gegners nicht gefallen. Gleich nach Friedrich's III. Uebertritt ist in der Pfalz die Gnadenlehre in beschränkender Form vorgetragen worden, und mochten dann auch Ursinus und Pareus abweichen: so geschah es doch nicht in der hier vorgeschlagenen Ausdehnung und Formulierung. Eher kann sich Boldmann auf einige hessische, holländische, Danziger und Bremer Theologen beziehen, aber auch diese dürfen für die ältere Lehrbestimmung nicht als Zeugen dienen. Kurz Boldmann steht für seinen Universalismus und dessen dogmatische Durchführung mit einer späteren und zerstreuten Anzahl von deutschen und fremdländischen Theologen allein, und es streitet ganz gegen die Wahrheit, wenn er seine Rechtfertigung mit den Worten schließt: *nostram sententiam ecclesiae reformatae fuisse communem, non propriam quorundam doctorum.*

Dies der Hauptinhalt beider Schriften. Stellen wir uns über die Streitenden so ist Bardhausen in einigen Punkten zu weit gegangen, denn er rechnet es Boldmann als Fehler an, daß er dem genugthuenden Verdienst Christi einen unbeschränkt allgemeinen Werth beilegt, während doch alle reformirten Lehrer in Beziehung auf die innere Kraft und Hinlänglichkeit eine *satisfactio universalis* anerkennen und erst in Hinsicht der Wirkung und Bestimmung eine Beschränkung eintreten lassen. Auch die besondere Richtung und Neigung der märkisch-reformirten Kirche wird nicht genug berücksichtigt. Im Ganzen aber zeigt Bardhausen das richtige Verständniß des confessionellen Lehrbegriffs und seiner Entwicklung. Boldmann durfte auch für seine universalistische Auffassung ein Recht der Existenz beanspruchen; die brandenburgischen Theologen waren freier gestellt, da die *Confessio Sigismundi* dem Universalismus einen offenbaren Anknüpfungspunkt darbot. Auch hatte der große Kurfürst Friedrich Wilhelm in den Edikten von 1662 und 1664 verordnet, man solle den Gemeinden Nichts als Kirchenlehre vortragen, was nicht in jenen drei Bekenntnissen (*Conf. Sigism. Coll. quium Lips. Deel. Thorun.*) ausdrücklich enthalten sey. Niemand solle sich in tröstlichen Aussprüchen gefallen und lehren, daß Gott den größten Theil der Menschen ohne all Ansehen der Sünde, der Unbußfertigkeit und des Unglaubens zur ewigen Höllenpein bestimmt, Etliche aber aus bloßem Wohlgefallen ohne Ansehung des Glaubens erwählt habe; oder daß Christus keineswegs für alle Menschen gestorben sey und daß Gott nicht Alle, welche durch's Evangelium berufen werden, ernstlich und treulich, sondern Eini nur zum Schein berufen, damit ihre Verdammniß desto größer werde. Damit hatte also vor Uebertreibungen nach der Seite des Partikularismus warnen wollen. Alle von der freieren Behandlung, welche den brandenburgischen Theologen anempfohlen oder doch freigegeben war, durfte nicht auf die Tendenz und Anlage des reformirten Dogma's im Ganzen zurückgeschlossen werden. Boldmann hat daher durchaus Unrecht, wenn er seine eigenthümliche und abweichende Einkleidung der universalistischen Ansicht für die wahre reformirt kirchliche überhaupt ausgibt und behauptet, daß der Universalismus die ursprüngliche und gewöhnliche, erst von Späteren verdrängte Lehr-



dieser Confession gewesen seyn. In dieser Beziehung muß es bei den Entgegnungen Bardhausen's sein Bemerkenden haben. Wie diese Verhandlung mit ähnlichen an anderen Orten geführten Streitigkeiten sowie mit den neueren Untersuchungen über die Eigenthümlichkeit der deutsch-reformirten Theologie zusammenhängt, wird dem kundigen Leser leicht erinnerlich seyn.

Uebrigens fanden beide Ansichten noch anderweitige Vertretung. Für die Lehre von der allgemeinen Gnade erklärte sich Holzfuß, Professor zu Frankfurt, und Jablonski, Hesprediger in Berlin, welchen Beiden abermals Bardhausen antwortete in der pseudonymen Schrift: *Mauritii Neodorpü Calvinus orthodoxus*, d. i. ein kurzes Gespräch zwischen Hans Knorren und Benedikt Fabrecht, worin bescheiden untersucht wird, ob und wie weit die Lehre der Universalisten mit der Lehre der ersten reformirten Lehrer, welche in Berlin vor hundert Jahren gelehrt, übereinkomme. Gedruckt 1713, als die lutherischen reformirten Kirchen ihr erstes Jubiläum begingen. Im folgenden Jahre schrieb im Interesse der Universalisten Jeremias Sterky, Prediger an der Parochialkirche zu Berlin: *Kurzer Entwurf der Lehre von der Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse* — mit Consens der theologischen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. 1714. Der Particularismus dagegen wurde mit großer Schroffheit vertheidigt von Philipp Naudé, Professor der Mathematik zu Berlin, in: *Theologische und christliche Gedanken über den kurzen Entwurf der Lehre u. entgegengesetzt dem unter Approbation der Frankf. theol. Facultät in dieser Materie neulich herausgekommenen Tractat*, 1714. Eine andere Gegenschrift gleicher Tendenz: *Abgenöthigte Ehr- und Lehr-Rettung der reformirten Kirchen und der vornehmsten Lehrer derselben*, d. i. anderer Theil der theol. Gedanken von einem Liebhaber der Wahrheit, 1714 — soll wieder Bardhausen zum Verfaßter haben. Nach einer Aeußerung Naudé's soll jedoch die theologische Fakultät über diese Frage selbst nicht mit sich einig gewesen seyn. Weiter wurde die literarische Feindschaft nicht fortgesetzt, und ein königliches Edikt Friedrich Wilhelm's I. vom J. 1719 legte beiden Theilen Stillschweigen auf.

Vgl. Walch's Einleitung in die Rel.-Str. außerhalb der Luth. Kirche. Bd. III. S. 746. — Unschuldige Nachrichten vom Jahre 1713. — Mosheim's Kirchengesch. letzter Band von Schlegel, S. 689. — Hering's historische Nachricht von dem ersten Anfang der evangel.-reform. Kirche in Brandenburg, S. 129. — Küsteri Bibliotheca Brandenburgica. Lib. III. cap. 22. p. 289. Dr. Gaf.

**Bari, Synode.** Die Abhaltung der Synode zu Bari fällt in die Zeit der Inkulturstreitigkeiten. Bekannt ist die Synode außerdem noch durch die Theilnahme Anselm's von Canterbury. Dieser hielt sich bekanntlich während seines ersten Exils vorzugsweise in Unter-Italien und in der Nähe Urban's II. auf, und folgte der Einladung des Papstes auch nach Bari, der an der östlichen Küste Italiens, in Apulien, gelegenen Stadt, wohin Urban II. zum Oktober des Jahres 1098 eine Synode der Unteritalischen Bischöfe berufen hatte. Eröffnet wurde diese am 3. Oktober in Gegenwart von 185 Bischöfen und nach einer Woche geschlossen. Durch die Lage der Stadt in der Nähe der griechischen Besitzungen, wie durch die Theilnahme Anselm's waren die Verhandlungen bedingt. Den ersten Gegenstand derselben bildete das vor Allem zwischen der griechischen und römischen Kirche streitige Dogma über den Ausgang des heiligen Geistes; zuerst trat der Papst selbst den anwesenden griechischen Bischöfen entgegen, aber nur, um alsbald dem Anselm, der bis dahin ungekannt und bescheiden unter den anwesenden Theilnehmern gesessen hatte, das Wort zur Vertheidigung des *filioque* zu geben; später hat Anselm diesen Gegenstand ausführlich in der Schrift „*de processione spiritus Sancti*“ behandelt. Den zweiten Gegenstand bildeten die kirchlichen Verhältnisse Englands, der Conflict Anselm's mit Wilhelm dem Zweiten, dem Rothen. Noch heute sieht man in England der Gegensatz zwischen der Kirche und dem Königthum nicht so entwickelt und zugespitzt, wie alsbald unter dem Nachfolger Wilhelm's, Heinrich dem Ersten, wo es sich nicht mehr vorwiegend um Persönliches, sondern um die Prin-



cipien des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche handelte, und Anselm, als er den Vasalleneid und das Zugeständniß der Investitur an den König verweigerte, in seine zweite Verbannung ging. Daher konnte Anselm auf der Synode zu Bari sich dafür verwenden, daß das Anathema noch nicht, wie die Mehrzahl der Bischöfe gewollt hatte, über den König Wilhelm gesprochen wurde. Nur gegen die „Fest der Laieninvestitur“ wurde, wie aus einem Briefe Paschalis' II. an Anselm hervorgeht, die Excommunicatio ausgesprochen, also nur wiederholt, was schon auf den vorangegangenen Synoden dieses Zeitraums festgesetzt war.

Acten der Synode zu Bari sind nicht vorhanden, ihre Quellen daher nur die kurze Erzählung Cadmer's, als Begleiter Anselm's während seines Exil's, in dessen Biographie (vita Anselmi), und die etwas ausführlicheren Angaben in desselben Cadmer's „historia Variorum“. Die Darstellung Hassé's in seinem Leben Anselm's v. C. (I, 345 f.) ist im Wesentlichen eine Uebersetzung der Nachrichten Cadmer's (vgl. a. a. O. II, 322 f. über Anselm's Lehre vom Ausgang des heil. Geistes). — Zu vergl. ist Hefele, Conciliengeschichte. V, 225.

**Barnabas.** Die „Acta et passio Barnabae in Cypro“ erschien in Tischendorf's Actis apostolorum apocryphis an seinem Pariser Codex des 9. Jahrhunderts zum ersten Male vollständig und in besserem Texte als bei Papebroch, unter dem Titel: *περίοδος καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου*. Als Verfasser bekennet sich am Ende der Schrift Marcus. Siehe a. a. O. S. 64—74. u. XXVI—XXXI.

Zum Barnabasbrief ist das vortreffliche Weizsäcker'sche Programm nachzutragen. Zu den PP. Apostolic. die Dressel'sche editio, auch die neueste zweite mit den Nachträgen aus Cod. Sinaiticus.

Tischendorf.

**Barth, Dr. Christian Gottlob von,** war am 31. Juli 1799 zu Stuttgart geboren als der Sohn eines seine Stellung und gewerbliche Bildung überragenden geschickten und frommen Zimmermalers und einer geisteskräftigen Mutter von seltener christlicher Einsicht und Liebe. Von beiden Eltern hatte der Sohn sein geistiges Erbe erhalten, bei bescheidenem Wesen Witz und künstlerische Anlage, namentlich für bildende Kunst und Musik, und eine durch Gebet und christliche Zucht, wie durch den frühen Umgang mit den ehrwürdigen Persönlichkeiten Jeremias Flatt, Gundert, Dann u. A. genährte Richtung auf religiöse Erkenntniß und thätiges Christenthum. Frühzeitig zum Studium bestimmt, durchlief er das Stuttgarter Gymnasium, in dessen oberen Klassen er sich eine vielseitigere Vorbildung aneignete, als es die damaligen niederen Seminarien ermöglicht hätten, auch bereits sich durch seine Dichter- und Rednergabe hervorthat, wie er denn mit einer Rede über Brenz und Melancthon aus dem Gymnasium schied, um im Oktober 1817 auf die Hochschule, in das Stift zu Tübingen, überzutreten. Hier gehörte er einem engeren Kreise ernstgesinnter Jünglinge an, die sich indeß in seine doppelte Richtung, einerseits an's Theosophische streifende Innerlichkeit, andererseits nüchterne, bis an's Scharfe gränzende Kritik nicht so bald zu finden vermochten. Aus Anlaß der dritten Reformationsjubiläumsfeier gab Barth Luther's 95 Thesen heraus. In dem Streite über die im J. 1819 neu entstandene Gemeinde in Kornthal schrieb er mit Anspielung auf den Stifter derselben, Bürgermeister Hoffmann, seine „Hoffmännischen Tropfen gegen die Glaubensunmacht“, eine witzige Geißelung des herrschenden rationalistisch-supranaturalistischen Indifferentismus, veröffentlichte eine Sammlung von Gedichten u. A. Seine philosophischen und theologischen Studien waren nicht sehr regelmäßig und durch theosophische Liebhabereien beeinträchtigt. Er übte sich im Predigerseminar wie in den benachbarten Kirchen fleißig im Predigen, hielt auch Privatversammlungen in der Stadt, ließ sich seit 1818 die Missionsfache angelegen seyn und gründete den seit 1819 in Tübingen thätigen, mit Basel verbundenen Missionsverein, der ihn 1820 mit dem edlen Zaremba, mit den Missionsfreunden in der Schweiz, namentlich Spleiß, mit Schubert u. A. in bleibende innige Beziehungen brachte. Bezeichnend für Barth's damalige Ansicht nicht nur, sondern für die Anschauungen der großen



laufbahn; seine Empfehlung galt in Basel für das beste Zeugniß. Obwohl auch nach anderen Seiten hin mit den verschiedenen Missionsgesellschaften in freundlichen Beziehungen stehend, blieb er doch Basel, als dem Mittelpunkte, am innigsten zugewandt. Als es sich einmal darum handelte, ob nicht die Betreibung der Missionsache von Basel nach Württemberg zu verlegen sey, theils weil von hier der Anstalt die meisten Lehrer und Zöglinge zufließen, theils um dem Lande den unmittelbaren Segen zuzuwenden, endlich um confessionellen Bedenken der reformirten Schweiz gegenüber zu begegnen, vereinigte sich Barth mit Spleiß in Schaffhausen gerade auf dem Grund der Mannichfaltigkeit der Gaben und Eigenthümlichkeiten beider Kirchen für die Belassung in Basel. Die ihm öfters angebotene Inspektion des Missionshauses aber nahm er, um dem Ganzen in unabhängiger Weise dienen zu können, nicht an. Die Jahresfeste in Basel und Beuggen besuchte und belebte er regelmäßig; seine Reden und Lieder galten Jahrzehnte lang als die Würze dieser Tage.

Wie Barth als Prediger einer edlen Popularität sich beß, den Schrifttext mit Feinheit und Sorgfalt entwickelte, nicht selten Züge und Nebenpunkte heraushebend, die sonst der Aufmerksamkeit entgehen, mehr ruhig überzeugend und Freude und Achtung für das Wort Gottes weckend, als durch gewaltige Schläge erschütternd, so fesselte er als Missionsredner durch reiche Mittheilungen aus dem Schatze seiner in's Einzelne gehenden Kenntniß vom Zustande der Heidenwelt und der Wirksamkeit der Missionare, durch seine lebensvollen, bei allem Farbenreichtum doch jeder Uebertreibung abholden, stets das Gepräge der Wahrheit tragenden Gemälde. Wie sehr ihm die genaueste Bekanntschaft mit den Sitten und Gewohnheiten der Heiden, die Kenntniß ihrer Wohnplätze, der sie umgebenden Thier- und Pflanzenwelt, kurz die Missionsgeographie am Herzen lag, das beweisen namentlich die reichen Sammlungen, die er durch Beiträge aus allen Erdtheilen zusammengebracht hatte und von denen er wieder den freigebigsten Gebrauch durch großartige Geschenke besonders an die Naturalienkabinette großer Städte machte. Als er eine Sendung nach der anderen an die Naturaliensammlung in Stuttgart machte, konnte er sagen: der König habe schon so manchen Missionszögling vom Waffendienst freigesprochen, daher es billig sey, daß die Mission sich auch auf kleine Gegendienste besinne und namentlich auch zeige, daß sie nicht, wie Manche ihr vorwerfen, ohne Sinn für weitere Anschauungen und Förderung der Wissenschaft sey. Seine Verdienste in dieser Richtung, wie um Unterricht und Jugendbildung wurden durch eine größere Zahl von Orden, als sie wohl je einem Theologen verliehen wurden, nicht bloß von protestantischen deutschen und außerdeutschen Fürsten, wie den Königen von Preußen, Württemberg, den Niederlanden, sondern auch von den katholischen Monarchen Oesterreichs und Bayerns, ja von dem Kaiser von Rußland anerkannt. Wie die Mission mit ihren in die weiteste Ferne gehenden Bestrebungen, wie die Berührung mit Christen der verschiedensten Länder und Bekenntnisse, namentlich auch Englands, in ihm einen weltbürgerlichen Sinn gewedt und ausgebildet, so hatte seine ganze Anschauung und sein Wirken für das Reich Gottes die Union, das Neben- und Miteinanderwirken der Redlichen der verschiedenen evangelischen Bekenntnisse zur Voraussetzung, und es irrte ihn nicht, wenn sich manche strenge Confessionelle an seiner Weitherzigkeit stießen. Er nahm an der evangelischen Allianz wie am Kirchentag aufrichtigen Antheil. Schon 1835 sprach er es in seinem gedankenreichen Schriftchen: „Zwiespalt und Einung der Glaubigen“, aus; es sey „eben so einseitig, zu behaupten, daß alles Licht durch die Kirchenfenster hereinfalle, als daß die Kirchenfenster finster machen. Der Eine strebe mehr nach der Erkenntniß alles Wissenswürdigen, der Andere mehr nach der Einfältigkeit auf Christum. Wer hat Recht? Beide. Wir drehen uns wie Planeten um die eigene Achse, um auf allen Seiten erleuchtet zu werden; so geht Jeder seine Bahn; wenn er nur mit der Sonne wandelt und sein Licht von ihr empfängt! Dem Einen wird Christus für uns sein Ein und Alles, dem Anderen geht er auf als Christus in uns. Dieser freut sich der unbedingten Gnadenwahl, Jener



ist von der allüberwindenden Liebe eine völlige Wiederbringung. Das Sektenwesen ist die Kirche vor dem Schlafen bewahrt; reibt sich auch Einer am Anderen, so gibt's wer. Wie der Unternehmer eines großen Werkes die einzelnen Artikel an verschiedene Lehrte zur Bearbeitung austheilt, so hat der große Herausgeber der christlichen Encyclopädie (Gesamtunterricht) einer Schule diese, einer anderen jene Aufgabe vorzugsweise zu lösen gegeben. Füllen wir den Riß mit Liebe aus und werden wieder katholisch, nicht im Sinne der Confession, sondern in der Liebe zu Allen, die mit uns an einen Herrn und Heiland von Herzen glauben. Der priesterliche Sinn geht immer der Vereinigung, und der wahre Priester ist ein Brückenmacher (pontifex). Welch ein Wunder, daß sogar die Communion der inneren Union Abbruch thun muß! Schlaget auch, ihr anders gesinnten Brüder, die Hand der Vereinigung aus, die ich euch strecke, ich werde sie doch so lange liebend zu euch hinüberstrecken, bis sie erstarrt." — Barth befand sich so innerlich, wie auf seinem praktischen Standpunkte im vollsten Einklang mit den Männern der Wissenschaft, wie Jul. Müller, Twisten (s. Bd. XVI. S. 680), die auch keineswegs behaupten, daß alles Streiten zwecklos sey, daß es vielmehr dazu diene, auch die andere, bisher übersehene Seite zur Anschauung zu bringen. Schließlich werde man doch an eine Gränze kommen, bei der man entweder auf alle Vereinigung verzichten oder sich dazu verstehen müsse, auf Grund dessen, worin man einig ist, eine Einigung zu versuchen, sey's in gottesdienstlicher Hinsicht, sey's in gemeinschaftlichen Bestrebungen, wie Bibelverbreitung, Mission u. dergl. In letzterer Hinsicht ist bekannt, daß die Basler Mission diesen unionistischen evangelischen Standpunkt festhielt und Württemberg, in dem sich seit der Reformation ein durch schweizerische Einflüsse temperirtes Lutherthum entwickelt und erhalten hat, ihr namentlich unter Barth's Vermittelung treu zur Seite blieb.

Sein besonders erfolgreiche Thätigkeit Barth's, die christlich-pädagogische, die er schon als Pfarrer in Möttlingen übte, noch mehr, als er diese Stelle im J. 1838 aufgab und nach Calw zog, bot ihm der von ihm gestiftete Traktatenverein, beginnend mit kleinen Kinderschriften, namentlich Erzählungen, in welchen Barth der süßlich-moralisirenden Weise der Zeit, wie sie namentlich der sonst verdienstvolle Christoph Schmid entzogen, entgegenwirkte und an die sich (von 1832 an) eine Reihe von ebenso wohlthätigen als brauchbaren Schulbüchern angeschlossen, als deren erstes die „zweimal 52 biblische Geschichten für Schulen und Familien“ erschien. Barth hatte einen besonderen Trieb zu einer nicht geringeren Begabung, auf die Kinderwelt und Jugend zu wirken. „Wer die Kinderwelt zu gewinnen weiß“ — dieß stand ihm fest —, „der sichert sich den wichtigsten Einfluß auf die künftigen Generationen.“ Für die Kinder sey aber auch das Beste gut genug. Unvermerkt und ohne sie aus ihren kindlichen Anschauungen herauszureißen, wußte er die Kleinen zu fassen und durch eine Fülle von Anspielungen zu ihrem nächsten Kreise für das Höchste, das Reich Gottes und die demselben zukommende Gesinnung zu gewinnen. In den „biblischen Geschichten“ gibt er den Stoff, wie Viele für unumgänglich erachten, vollständig und ausschließlich mit den Bibeln selbst, sondern in freier, plastischer, vorherrschend zwar textmäßiger, aber eine lebendige Erklärung und anregende Bemerkungen nicht ausschließender Weise. Die 157 Hefen bis zum Jahre 1863 zeugen für den rechten Ton, den er getroffen. Auf sie folgten die Kirchengeschichte, Weltgeschichte, biblische Geographie, Naturgeschichte, Geschichte von Württemberg, ein Lesebuch, Rechenbuch, Seelenlehre, Festbüchlein u. A.; Ganzen über 30 Werke unter Mitwirkung von Schubert, Zeller, Hochstetter, Blumhardt, Redtenbacher, Weitbrecht (dem Verfasser der geschätzten christlichen Glaubenslehre in 3 Bänden) u. A. Das umfangreichste Verlagswerk war das 1849—50 erschienene Handbuch der Bibelerklärung für Schule u. Haus, 2 Bde. 103 Bogen; zweite Aufl. 1856, das bei seinem geringen Preis (1 Thlr. 12 Gr.) große Verbreitung fand und besonders dadurch empfiehlt, daß sowohl die Lehr- und prophetischen Schriften des Alten Testaments in den Rahmen der geschichtlichen, als die Briefe des Neuen Testaments

ments in die betreffenden Abschnitte der Apostelgeschichte und die weitere Chronologie eingereiht sind. Der Auslegung der Propheten des Alten Testaments ist eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die „Bibelerklärung“ ist in mehrere selbst außereuropäische Sprachen, die biblische Geschichte in 20 europäische, 18 asiatische, 7 afrikanische, 2 amerikanische und 3 Südsee-Sprachen übersetzt. Die Herstellung dieser Werke war nur durch namhafte Unterstützung christlicher Freunde, zum Theil sehr hochstehender, möglich. Noch haben wir einer besonders verdienstlichen literarischen Arbeit Barth's zu erwähnen, der „Jugendblätter, Monatsschrift zur Förderung wahrer Bildung“, im J. 1836 begonnen und bis zu seinem Tode von ihm fortgeführt (seitdem von Dr. Gundert, Stuttgart, Steinkopf). „Wie er es fast bei allen seinen Unternehmungen der Thätigkeit der Welt abgelauscht hatte, was als literarisches Bedürfniß der Zeit erschien, und dann bemüht war, durch tüchtige, in christlichem Geiste gehaltene Leistungen die geeigneten Kräfte in der Nähe und Ferne aufzusuchen, dasselbe zu befriedigen, so war es auch bei dieser Zeitschrift, die für eine Menge von Volks- und Jugendbibliotheken zur segensreichen Grundlage geworden ist“ (Burt, Herausgeber des „Christenboten“). Wie Luther es schon aussprach, „daß durch das Evangelium nicht sollten alle Künste zu Boden gestossen werden, wie etliche Aberchristliche fürgeben, sondern ich wollte gern alle Künste sehen im Dienst dessen, der sie erschaffen und gegeben hat“, hielt es Barth für eine Aufgabe der christlichen Pädagogik und Literatur, alle Kräfte des Menschen, als eines organischen Ganzen, zu wecken und der Jugend besonders in dem wichtigen Alter von 12—18 Jahren den ganzen Weg der Wahrheit und Gottseligkeit, nicht bloß der Verstandeserkenntniß zu öffnen — und sie auf ihm zu leiten. Kundige erkennen an, daß die Vielseitigkeit der „Jugendblätter“, der Reichthum passender Mittheilungen aus der Natur und Geschichte, Länderkunde, Technologie u. s. w. kaum größer, die Darstellung nicht leicht frischer und fesselnder seyn könnte. Die christlich-männliche Haltung erinnert an die besten Zeiten des wieder erwachenden Deutschlands, ehe sich der Einfluß einer vermeichlichen, fränkliche Frühreise fördernden Literatur auf dem Gebiete der Jugendschriften nur allzu sehr eingedrängt.

Barth's dichterische Anlage spricht sich in zahlreichen poetischen Ansprachen in den Jugendblättern, in Missions- und Festliedern, Natur- und Gelegenheitsgedichten aus; mehrere seiner Missionslieder fanden Aufnahme in die neueren evangelischen Gesangbücher. Die sinnreiche Beziehung von Erscheinungen der Natur und des gewöhnlichen Lebens auf die höhere Welt und das Reich des Geistes erinnert nicht selten an Scriber, der gesunde Humor in seinen Erzählungen an Schubert und Hebel. Namentlich aber zog sein persönliches Auftreten auch solche an, die nicht in allen Ansichten und Bestrebungen mit ihm übereinstimmten. Der durch innerlichen Ernst und ruhige Bescheidenheit gemilderte Wit, eine vielseitige, durch immer neue Forschungen und Studien erweiterte Bildung, die ächt schwäbische Herzlichkeit und Offenheit, mit der er Menschen der verschiedensten Standes- und Bildungsstufen begegnete, machten seinen Umgang vor Vielen anziehend, und sein Haus in Calw war zeitweise eine wahre Wallfahrtsstätte für Gäste aus allen Ländern und Gesellschaftskreisen. Oft mußte er in der Nacht Arbeiten hereinbringen, für die ihm der Tag keine Zeit gelassen.

Barth war unverehelicht geblieben; in den ersten Jahren hatte seine Mutter sein Hauswesen besorgt; später konnte er denen, die ihn über seinen Eölibat zur Rede stellten, lächelnd erwidern: er habe keine Zeit zum Heirathen. Vertrautere wußten, daß eine eigene Lebensschidung, nicht Vorliebe ihn im ehelosen Stande festgehalten.

Fragen wir endlich nach dem Wesentlichen der theologischen Anschauungen Barth's, so weit es sich nicht aus dem Bisherigen ergibt, so nehmen wir wohl mit Recht an, daß Menken (Vd. IX. S. 300 ff.) einen unverkennbaren Einfluß auf sie gelübt. Sie waren außer der Versöhnungslehre vorherrschend den prophetischen Lehrstücken, der Vollendung des Ganzen, wie der Einzelnen mit der Wiederkunft Christi zum Gericht, überdies aber dem in Württemberg ziemlich verbreiteten Theologumenon der *ἀποκατάστασις*



gehandelt, ohne daß er jedoch die letztere den an der Kirchenlehre Festhaltenden aufzu-  
bringen beflissen war. Schon in den „süddeutschen Originalien“ führt er Bengel's  
Ausspruch an: wer von der ἀποκατάστασις Einsicht habe und es aussage, schwäge  
Gott aus der Schule; die Augsburg. Confession improbare mit Recht die, welche sie  
lehren, denn das würde der gefährlichsten Sicherheit Thür und Thor öffnen. Eine  
schon öfter aufgetauchte Ansicht über den יְהוָה sucht Barth in der 1839 erschienenen,  
an Schelling gerichteten Schrift: „der Engel des Bundes“, zu vertheidigen; die Engel-  
werdung des Logos sey als die seiner Menschwerdung vorangehende Offenbarungsphase  
anzusehen. Eine treffliche kirchengeschichtliche Monographie ist das in der Christoterpe  
1838 erschienene Lebensbild des italienischen Protestanten G. Caraccioli (vgl. Bd. II.).  
Ueberhaupt schloß er sich bei aller praktischen Beschäftigung gegen keine geistige Rich-  
tung, gegen keine wichtigere Erscheinung auch auf dem Gebiete der theologischen  
Wissenschaft ab. Er war und blieb, wie sein Freund W. Hoffmann sagt, ein „Mann  
gläubiger That“, der aber auch, wie jene Vormänner, die er uns zuerst wieder in's  
Gedächtniß zurückgerufen, das evangelische Glaubensprincip nach der Seite des Er-  
lebens hin durchzuführen bemüht war. „An der Wiederemporbringung und Verherr-  
lichung des ewigen Wortes Gottes mitzuarbeiten, ist die Aufgabe meines Lebens und  
Wirkens“, sagt er in der Vorrede zu seinen 1836 erschienenen „christlichen Gedichten“.  
Die theologische Fakultät zu Tübingen ehrte ihn im J. 1838 durch die Doctormürde.

Mit seinem 60. Lebensjahre stellte sich für ihn das Bedürfniß einer Erleichterung  
in den Geschäften ein, und er fand in Missionär Gundert den treuen Mitarbeiter und  
späteren Nachfolger in der Redaktion namentlich seiner Journale. Nachdem Barth die  
ethnographische Sammlung an das neuerbaute Missionshaus in Basel abgegeben, seine  
Bibliothek dem Calwer Verlagsvereine vermacht, und andere Anordnungen getroffen  
hatte, befiel ihn nach manchen Anstößen seiner Gesundheit in Folge von Atrophie der  
Nervenzweigungen am 27. Sept. 1862 eine Lähmung der rechten Seite. Kaum vermochte  
er noch Weniges zu dictiren und begehrte, daß man ihn in der Stille lasse; das Alte  
wolle er schon, Neues wolle er nicht mehr hören. Wenn man ihm von der Aussicht  
auf die Seligkeit von Kronen sagte, wieß er es trocken ab: „Nichts da, aus Gnaden  
selig werden, ist genug!“ Er gehe ganz arm hinüber; „doch langt's!“ — Am 12. No-  
vember entschlief er, nachdem ihn ein Schlag gerührt, kampflos. Seinem Wunsche  
gemäß fand er seine Ruhestätte in Möttlingen im Grabe seiner unvergeßlichen, im J.  
1828 daselbst verstorbenen Mutter. So lange die evangelische Kirche in der Verherr-  
lichung des Namens Jesu, in der Rettung und Befeligung der Menschheit ihre Auf-  
gabe und ihr Ziel erkennt und innere und äußere Mission nicht bloß Namen sind, wird  
Barth's Name von dem besten Klange und sein Gedächtniß im Segen bleiben.

Vgl. Barth's Lebensabriß im Calwer Missionsblatt für 1863. Nr. 1. — Neue  
Evangel. Kirchenztg. 1862. Nr. 48. — Süddeutscher Schulbote. 1863. Nr. 16 u. 19.  
(Barth's Verdienste um die Schule vom Diak. Rieger). Hartmann.

**Baur, Ferd. Christ.**, siehe am Schlusse dieses Bandes.

**Bayern.** (Nachtrag.) Es sind seit dem Erscheinen des betreffenden Artikels  
in der Real-Encyclopädie zwei werthvolle Schriften über die Geschichte der evangeli-  
schen Kirche von Bayern erschienen: 1) Lorenz Kraußold, Dr. phil., Consistorial-  
rath und Hauptprediger in Bayreuth, Geschichte der evangelischen Kirche im ehemaligen  
Fürstenthum Bayreuth. Erlangen 1860; 2) E. F. H. Medicus, evangel.-lutherischer  
Pfarrer zu Kalbensteinberg bei Gunzenhausen, Geschichte der evangelischen Kirche im  
Königreich Bayern dießseits des Rheins. Erlangen 1863.

**Beck, Jakob Christoph**, geboren den 1. März 1711 in Basel, gestorben  
ebendasselbst den 17. Mai 1785, nimmt in der Gelehrten Geschichte Basel's, die er selbst  
handschriftlich bearbeitet hat\*), eine nicht unbedeutende Stelle ein. Er bekleidete erst

\*) Das Manuscript findet sich in der Frey-Grynänschen Bibliothek daselbst.



(seit 1737) die Professur der Geschichte und (seit 1744) die der Dogmatik (*locorum communium*) auf der Universität seiner Vaterstadt. Seine *Synopsis Institutionum nniversae Theologiae naturalis et revelatae, dogmaticae, polemicae et practicae, in usum auditorii domestici*, Bas. 1755)\*) bildete ein halbes Jahrhundert das dogmatische Lehrbuch, über welches in Basel docirt und disputirt wurde, und ist für die Geschichte der Dogmatik nicht unbedeutend, insofern es die Uebergangsperiode aus der streng orthodoxen Confessionstheologie in die freiere biblische Lehrweise, im Geiste eines S. Werenfels (s. den Art.) auf würdige Weise repräsentirt\*\*). — Auch sein vollständiges biblisches Wörterbuch oder Real- und Verbalconcordanz (Basel 1770. 2 Th. in Fol.) hat sich lange Zeit neben dem Blichner'schen Werke im Gebrauch erhalten. Der Verfasser hielt sich dabei an die Luther'sche Uebersetzung, jedoch auch mit Berücksichtigung anderer Uebersetzungen, wie der Zürcher, ging aber überall mit großer Gewissenhaftigkeit auf den Grundtext zurück. — In dem Streite mit den Separatisten trat Bedt, aber mit Würde und Mäßigung, denselben entgegen in der Schrift: „Ungrund des Separatismus“ (Basel 1753). Von seinen historischen Leistungen sind zu erwähnen die Zusätze zu Iselin's Lexikon, die Bearbeitung von Wurstisen's Basler Chronik (im Auszug) und die Herausgabe eines Compendiums der alttestamentlichen Kirchengeschichte (Basel 1779). Auch gab er als Rektor des Frey-Gründischen Institutes eine beträchtliche Anzahl von Dissertationen heraus (vgl. Athen. Raur. p. 64 und das oben citirte Programm).

Hagenbach.

**Benoit**, Elias, bekannt durch seine Geschichte des Edikts von Nantes, wurde geboren zu Paris den 20. Januar 1640. Nachdem er in dieser Stadt Philosophie und dann zu Montauban Theologie studirt hatte, ward er 1665 Pfarrer zu Alençon. Hier stritt er öfters, nicht ohne glücklichen Erfolg, mit mehreren der geschicktesten Vertheidiger des Katholicismus. Einer dieser letzteren, der Jesuit de la Rue, der dem reformirten Prediger bei weitem nicht gewachsen war, regte das katholische Volk gegen die Protestanten auf; die Kirche wurde von diesen Fanatikern erfüllt, jedoch muthig vertheidigt. Die Reformirten verdankten es der Milde des Intendanten der Provinz, daß sie wegen ihres Widerstandes nicht zur Strafe gezogen wurden; einer von ihren Pfarrern jedoch wurde abgesetzt. Bei der Revolution des Edikts von Nantes mußte Benoit Frankreich verlassen und sich nach den Niederlanden zurückziehen; er wurde Pfarrer zu Delft und starb daselbst den 15. Nov. 1728. Er war ein friedfertiger, sanfter, bescheidener Mann, der den Streit nicht suchte, ihn aber auch nicht floh. Unter seinen Schriften ist die wichtigste seine „*Histoire de l'édit de Nantes*“, Delft, 1693 u. 95. 5 Bde. 4°. Sie enthält viel Merkwürdiges, ist mit vieler Genauigkeit abgefaßt, gibt eine Anzahl von Dokumenten und bleibt daher eine der besten Quellen für die Geschichte der reformirten Kirche in Frankreich. Der P. Thomastus vom Oratorium schrieb dagegen ein Werk, in dem er die Handlungsweise Ludwig's XIV. dadurch rechtfertigt, daß er sie mit der der ersten christlichen römischen Kaiser gegen die damaligen Häretiker vergleicht.

C. Schmidt.

**Bentley**, Richard, gehört zu den ausgezeichneten Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts, welche, das Studium der Theologie und Philologie verbindend, sich durch das, was sie leisteten, um beide Wissenschaften große Verdienste erworben. Bentley war den 27. Januar 1662 zu Dulton, einem Dorfe im westlichen Theile von Northshire geboren, wo sein Vater, Thomas Bentley, ein wohlhabender Hufschmidt, in geschätzten Verhältnissen lebte. Seine Mutter, eine Frau von klarem Verstande und guten Kenntnissen, war die Tochter eines Majors, Richard Willis, der unter dem Könige Karl I. gedient hatte; ihr und dem mütterlichen Großvater verdankte der Knabe die Bildung seines Charakters und den ersten Unterricht in den Anfangsgründen der engli-

\*) Schon früher (1757) waren von ihm *Fundamenta Theolog. natur. et revelatae* erschienen.

\*\*) S. Schweizer Centraldogmen II. S. 158 und mein Programm: „Die theologische Schule Basel's und ihre Lehrer. Basel 1860. 4°. S. 46 ff.

den sowie der lateinischen Sprache. Da er hierbei vorzügliche Fähigkeiten und große Verbegierde zeigte, wurde er frühzeitig auf die lateinische Schule der benachbarten Stadt Walsfield gebracht, wo er sich bald durch seine außerordentlichen Fortschritte, besonders in den alten Sprachen, vor allen Mitschülern so sehr auszeichnete, daß er schon im J. 1676, als er kaum das funfzehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, in das Johanniscollegium (St. John's College) zu Cambridge aufgenommen werden konnte. Indem er hier seine Beschäftigung mit der griechischen und lateinischen Sprache fortsetzte, betrieb er mit dem angestrengtesten Fleiße das Studium der Theologie, namentlich der biblischen Exegese, und erhielt, nachdem er Baccalaureus geworden war, im J. 1683 die Stelle eines Oberlehrers an der kleinen Schule zu Spalding in Lincolnshire. Doch fühlte sich sein höher strebender Geist in diesem engen Wirkungskreise so beschränkt, daß er denselben mit Freuden schon nach wenigen Monaten wieder verließ und der Aufforderung des Dr. Stillingfleet folgte, der ihn zum Begleiter und Aufseher seines Sohnes an einer der englischen Universitäten, deren Wahl er ihm freistellte, bestimmte. Bentley wählte Oxford, weil er daselbst die literarischen Schätze, hauptsächlich die an Handschriften reiche bodlejanische Bibliothek zu seiner eigenen weiteren Fortbildung zu benutzen wünschte. Die anhaltende Beschäftigung mit den dortigen Handschriften legte den Grund zu seinem ganzen Studienplane und bewirkte, daß er neben der Theologie unter den philologischen Wissenschaften vorzüglich die Kritik in den alten Sprachen zu seiner Lebensaufgabe wählte. Im Jahre 1684 erwarb er sich bei seinem Collegium die Würde eines Master of Arts, worauf er 1689 auch in das Wadham-College der Universität Oxford aufgenommen wurde (vergl. A. Wood in den Fastis Oxon. am Ende des zweiten Buchs, der ihn deshalb als einen vielversprechenden gelehrten Mitbürger auführt). Schon längst als Familienmitglied seines Öbners Stillingfleet, der mittlerweile Bischof von Worcester geworden war, betrachtet, erhielt er von demselben 1692 die Stelle eines Hauskaplans und eine Präbende bei dessen Kirche. Um diese Zeit machte er sich dem Auslande zuerst als Philolog und Kritiker durch seine *Epistola ad Joan. Millium*, den berühmten Theologen von Oxford, so rühmlich bekannt, daß man ihn als ein neues, glänzendes Gestirn auf dem Gebiete der philologischen Literatur in England pries. Aber auch als gelehrter Theologe und Kanzelredner erwarb er sich damals großen Ruhm und allgemeine Anerkennung, da er in der vom Ritter Boyle zur Vertheidigung der natürlichen und geoffenbarten Religion gegründeten Stiftung zum ersten Redner gewählt ward und seine Reden sowohl von den Vorstehern der Anstalt sehr gelobt, als auch von den nachfolgenden Rednern als stehende Muster betrachtet wurden. Im Anfange des Jahres 1694 zum Aufseher über die königliche Bibliothek zu St. James (Keeper of the Royal Libraries) ernannt, sorgte er nicht nur gewissenhaft für Ordnung und Bereicherung derselben, sondern widmete auch die ihm verstattete freie Zeit der klassischen Gelehrsamkeit. Vorzüglich waren es unter den griechischen und lateinischen Schriftstellern Philostratus, Peshchius und Manilius, mit denen er sich eifrig beschäftigte. Indessen gab die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er im Amt als Bibliothekar verwaltete, wider seinen Willen die Veranlassung zu einem literarischen Streite mit einem jungen Gelehrten, Charles Boyle, nachmaligen Grafen von Orrery, und dessen zahlreichem Anhange über die den Phalaris und anderen älteren Griechen zugeschriebenen Briefe und über Aesop's Fabeln, deren Unächtheit er in einer mit eben so viel Geist als gründlicher Gelehrsamkeit geschriebenen Abhandlung („A Dissertation upon the Epistels of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides and others, and the Fables of Aesop") bewies.

Nachdem Bentley schon im J. 1696 von der Universität Cambridge rite zum Doktor der Theologie ernannt war, erhielt er 1700 die reichlich besoldete Stelle eines Vorstehers des Dreieinigkeits-Collegiums (Master of Trinity) und wurde 1701 Archidiaconus zu Ely, worauf er sich verheirathete und ein durch Wohlstand gesichertes, ländliches Familienverhältniß begründete. Seitdem nahm sowohl der gesellige Verkehr



mit den Seinigen und mit wenigen auserwählten Freunden, als die vielfach zerstreuende Thätigkeit seiner amtlichen Stellung seine Zeit so sehr in Anspruch, daß er die Beschäftigung mit den alten klassischen Schriftstellern, wie er selbst versichert, nur zur Erholung betreiben konnte. Dazu kam ein verdrießlicher Rechtsstreit, der sich seit 1709 über Verwendung der Gelder des Collegiums und willkürliche Anordnungen, sowie über Beeinträchtigung der akademischen Verfassung von Seiten der jüngeren Mitglieder gegen ihn entspann, welcher zwar nach vielen gewechselten Streitschriften endlich im J. 1731 zu seinen Gunsten entschieden wurde, doch viel dazu beitrug, ihm die zu ausführlicheren wissenschaftlichen Arbeiten nöthige Gemüthsruhe auf einige Zeit zu rauben. Daß er dessenungeachtet während dieser Streitigkeiten im J. 1710 seine kritischen Bemerkungen über zwei Lustspiele des Aristophanes und unter dem Namen Philelouthorus Lipsiensis seine Verbesserungen der Fragmente des Menander und Philemon, sowie im Jahre 1711 die erste Ausgabe seines trefflichen Horaz, zu dem die mit Anmerkungen beschriebenen Blätter einzeln noch naß in die Druckerei gingen, veröffentlicht, ist ein glänzender Beweis seines ausgezeichneten Geistes. Im Jahre 1716 wurde Bentley mit vermehrtem Gehalte endlich zum Professor der Theologie an der Universität zu Cambridge ernannt. Doch gerieth er auch in dieser Stellung schon im nächsten Jahre in einen neuen heftigen Streit, als er bei einer ihm vom Könige Georg I. übertragenen Creation einiger Doktoren der Theologie außer dem gewöhnlichen Honorare von jedem Einzelnen noch ein Goldstück verlangte und trotz der Widerreden auf seiner Forderung hartnäckig bestand. Da er durchaus nicht nachgeben wollte, ward er durch den Vizekanzler seiner akademischen Würden eine Zeit lang beraubt und dann wegen Ungehorsams förmlich entsetzt. Indessen ward er nach einer bländigen Darlegung seines Rechts beim Könige 1728 nicht nur in alle seine Würden wieder eingesetzt, sondern erhielt auch für erlittene Beeinträchtigung einen angemessenen Schadenersatz. Seitdem beschäftigte er sich mit einer auf genaue Vergleichung der ältesten und besten Handschriften gegründeten Ausgabe des Neuen Testaments, gab aber, als ihm dies Unternehmen durch allerlei nichtige Einwendungen seiner Neider und durch scheelsüchtige Verdächtigungen verleidet ward, die theologischen Studien auf und widmete seine Zeit in behaglicher Ruhe der Pektüre des Homer und einiger römischen Dichter, sowie der bisher nur von Einzelnen beachteten Metrik, um die er sich dadurch die größten Verdienste erwarb, daß er sie durch wissenschaftliche Begründung in ihre grammatisch und kritisch viel entscheidenden Rechte einsetzte (vgl. G. Hermanns Dissert. de Rich. Bentlejo ejusque editione Terentii. Lips. 1819. 4.). Die späteren Jahre seines Lebens verweilte er, der Vernachlässigung seines Berufes nicht achtend, meistens in London, wo er sich der besonderen Gunst der Königin Karoline erfreute, auf deren Aufforderung er seine letzte kritische Arbeit, die Ausgabe des verlorenen Paradieses von Milton, 1732 unternahm. Jedoch zog ihm dieselbe wegen der oft willkürlichen Behandlung des Textes manchen, zum Theil nicht unverdienten Tadel seiner Landsleute zu.

Bentley starb zu Cambridge im 81. Jahre seines bei fast gleichmäßiger Gesundheit zugebrachten Lebens den 14. Juli 1742 und wurde in der Kapelle von Trinity-College begraben, wo eine einfache Inschrift seine Ruhestätte bezeichnet. Von seinen drei Kindern, welche ihn überlebten, machte sich sein Sohn Richard als Dichter rühmlich bekannt und war seiner ausgebreiteten literarischen Kenntnisse wegen mehrere Jahre lang des Vaters Nachfolger in der Bibliothek von St. James; die jüngere seiner beiden Töchter, Johanna, von dem Dichter Byron in einer beliebten Schäfer-Ballade als Phöbe gefeiert wurde später an einen Cumberland verheirathet, der als Lord Bischof von Kilmor in Irland starb; sie ist die Mutter des gelehrten Literators und bekannten Dramatikers Richard Cumberland, dessen „Denkwürdigkeiten“ wir schätzbare Nachrichten aus dem Leben seines Großvaters verdanken.

Bentley's geistige Ueberlegenheit und größtes Verdienst ist ohne Zweifel auf dem philologischen Gebiete zu suchen. „Er ist“ — sagt ein gründlicher Kenner der Philo-



ren — „der großartige Pfleger der höheren Kritik, dazu berufen durch gewaltige Geisteskraft, tief eindringenden natürlichen Scharfsinn, immer regsameres Wahrheitsgefühl, ausgedehnten Kenntnißreichthum und helle und glückliche Ideenverbindung; ein rüstiger Kämpfer, unüberwindlich durch leichte Gewandtheit und feste Beharrlichkeit; einheimisch im klassischen Alterthume, der Sprachen in ihren feinsten Bestimmungen, der Vorstellungen und Ansichten, wie der geschichtlichen Verhältnisse mächtig; in Behandlung dichterischer Werke nicht ohne kühne Willkür, weil reiches Selbstgefühl ihn über die Geringschätzung fremder Eigenthümlichkeit erhob und die Pflicht der ruhig besangenen Entsagung nicht vollständig erkennen ließ; oft rasch und leicht arbeitend, aber selbst in Berathungen lehrreich und durch folgerichtiges dialektisches Verfahren musterhaft.“ Doch können wir hier seine Leistungen in der Philologie nicht weiter hervorheben und müssen uns darauf beschränken, nur an die oben schon erwähnte Abhandlung gegen Boyle, an seine kritischen Bemerkungen und Verbesserungen zu dem späteren Chronisten Malelas, zu Isidorus, Callimachus, Philostratus, Hesychius, Pollux und zu einigen Schriften des Cicero, sowie an seine Ausgaben des Terentius, Phädrus, P. Syrus, Lucanus, Manilius und vor Allen des Horaz, welche in dritter Auflage zu Amsterdam im Jahre 1728 erschien, zu erinnern. Wie er sich auf dem philologischen Gebiete vorzugsweise der Kritik zuwandte, so folgte er auch in seinen theologischen Arbeiten, auf die ihn sein Beruf zunächst verwies, derselben, seinem Geiste eigenthümlichen Richtung\*). Schon von seinem 16. Jahre an scheint er in dem St. John's College, wo er das Studium der Theologie eifrig betrieb, Vorarbeiten zur biblischen Exegese gemacht zu haben. Als er darauf, 24 Jahre alt, 1683 den Sohn des Dr. Stillingfleet als Aufseher nach Oxford begleitete, beschäftigte er sich, wie er selbst erzählt\*\*), eine Zeit lang mit der Anfertigung einer Art von Hexapla, um das Hebräische nicht aus den späteren Rabbinen, sondern aus den alten Uebersetzungen zu erlernen, und fügte derselben in einem zweiten Quartbände eine Sammlung von Lesarten und Verbesserungen des Textes hinzu, gleichsam zur Fortsetzung von Capelli Critica sacra. In seinem reiferen Mannesalter, als er den Sechzigern schon nahe war, ging er endlich an die Ausführung seines lange gehegten Vorhabens einer kritischen Ausgabe des Neuen Testaments. Nachdem er mehrere Jahre vorher auf seine eigenen nicht unbedeutenden Kosten in Paris und an anderen Orten die ältesten und bewährtesten Handschriften des Neuen Testaments nach John Walker, ein jüngeres Mitglied von Trinity, und seinen Nissen Thomas Bentley sorgfältig hatte vergleichen lassen, glaubte er aus diesem kritischen Vorrathe den Text nebst der Version des Hieronymus zur ursprünglichen Reinheit wieder herstellen zu können, und kündigte seine neue Ausgabe in einer Schrift unter dem Titel *Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament, 1717*“ (2te Aufl. 1721) an. Indessen traten Conyers Middleton, Zach. Pierce und andere Theologen in solcher Festigkeit dagegen auf, daß er sich genöthigt sah, seinen im Jahre 1720 schon gemachten Subscriptionsplan wieder zurückzuziehen und alle zum Neuen Testamente mühsam gesammelten Papiere seinem zweiten Bruderssohne, dem Pfarrer Dr. Richard Bentley zu Nailstone in Leicestershire, durch testamentarische Verfügung zu hinterlassen\*\*\*). Aber nicht nur als scharfsinniger Kritiker, sondern auch als bedeutender Kanzelredner hat sich Bentley unter den Theologen seiner Zeit ausgezeichnet. Er trat als erster zuerst, dazu aufgefordert, in Boyle's Institut auf, und die Reden, welche er da-

\*) So wird unter Anderem erzählt, daß er einmal ganz zufällig eine kritische Bedencklichkeit in den Propheten Daniel gegen seine Braut äußerte und darüber in Gefahr kam, ihre Hand zu verlieren.

\*\*) Vergl. *Proposals for printing a new Edition of the Greek Test.* S. 35 der 2ten Ausgabe vom J. 1721.

\*\*\*) Vergl. *Cumberland's Memoirs* p. 72 und eine Stelle in *Squire's Vorrede zu Plutarchi et Osir.*, wo es heißt: „Richardus Bontleius nepos, cui supremæ voluntates exsequendæ erumque postumorum curam commisit Patruus.“

selbst hielt, zeugten eben so sehr von selbstständigem Denken, als sie sich durch Reinheit der Sprache und Klarheit der Darstellung empfahlen, weshalb sie auch bald allgemein als Muster galten. Sie erschienen unter dem Titel „A Confutation of Atheism, or eight Sermons preached at Boyle's Lectures“, London 1694. 8°, und wurden nicht nur bis zum Jahre 1739 in fünf starken Auflagen in England verbreitet, sondern auch gleich nach ihrem ersten Erscheinen von D. E. Jablonski in's Lateinische (Berlin 1696) und später in's Französische und von E. M. Seidel (Hamburg 1715) in's Deutsche übersetzt. Um sich den Feinden der geoffenbarten wie der natürlichen Religion gegenüber zum Beweise des Daseyns Gottes neben der philosophischen Lehrart auch der mathematischen zu bedienen, hatte er sich vorher mit Isaac Newton in Briefwechsel gesetzt und sich dadurch dessen Achtung und Freundschaft erworben. Dieß veranlaßte ihn, im J. 1713 als Vertheidiger des wahren Glaubens auch gegen den Freigeist Anton Collins in den „Remarks upon a late Discourse of Freethinking in a Letter to F. H. D. D. (Francis Hare, Dr. of Divinity) by Phileleutherus Lipsiensis, 1713. 8° aufzutreten, einer Schrift, in welcher er durch Gelehrsamkeit, Gewandtheit des Scharffsinnes und Feinheit des Witzes den für jene Zeit bedeutsame Kampf mit den sogenannten Freidenkern für immer entschied. Mit demselben Nachdruck, womit er die Atheisten und Freigeister bekämpfte, predigte er aber auch von der Kanzel gegen Katholicismus und römische Papisterei, wodurch er selbst der Hochkirch so verdächtig wurde, daß er sich 1717 öffentlich in: „Reflections on the scandalous Aspersions cast on the Clergy by the Author of the Remarks on Dr. Bentley's Sermons on Popery“, vertheidigen mußte.

Eine Auswahl von Briefen Bentley's ist von Charles Burney unter dem Titel „Rich. Bentleii et doctorum Virorum Epistolae, partim mutuae. Accedit Rich. Dawerii ad Jo. Taylorum Epistola singularis, London 1807. 4°, jedoch nur 150 Exemplaren, herausgegeben. Was er übrigens an schätzbaren Papieren hinterlassen hat, befindet sich gegenwärtig theils in dem britischen Museum zu London, theils in der Bibliothek der Universität zu Cambridge, und ist theilweise erst in neueren Zeiten in verschiedenen Zeitschriften zum Druck befördert worden.

Literatur. Memoirs of Rich. Cumberland, written by himself. London 1806. — Biographical and literary Anecdotes of Will. Bowyer by John Nichol London 1782. — Bamberger's biographische und literarische Anekdoten. Bd. I. S. 276. — Biographia Brit. Vol. II. p. 734, nach der 2. Ausgabe von Ripp S. 224 ff. Daraus in der deutschen Bearbeitung des Nicéron Th. IV. S. 391. — Fower's British Biography. Vol. VII. — Herder's Abraftea. Bd. 5. — J. Wolf in den litterarischen Analecten (Berlin 1816). Nr. I. S. 1 ff. und Zusätze S. 493. — V. Wachler, Handb. der Gesch. der Pitteratur (Leipz. 1824.) Th. I. S. 63 f. — Fr. Hand in Ersch u. Gruber's allgem. Encyclopädie Sect. I. Th. I. S. 48—52.

G. H. Klippel.

**Bernhard von Menthon.** Die Hauptquelle ist die legenda vitae S. Bernardi de Menthone von Richard, Archidiaconus von Aosta, einem nahen Verwandten und Bekannten desselben, also auch einem Augenzeugen, der aber durch seine Brille Thatfachen ansah und möglichst viel Wunderglanz erblickte, dann aber auch, nach Schlußworten nach alten Chroniken und Schriften griff, um ein recht vollständiges Leben zu geben. Diese vita ist also, wie alle ähnlichen von Freundeshand, mit trügerischer Umsicht zu gebrauchen. Es ist keineswegs hinreichend, ein unverfälscht gebliebenes Exemplar derselben zur Hand zu nehmen, wie es die Vollandisten gethan, die ein solches der Johanniskirche von Maurienne angehöriges, durch den Alterthumsforscher Chiffart erhielten (vgl. Volland. zum 15. Juni S. 1074), auch nicht hinreichend, einige Stellen als Interpolationen auszumerzen; es muß der ganze Stoff sichtlich durchgearbeitet und vorzüglich das den Chroniken Entlehnte von dem ihm selbst zugänglichen Thatlichen wohl getrennt werden. Natürlich wurde diese vita des Archidiaconus auch in der Kirche von Aosta unter angemessenen Modifikationen gebraucht.





einen zu herrlichen Schlupfwinkel findenden Raubgesindels auf, noch weniger aber verlor sich die Nachwehen der durch solche Eindringlinge neubelebten alten heidnischen Denkmalsweise. Hier, wo in der That, wie das Sprüchwort sagt, alle Teufel los sind, sollte wirklich, nach der Volksmeinung, der Teufel in der alten Jupitersstatue und um sie her sein Spiel treiben und die armen Wanderer ängstigen und beunruhigen. Das Vorbild seines Patrons führte nun Bernhard von selbst auf den Gedanken, auch hier das Gögenthum zu stürzen und dann auch noch auf den anderen eng damit verbundenen (denn von alten Zeiten her war auf dem gefährlichen, mit allen Schrecken der Alpennatur bedrohten Pässe eine Art Hospiz gewesen), hier ein Heiligthum selbstverläugnenden Liebesgeistes, eine Wohnungsstätte aufopfernder christlicher Bruderliebe zu begründen.

So geschah es nun auch. Bernhard wurde zwar nach beendigten Studien in den schönen Künsten, im Recht und der Theologie, auf das väterliche Schloß Menthon bei Aanech in Savoyen zurückberufen und hier mitten in den Strudel des Lebens, die Lust und Freude desselben, hineingeführt. Es begrüßte ihn gleich bei seinem Kommen eine glänzende Gesellschaft; die ganze Herrschaft der Baronie nebst einer liebenswürdigen, ebenso schönen als vornehmen Braut ward ihm entgegengebracht; er ließ sich aber durch den Sauf und Braus, Sang und Klang, ja nicht einmal durch die Reize der schönen Braut bestechen. Er zog sich, wie ermüdet, bald in seine Kammer zurück, um sich dort an seinen Gott zu wenden und Hülfe und Kraft zur Besiegung der Welt mit ihren Reizen und Lockungen zu erslehen. Da erschien ihm zur rechten Zeit sein Patron mit dem Befehl, das Schloß und sein weltliches Getümmel zu verlassen und zu dem würdigen Archidiaconus von Aosta, Peter, zur Verfolgung und Erreichung seines eigentlichen Lebenszweckes zu ziehen, mit anderen Worten, die frühzeitig in ihm erwachte und mit Liebe gepflegte ernste religiöse Denkmalsweise rief ihn an seinen eigentlichen Bestimmungsort zurück. Bernhard gehorchte der höheren Stimme. Während Alles im tiefsten Schläfe ruhte, machte er sich auf den Weg und eilte mit schnellen Schritten Aosta zu. Er findet hier den freundlichsten Empfang, tritt in das geistliche Amt ein und wird, als Petrus bald darauf stirbt, einstimmig als der Würdigste vom Volk und Klerus an seine Stelle berufen. Er nimmt nun auch auf die mündliche Mahnung seines Patrons, d. h. den lebendigen Gedanken hin, daß ja auch dieser als Archidiaconus seine Siege über die Daimonen errungen habe, die schwere Würde, hier die nächste nach der des Bischofs, auf sich (996). Jetzt dachte er auch ernstlicher daran, nachdem er bisher nur gegen den Gözendienst gepredigt hatte, auch mit muthiger That demselben entgegenzutreten. Mag nun auch die Familienchronik diese Thatfachen etwas modificirt, dieselben, um recht glänzende Contraste zu gewinnen, aneinander gerückt und wo immer möglich, eine himmlische Maschinerie angebracht haben, der Wahrheitsfleck des Erzählten, der mit Bernhard's Kommen nach Aosta immer unverhüllter hervortritt, läßt sich nicht verkennen.

Der Gedanke des heil. Bernhard wird sofort auch Lebensthat. Auch jetzt tritt wieder der heil. Nikolaus zu ihm als Prediger oder, was diesmal passender war, in Pilgrimsgestalt auf. „Laß uns“ — ruft er ihm zu — „die Bergeshöhe ersteigen die Daimonen verschrecken, die von ihnen umschwärmte Jupitersstatue und Karfunkelsäule in Stücke zerschmettern und dort ein Hospiz mit einem Chorherrenstift zum Segen und Heile der Menschheit errichten. Du wirst der Eilste im Haufen seyn (da man nämlich den Daimonen für versallen hielt); der Daimon soll dir aber nicht schaden. Mit Ketten wirst du die Statue niederreißen und die bösen Geister für immer in die benachbarten Bergschlünde bannen.“ Gesagt, gethan. Das erste Werk, das Werk der Zerstörung und Bannung, war auch baldigst ohne irgend ein Hinderniß vollbracht, der böse Geist in die unbewohnbaren Abgründe des Mont-Mailet, deshalb aber eine ganz passende Wohnung für ihn, verbannt; nicht so das zweite, der mit großen Kosten und mühevoller Arbeit verbundene Aufbau der zwei Hospize und der Gewinn einer vor aufopfernder christlicher Liebe durchglühten Bruderschaft, die sich der Riesenaufgabe un-

1209. Er begann in begeisternden Predigten für denselben zu wirken, und sein Wort verhallte nicht; er gewann namentlich seine ganze Familie für das Werk. Es wurden die beiden Klöster erbaut und dem heil. Nikolaus von Myra geweiht und auch in den benachbarten Chorherrenstiften Männer gefunden, die hier täglich und stündlich ihr Leben für das Liebeswerk einsetzten.

Das Hospiz liegt ungefähr 7000 Fuß hoch über dem Meeresspiegel, etwas von der Stelle entfernt, wo der alte Jupitertempel stand, in einem Bergkessel oder Thalso, der neun Monate lang mit einer tiefen Schneedecke und, wenn sie endlich schmilzt, mit einer spärlichen Moosbedeckung bedeckt ist. Nur im höchsten Sommer blühen in dem kleinen, alle Nächte gefrierenden und selten ganz aufthauenden Alpensee ein paar Beilchen. Es war wahrlich keine kleine Aufgabe, mitten in den Felsenthürmen, in der Nähe der Schneeregion, wo es kaum zehn ganz helle Tage gibt und die stärkste Kälte bald der Rauheit des Klima unterliegt, zu verweilen und noch dazu bei dem furchterlichsten Wetter, unter fortwauernder Lebensgefahr, die Rettungsfahrten nach den verunglückten und erstarrten Wanderern vorzunehmen. Doch das Werk gelang dem alle ihre Habe für dasselbe und die Dotation der beiden Hospize aufopfernden und auch später für eine gleiche Aufopferung entzündenden Bernhard; es gelang, wie seine vita schon sagt, die Finsterniß in Licht, die Beschwerden in Ruhe, das Gebrüll der Orkane in Gesang, das Säusen und Brausen in Melodie, die Trauer in Freude, die Kälte in Wärme, die Dämonen in rettende Engel, die Hölle in einen Himmel umzuwandeln. Sein Vater Richard und auch sein Onkel suchten ihn auf, freuten sich des Werkes und unterstützten es durch reiche Legate. Als Leo IX. im J. 1049 den großen Bernhard übertrug, fand er nach ausdrücklicher Angabe die begründete Chorherrengemeinschaft hier vor (Herm. contr.); auf dem großen Lateranconcil (1215) wurde ihnen die Augustinerregel vorgeschrieben. Uebrigens behielt Bernhard sein Archidiaconat bei und erfüllte fortwährend in treuer Weise seine Amtspflichten; im Besonderen sorgte er auch hier, selbst einfach in Kleidung und Nahrung, in reichster Weise für die Armen. Das Werk auf der Höhe war die Frucht seiner christlichen Berufstreue und Liebesbethätigung; von dieser konnte er sich somit mit der Begründung desselben nicht für dispensirt halten. Uebrigens spätere Biographien lassen ihn nicht still und ruhig in seinem Amte fortwirken; er muß selbst mit in das von ihm neubegründete Hospiz einziehen und mit den zehn genannten Pilgrimen, den Zeugen seiner ersten Wunderthat, als Mitgehülften kräftigst mitarbeiten. Sie lassen ihn dann eine lange Anzahl von Jahren daselbst verweilen, 19 oder auch 30 Jahre, und selbst ohne Vorwissen seiner Eltern und Verwandten sich selbst in der Einsamkeit vergraben. So vorzüglich in Biot's Heiligkeitspiegel, der möglichst viele Abspiegelungen seiner Heiligkeit in vergrößertem Maßstabe anzubringen suchte. Nach der einfachen vita schloß der in seiner Amtsthätigkeit bis an sein Ende Fortwährende sein gesegnetes Liebesleben feria sexta post trinitatem, d. h. in jenem Jahre, den 28. Mai 1008, in seinem 85. Lebens- und 42. Amtsjahre. Nach einer Angabe soll er zur Zeit Heinrich's, Königs der Lombardie, gelebt haben. Die von den Bestandisten mitgetheilte kürzere vita bestimmt diesen uns nicht bekannten Lombardenkönig Heinrich näher als Heinrich IV., dem dann der heil. Bernhard scharf in's Gesicht reden und von seinem fluchwürdigen Attentate auf das Oberhaupt der Kirche warnen muß; es ist das aber nur ein im kirchlichen Interesse gern aufgenommener Chronismus. Allerdings lebte und starb Bernhard zur Zeit Heinrich's II. (1002 bis 1024). Das Werk Bernhard's hat übrigens unter manchen Wechselfällen durch die Jahrhunderte hindurch bis auf diesen Tag fortbestanden, fortbestanden mit der aufopferndsten christlichen Bruderliebe, die hier wohl ihre schönsten Kronen und Kränze errungen hat, ein Werk, auf welches der Dichter mit Begeisterung hinblickend mit Recht die Worte ausrufen konnte: „Das ist ein wahres Gotteshaus, hier geht die Liebe ein und aus!“

Dr. E. F. Gelpke.



**Berquin**, Ludwig von, einer der ersten Märtyrer der reformatorischen Bestrebungen in Frankreich, war im Jahre 1490 geboren; er stammte aus der Provinz Artois. In seiner Jugend war er ein eifriger Beobachter der kirchlichen Vorschriften und Gebräuche; er war offenen und freundlichen Geistes, voller Güte gegen die Armen, von strenger Sittlichkeit. Er kam früh nach Paris, um sich mit den neu erwachenden literarischen Studien zu befassen, und so, wie viele Andere, wurde auch er durch den Humanismus zur religiösen Reform geführt. Er näherte sich Lesèvre d'Étaples und Margaretha, der Schwester des Königs, welche beide eine Reformation wünschten, allein weit entfernt waren, die kirchliche Einheit aufgeben zu wollen. Berquin konnte sich hiermit nicht begnügen: was er suchte, fand er zunächst in den Schriften des Erasmus und dann in denen Luther's und Melanchthon's. Er trat mit Erasmus in Verbindung, übersezte einige von dessen Traktaten, sowie den Luther's, „de votis monasticis“. Es dauerte nicht lange, so wurden die Doktoren der Sorbonne aufmerksam auf ihn und verschrrien ihn als Ketzer. Im Mai 1523 kam die Sache vor das Parlament, zu dessen Befugnissen die Bestrafung der Ketzer gehörte. Die Schriften Berquin's, sowie die Luther's und Melanchthon's, welche bei ihm gefunden worden waren, wurden als ketzerisch verdammt; er selbst sollte als Anhänger Luther's widerrufen. Da er den Widerruf verweigerte, wurde er den 5. August dem Bischof überliefert, damit ihm der Ketzerproceß gemacht werde. Allein der König, der den Gefangenen sehr hoch achtete, und ihn als einen seiner Rätthe zu sich gerufen hatte, verwies die Sache an den geheimen Rath; Berquin widerrief einige Sätze, wir wissen nicht welche, und wurde freigelassen. Bald nachher fingen die Verfolgungen von Neuem an, während der König bei der Armee war, mit der er den Feldzug nach Italien unternehmen wollte. Die Regentin, Louise von Savoyen, von der fanatischen Partei aufgeregt, beehrte den Rath der Sorbonne über die Unterdrückung der Ketzerei. Den 27. Oktober gab die Fakultät ihr von Beda verfaßtes Gutachten ein; sie verlangte die Verfolgung aller derer, die die Verbreitung der ketzerischen Ideen begünstigten. Den 20. März 1524 setzte das Parlament eine permanente Commission ein, welche sogleich Berquin's Sache vornahm. Der Hauptgegenstand der Klage war die Uebersetzung der Schriften des Erasmus; Berquin vertheidigte sich, indem er sagte, Erasmus wäre noch von Niemand für einen Ketzer gehalten worden, Päbste und Könige ehrten ihn; er verlangte, daß man die angeklagten Schriften unbefangen lese, und weigerte sich, mehrere Sätze anzuerkennen, die man ihm vorhielt. Trotzdem wurden die Schriften verdammt und Berquin, der nicht widerrufen wollte, lief große Gefahr, mit ihnen verbrannt zu werden; schon war er dem weltlichen Arm, dem Parlament, überliefert worden, als, auf Margaretha's Bitten der König aus Spanien Befehl schickte, alles Verfahren gegen Berquin und andere gelehrte Männer, wie Lesèvre, einzustellen. Bald darauf kam er aus der Gefangenschaft zurück, und nach vielen vergeblichen Bemühungen mußte er Berquin mit Gewalt den Händen der Doktoren entreißen lassen (Nov. 1526). Als bald versuchte Berquin von Neuem, vor aller Welt das Treiben der Mönche und Doktoren aufzudecken. Obgleich Erasmus Alles that, um ihn zum Schweigen zu ermahnen, und ihm schrieb, er soll bedenken, mit welchen Gegnern er es zu thun habe, so ging er dennoch, fest von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt und auf den Schutz des Königs bauend, unbesorgt der Gefahr entgegen. Er zog aus Beda's Werken zwölf Sätze, die er als gottlos bezeichnete und die der König (10. Juli 1527) an die Sorbonne und die vier Fakultäten absandte, auf daß sie dieselben untersuchten und vor der Bibel rechtfertigten. Das Urtheil ist nicht bekannt; wahrscheinlich wurde die Sache in die Länge gezogen, da die Doktoren hofften, die Umstände würden sich bald ändern. So geschah es auch: der Kanzler Duprat, Erzbischof von Sens, versammelte in Paris (1528) die Synode seiner Provinz; da wurden die Lehren Luther's verdammt und der weltliche Arm gegen den Ketzer angerufen. Berquin wurde nun von Neuem angeklagt und von zwölf Parlamentsrätthen verurtheilt, der Verbrennung seiner Schriften zuzusehen, dann mit einem Eise



in Zunge durchstoßen zu haben und in lebenslänglichem Gefängniß zu verweilen. Er appellirte an den König; dieß aber erbitterte die Richter, die ihn zum Feuer verurtheilten. Der König, trotz der Bitten seiner Schwester, wollte nichts mehr wagen, um seinen Freund zu retten. Berquin, der in einem Augenblick von Schwäche seinen Freunden versprochen hatte, zu widerrufen, fand bald seinen alten Muth wieder und blieb bei seiner Appellation an den König. So war er rettungslos verloren. Den 22. April 1529 wurde er auf dem Grèveplace verbrannt, ohne einen Augenblick sein Vertrauen auf Gott verloren zu haben. C. Schmidt.

**Berthold**, der Franziskaner (so und nicht Bertholdt ist der Name zu schreiben). — Unsere Kenntniß des großen Franziskanerpredigers hat neuerdings eine wesentliche Bereicherung und theilweise Berichtigung erfahren durch die (leider noch nicht vollendete) erste vollständige Ausgabe seiner Predigten von Franz Pfeiffer, 1r Band. Bam 1862; vgl. die Anzeige in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1863. S. 386 und die Abhandlung von C. Schmidt in den Theol. Stud. u. Krit. 1864. Hft. 1. S. 7—82. Da tragen hieraus zu dem von dem sel. Dr. Kling, dem ersten Herausgeber der Berthold'schen Predigten, bearbeiteten Artikel Bd. II. S. 101 der Real-Encycl. die wesentlichen Punkte nach.

Die allerdings schon im 17. Jahrhundert sich findende, auf ein altes Regensburger Nekrologium und eine Regensburger Chronik sich stützende Annahme, daß Berthold's Geschlechtsname Vech oder Vechs gelautet habe, beruht auf einem doppelten Irrthume: für's erste hieß die im Jahre 1292 verstorbene Schwester Berthold's Elisabeth laut der Grabchrift nicht Vechsin, sondern Sächsin, und dann war dieß nicht ihr Geburtsname, sondern der Name ihres Mannes, Merdlinus Saxo. Berthold's Familiennamen liegt also für uns im Dunklen (Pfeiffer S. VIII f.). — Daß Regensburg sein Geburtsort gewesen, läßt sich durch sein gleichzeitiges Zeugniß erweisen, bleibt aber immerhin wahrscheinlich; jedenfalls hat er den größten Theil seines Lebens dort zugebracht. — Sein Geburtsjahr läßt sich nicht bestimmen, fällt aber wohl sicher vor oder spätestens in das Jahr 1220. Seine Bildung erhielt er vorzugsweise in dem 1226 gegründeten Franziskanerkloster zu Regensburg, in das er wohl in zartem Alter schon eintrat, und zwar hauptsächlich durch den dortigen Novizenmeister und Professor der Theologie, den gelehrten und frommen Bruder David (von Augsburg), über welchen zu vergl. Pfeiffer, deutsche Mystiker Bd. 1. S. XXVI ff. Ob Berthold dann später, wie Schmidt S. 10 zu vermuthen geneigt ist, seine Studien in Paris fortgesetzt, vielleicht auch Italien besucht habe, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist die Vermuthung Paul Laband's (Beiträge zur Geschichte des Schwabenspiegels; Berlin 1861), daß Berthold in Italien Vorlesungen über römisches und kanonisches Recht gehört habe, und daß er Verfasser des Schwabenspiegels sey, aus verschiedenen Gründen eine unhaltbare Hypothese. Ob Pfeiffer's Vermuthung, daß vielmehr David von Augsburg Verfasser des genannten Rechtsbuches sey (s. Zeitsch. f. d. Alterth. Bd. 9. Berthold S. XV), besser begründet, oder ob die allerdings merkwürdige Thatsache, daß in Berthold's Predigten zahlreiche mit dem Schwabenspiegel übereinstimmende Stellen sich finden, auf andere Weise zu erklären sey, bedarf erst noch der weiteren Untersuchung.

Berthold's erstes öffentliches Auftreten fällt, so viel wir wissen, in das J. 1246. Damals wurde er von dem päpstlichen Legaten Philippus von Ferrara zugleich mit dem Bruder David und zwei Regensburger Stifthsherren mit der Visitation des Frauenklosters Niedermünster beauftragt (Pfeiffer S. XII. XX).

Seine Wirksamkeit als Reiseprediger begann Berthold, nachdem er wohl früher schon zu Regensburg gepredigt hatte, wahrscheinlich im J. 1250 (nach Anderen 1251 oder 1252), und zwar nicht in Alemannien und Graubünden, wie gewöhnlich angegeben wird, sondern zuerst in Niederbayern. Daß er schon zu Lebzeiten Kaiser Friedrich's II., also vor dem Jahre 1250, im Kloster Pfäfers aufgetreten sey, beruht auf einer irrtümlichen Notiz bei Martin Crusius. Im Jahre 1253 treffen wir ihn zu

Pandshut, 1254 und 1255 am Rhein zu Speier, im Elsaß, dann in der Schweiz, an verschiedenen Orten des Aar- und Thurgau's, in Constanz, 1256 besuchte er, wie es scheint, zum zweiten Male Alemannien und die Schweiz, insbesondere Graubünden; damals oder bei einem dritten Besuche dieser Gegenden im J. 1257 betrug er durch eine gegen den Besitz ungerechten Gutes gerichtete Predigt einen Ritter Albrecht v. Sax zur Rückgabe des Schlosses Wartenstein und der Vogtei an das Kloster Pfäfers (i. Pfeiffer S. XIII f. XXV). In den folgenden Jahren scheint Berthold besonders in Schwaben, namentlich in Augsburg, verweilt zu haben; 1259 war er zu Pforzheim, wo er durch seinen Zuspruch den Ritter Ludwig von Liebenzell vermochte, einen Streit mit der Markgräfin Irmingard von Baden gütlich beizulegen. Von nun an wendete er seine Thätigkeit mehr den östlichen Ländern zu: Oesterreich, Böhmen, Mähren, Schlesien, vielleicht sogar Ungarn, waren in den Jahren 1261 und 1262 der Schauplatz seines Wirkens; wo er der Volkssprache unkundig war, bediente er sich eines Dolmetschers. Vielleicht auf der Rückreise von Böhmen besuchte er auch Thüringen und Franken. Er starb 13 Monate nach seinem väterlichen Freunde David von Augsburg († 16. Nov. 1271), dessen Todesstunde ihm nach der Sage geoffenbart wurde, zu Regensburg den 13. Dezember 1272 und wurde dort in der Franziskanerkirche begraben. Noch im 15. und 16. Jahrhundert wurde sein Grab vom Volke aus weiter Ferne besucht, wie das eines Heiligen; noch jetzt werden seine Gebeine angeblich in der Schatzkammer des Domes zu Regensburg verwahrt.

Ueber die große Bedeutung, welche die Berthold'schen Predigten neuerdings für die deutsche Rechtsgeschichte gewonnen haben durch die merkwürdigen, oft wörtlichen Berührungen derselben einerseits mit dem älteren sogenannten Spiegel deutscher Leute, andererseits mit dem jüngeren Schwabenspiegel, s. v. Daniel's *de Saxonici speculi origine*, Berlin 1852, S. 4. 30. 284; desselben *Spiegel der deutschen Leute*, Berlin 1858, S. 40 ff. 144 ff.; Ficker, *über einen Spiegel deutscher Leute*, Wien 1857; derselbe, *Entstehungszeit des Sachsenspiegels*, Innsbruck 1859, bes. S. 58 ff.; Laband, *Beiträge*, Berlin 1861, S. 1 ff.; Pfeiffer, *Berthold* S. XV. Wagenmann.

**Bertholdt** (Leonhard), wurde am 8. Mai 1774 zu Emskirchen, einem Flecken in dem ehemaligen Bayreuther Unterlande, wo sein Vater Bürgermeister war, geboren, erhielt seine Schulbildung in dem nahen Neustadt an der Aisch, unter dessen Lehrern besonders J. G. Raab sein Interesse dem Hebräischen zuwandte, und widmete sich von Ostern 1792 bis Michaelis 1796 auf der Universität Erlangen theologischen, orientalischen, philologischen und historischen Studien. Ganz besonders schloß er sich an den durch eine verkürzte Bearbeitung von *Assemani's* Bibliothek bekannten Professor der orientalischen Sprachen A. Fr. Pfeiffer an. Nachdem er zum Dr. ph. promovirt war und sich theils in dem väterlichen Hause, theils seit dem J. 1800 in Erlangen selbst auf die akademische Laufbahn vorbereitet hatte, wurde er im J. 1802 Adjunkt und 1805 außerordentlicher Professor in der philosophischen Fakultät. Seine Bearbeitung des Buches *Daniel* („*Daniel, aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen histor. und exeget. Excursen*“, Erlangen 1806—1808. 2 Bde. 8°), welche in der Geschichte dieses von ihm verschiedenen Verfassers beigelegten Buches einen bedeutsamen kritischen Wendepunkt bezeichnet, entschied seine Stellung an der Universität. Er wurde bereits 1806 zum ordentlichen, wenn auch augenblicklich überzähligen Professor der Theologie und Universitätsprediger befördert, 1809 Dr. theol. und im folgenden Jahre wirklicher ordentlicher Professor derselben. Seine Habilitationsschrift war die „*christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate in compendium redacta observationibusque illustrata*“ (Erlangen 1811. 8°). Seit dem Jahre 1812 erschien dann sein umfassendstes, durch die das Alte und Neue Testament vermischende Anordnung unbequemeres, als eine wenn auch nicht vollständige Sammlung der verschiedenen, besonders rationalistischen Ansichten über die biblischen Bücher immer noch brauchbares Werk: „*Historisch-kritische Einleitung in*





Durch die Religions- und Bürgerkriege zur Unterdrückung der Hugenotten waren die Klöster wie die Weltgeistlichkeit Frankreichs schrecklich verwildert. Die Einführung eines neuen Ordens in Frankreich erschien thunlicher als die Reform der bestehenden. Berulle machte es sich zur Aufgabe, die spanischen Karmeliterbarfüßerinnen oder Theresianerinnen, einen im Gegensatze gegen die Reformation hervorgetriebenen Nebenzweig der Karmeliter nach Frankreich zu verpflanzen. Ob er gleich zu den Vertrauten der spanischen Partei am Hofe gehörte, hatte er dabei die größten Schwierigkeiten zu überwinden; die spanischen Karmeliter wollten ihm keine Nonnen, nicht einmal ein halbes Duzend abtreten, und die französischen Karmeliter beanspruchten ausschließlich die Leitung dieses ihres neuen Zwillingsschwesterordens. Dennoch gelang es Berulle, diesen Frauenorden unter seiner Leitung in Frankreich einzuführen, wo er dem Hofe stets nah blieb und manchem Opfer seiner Sitten, z. B. der de la Valliere, ein Asyl öffnete (s. den Art. „Karmeliter“). Von dieser Operationsbasis aus suchte Berulle auch andere weibliche Orden zu reformiren, z. B. Port-Royal, ehe es in St. Etyran einen Stützpunkt fand. Doch für eine Angelika Arnauld hatte er zu wenig Charakter und Mannhaftigkeit.

Berulle trug sich aber auch mit der Aufgabe, den Weltklerus zu reformiren, ihm in Frankreich eine besondere läuternde Heimath zu geben. Die Jesuiten hatten sich ursprünglich eine ähnliche Aufgabe, aber als neuer geistlicher Ritterorden in Gegensatz gegen den Episkopat gestellt, welchem Berulle seine Priester ausschließlich unterordnen wollte. So lange die Jesuiten aus Frankreich verbannt waren, glaubte er mit seinen Plänen zurückhalten zu müssen; junge Leute, welche in den Jesuitenorden treten wollten, wurden von ihm dahin befördert. Nachdem die Jesuiten in Frankreich wieder zugelassen waren und sich festgesetzt hatten, bezog Berulle, von mehreren Damen ermuntert und mit Geld unterstützt, mit vier Doktoren der Sorbonne und einem Pfarrer den 10. November 1611 ein Haus im Val de Grace bei Paris. Es sollten keine anderen Gesetze gelten, als die allgemeinen Priesterpflichten; das von dem heiteren, frommen Philipp Neri (s. diesen Artikel) in Rom errichtete Bethaus, die Congregation des Oratoriums, war sein Vorbild. Die Bewohner des Convikts besprachen sich nach der gemeinsamen Mahlzeit über die Bibel, über Beichtfälle und Kirchengeschichte. Wie in Rom die gallikanische Unterwerfung unter den Episkopat einigen Anstand verursachte, so sah und bekämpfte der scharfe Gallikaner Richer in der Congregation des französischen Oratoriums einen neuen Orden. Und in der That sollten alle Kolonien desselben in den Provinzen Frankreichs unter dem Mutterhause in Paris stehen, während in Italien jedes Haus selbständig war; denn in Frankreich drängte Alles zur Centralisation. Königl. lettres patentos erkannten 1629 die Congregation an. Der Gesang lud die hohe Welt in ihre Kirche. Dieß zog ihr die entschiedene Feindschaft des Jesuitenordens zu, zumal seit die Oratorianer sich von den Predigten und Katechisationen des Landvolks zurückzogen und Seminarien und Erziehungshäuser für die Söhne des Adels errichteten, wodurch sie den Jesuiten in einem Werke, worauf hauptsächlich ihre Gewerbe beruhte, Concurrenz machten. Die Partei der Jesuiten stellte den Bau der Kirche und des Mutterhauses (der jetzigen reformirten Hauptkirche in der Straße St. Honoré) im nächsten dem Louvre alle möglichen Hindernisse in den Weg. Um diese sie unausgesetzlich verfolgende Eifersucht der Jesuiten nicht zum tödtlichen Haß zu schüren und um Intriguen vorzubeugen, verbot die Congregation im J. 1661 ihren Generalen, Bevätern oder Gewissensräthen einer Person von Geblüt zu werden. Das Bestreben Berulle's, jene Theresianerinnen der ausschließlichen Seelsorge der Oratorianer zu übergeben, führte zu ärgerlichen Scenen, zur Belagerung des Klosters zu Saintes; Theil dieser Nonnen hing fest an den Karmelitermönchen. Da Berulle vom Hofe und vom Erzbischofe unterstützt wurde, wanderte eine Anzahl Theresianerinnen in's Herzogthum Lothringen aus. Den geistigen Entselinnen der heiß mystischen Santa Theresia, die Berullische Anbetungsmethode des ausgestellten heil. Sakraments zu mystisch und zu süßlich. Die Oratorianer lösten später das Band mit diesen Nonnen ganz, um die Intriguen bei wichtigen Wahlen in der Congregation abzuschneiden.

Einen gefährlichen Feind hatten Verülle und das Oratorium in dem Cardinal-Minister Richelieu. Verülle setzte die von Richelieu als Stufe zur Macht benützte Vermittlerrolle zwischen der Königin-Wittwe Maria von Medici und ihrem Sohne Ludwig XIII. fort, und zwar in der Absicht, die Krone Frankreich im Bunde mit Spanien, dessen Königin eine Tochter Mariens war, in die katholische Union hereinzu ziehen. Nach dem heißen Wunsche der Königin-Mutter mußte er die Hindernisse der Ehe ihrer Tochter, der Prinzessin Henriette, mit dem Kronprinzen von England, Karl I., zu entfernen; Verülle trat den gegen die Heirath mit einem keger schwierigen Cardinalen in Rom mit der Erklärung entgegen, es bedürfe dazu keines Dispenses. Dadurch erlangte er ihn. Durch seinen Einfluß auf den englischen Hof hoffte er, die Reformation in England, welche durch den Trotz der päpstlichen Kurie veranlaßt worden war, mit Freundlichkeit und List zu untergraben. Richelieu haßte in Verülle wie in der Königin-Mutter seine politischen Gegner, durch welche die Unabhängigkeit und die Hochstellung der Krone Frankreich erschwert wurde. Er vermerkte es daher sehr übel, daß Verülle ihm 1627 zum Collegen im Cardinalat und zum Minister erhoben wurde. Dagegen, daß der große Staatsmann Richelieu auch in der Theologie, im Artikel von der Buße die Lehre von der genügenden Furcht durchzusetzen suchte, während Verülle's Schrift „des grandours de Jésus“ vom Bischof Jansen und von dem Abt von St. Eustache gebilligt und verbreitet wurde. Da das Oratorium zum größeren Theil der Lehre dieser Augustinianer huldigte, auch die Philosophie Des-Cartes', welchen Verülle persönlich begünstigt hatte, hegte, so wurde diese Congregation ein Jahrhundert lang von dem Absolutismus des von den Jesuiten berathenen Hofes verfolgt. Im September 1629 vom Hofe in Fontainebleau nach Paris abgereist, sank Verülle, während er die Messe las, nieder und starb. Die Sektion glaubte die Zerstörung aller edlen Theile nur durch Vergiftung erklären zu können, die öffentliche Meinung bezichtigte Richelieu der schwarzen That. Der mit seinem Bruder, dem Könige, verbannte Herzog von Orleans erhob in seinem Manifeste 1631 öffentlich diese Anklage gegen Richelieu, ohne daß damit für die Geschichte irgend etwas bewiesen wäre. Es konnte der Congregation bei Richelieu nicht zur Empfehlung dienen, daß sie, um seiner Gemisshung zuvorzukommen, sogleich Condren, den Gewissensberather des Herzogs von Orleans, zum General gewählt hatte. Zur Zeit von Verülle's Tode hatte die Congregation 40 Unterrichtsanstalten; auf der 1631 eröffneten Generalversammlung waren 16 Häuser mit 400 Priestern von 55 Abgeordneten vertreten. Die weitere Geschichte des Oratoriums während des 17. Jahrh., die ihres Verhältnisses zum Hofe und zum Absolutismus hat Schreiber dieses aus einer Handschrift Adry's, welche ihm auf die Fürsprache einiger greisen Oratorianer der hochbetagte Daunon mitgetheilt hatte, in Niedner's Zeitschrift für histor. Theol., 1859. I. veröffentlicht. Man bekommt dadurch keine große Klärung vor dem Bekennermuth der meisten Oratorianer. Sie unterschrieben die ihnen von den Generalen auf Befehl des Hofes vorgelegten antijansenischen Formulare, bezogen aber die demokratische Verfassung der Congregation, um ihren Generalen durch Intriguen ihre Stellung zu verbittern. Bis zur Revolution hegte die Congregation ihren Geist der verdeckten Opposition gegen den Hof, welcher in dem Beitritt ihrer besten Glieder zu der constitution civile sich aussprach. — Verülle's nicht eben bedeutende Schriften sind von seinem zweiten, von Richelieu 1641 ertroyirten Nachfolger zum Generalat, Bourgoing, 1644, 2 Bde. Fol., veröffentlicht worden. Sein Leben und die Geschichte des Oratoriums schrieb Tabaraud, Paris 1817. 2 Bde. Neuchlin.

**Bibeltext des N. Testaments.** Der Artikel des Unterzeichneten über den Bibeltext des Neuen Testaments ist im Laufe der letzten zehn Jahre, vorzugsweise durch die eigenen dokumentlichen Entdeckungen und Arbeiten desselben, mehrfacher Vervollständigung bedürftig geworden. Der Einfachheit der Form halber und zur Vermittelung einer Uebersicht nehmen wir das S. 168 gegebene Verzeichniß der Unzialhandschriften zur Unterlage für unsere, den geschriebenen Text betreffenden Nachträge.



Die Zahl der sämmtlichen neutestamentlichen Unzialhandschriften, vom 4. bis zum 10. Jahrhundert verfaßt, ist nunmehr, unter Uebergang von 6 Psalterien mit dem Texte der Hymnen bei Lukas (O<sup>a b o d o f</sup>), von 41 auf 62 gestiegen. Ihrem Alter nach sind sie, auf Grund möglichst strenger paläographischer Prüfung, in folgende Ordnung zu bringen. Aus dem 4. Jahrhundert stammen 2:  $\alpha$  mit dem ganzen N. Test. und B Ebb. Alt. Kath. Paul. Aus dem 5. Jahrhundert 7: A C J<sup>1. 2. 3.</sup> J<sup>b</sup> Q Ebb. Q Paul. T<sup>a</sup>. Aus dem 6. Jahrhundert 16: die Evangelienhandschriften D J<sup>4. 7.</sup> N P R T<sup>b</sup> T<sup>c</sup> Z O<sup>c</sup> O<sup>e</sup> O<sup>f</sup> O<sup>g</sup>, die der Paulinischen Briefe D H O, die der Apostelgeschichte E. Aus dem 7. Jahrhundert 5: F<sup>a</sup> J<sup>5. 6.</sup> O<sup>a</sup> O<sup>b</sup> und G der Apostelgesch. Aus dem 8. Jahrhundert 8: die Ebb. E L W<sup>a</sup> W<sup>b</sup> Y O<sup>d</sup>  $\Xi$  und B der Apokalypse. Aus dem 9. Jahrhundert 21: die Ebb. F K M O V W<sup>c</sup> W<sup>d</sup> X I<sup>c</sup> A<sup>c</sup> O<sup>b</sup> A<sup>c</sup>  $\Pi$ , die der Paulinischen Briefe F G N M, der Paulinischen und katholischen Briefe K, der Apostelgeschichte H, der Alt. Paul. Kath. L, der Alt. Paul. Kath. Briefe und der Apokalypse P. Aus dem 10. Jahrhundert 5: die Ebb. G H S U und die der Paul. Briefe E. Von allen diesen 62 (64 durch die Theilung des Codex J in seine verschiedenen Bestandtheile aus dem 5., 6. und 7. Jahrh.) umfaßt nur  $\alpha$  das ganze N. Test. vollständig, und nur noch 3 andere: A (es fehlen 24 Kap. Matth. 2 Kap. Joh. 8 Kap. 2 Kor.), B (es fehlen 1 und 2 Tim. Tit. Philem. 4½ Kap. Hebr. und die Apokalypse), C (Lücken überall) enthalten den bei weitem größten Theil des ganzen N. Testaments. Außer diesen 4 beziehen sich noch auf die Evangelien 42, darunter 11 mit vollständigem oder fast vollständigem Texte: D E K L M S U V A<sup>c</sup> I<sup>c</sup>  $\Pi$ ; 12 mit umfänglichen Fragmenten: F G H J N P Q R X Z A<sup>c</sup>  $\Xi$ ; 19 mit geringeren, auf mehrere Kapitel oder auch nur auf eine Anzahl Verse beschränkten Fragmenten: F<sup>a</sup> J<sup>b</sup> O T<sup>a</sup> T<sup>b</sup> T<sup>c</sup> W<sup>a b c d</sup> Y O<sup>a b c d e f g h</sup>. Die Apostelgeschichte betreffen außer den genannten 4 noch 8, darunter 4: D E L P mit fast vollständigem Texte, die übrigen mit größeren (H J) oder geringeren Fragmenten (G F<sup>a</sup>). Für die katholischen Briefe treten zu den 4 noch 3: K L P, an deren Vollständigkeit nichts oder wenig fehlt; für die Paulinischen Briefe noch 14, von denen 7: D E F G K L P vollständig oder fast vollständig sind, 7 andere: F<sup>a</sup> J H M N O Q nur Fragmente enthalten. Die Apokalypse bieten uns außer  $\alpha$  A C noch B und P, der erstere Codex vollständig, der zweite mit nur geringen Lücken.

Die älteste und vorzugsweise alexandrinisch gefärbte Textgestalt, wenn auch mit vielfachen Differenzen, liegt für die Evangelien in folgenden Mss. vor:  $\alpha$  A B C T J J<sup>b</sup> L P Q R T<sup>a b c</sup> X Z A<sup>c</sup> O<sup>c</sup> O<sup>g</sup>  $\Xi$ ; ihnen am nächsten stehen F<sup>a</sup> N O W<sup>a</sup> W<sup>b</sup> W<sup>c</sup> Y O<sup>a b o f</sup>. Eine zweite jüngere Gestalt, in der sich die asiatische Färbung vorzugsweise erkennen lassen möchte, bieten die Manuskripte: E F G H K M S U V I<sup>c</sup> A<sup>c</sup>  $\Pi$  O<sup>b</sup>, unter denen am meisten zur ersteren Reihe hinneigen: E K M I<sup>c</sup> A<sup>c</sup>  $\Pi$  O<sup>b</sup>. Für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe geben den ältesten Text  $\alpha$  A B C, für die erstere auch noch D J, denen E G nahe treten, für die letzteren auch noch (mit Ausnahme von 1 Petr.) P, während H L P für die Apostelgeschichte und K I für die katholischen Briefe der neueren Textfärbung am nächsten kommen. In den paulinischen Briefen repräsentiren den ältesten Text  $\alpha$  A B C H J O Q, sowie die griechisch-lateinischen D F G; desgleichen annähernd M P, wogegen dem jüngeren Texte am nächsten stehen K L N. Die Apokalypse liegt uns am alterthümlichsten vor in  $\alpha$  A C, dem P näher tritt als B.

Zu den einzelnen dieser unsere Forschungen zur Herstellung des ursprünglichen Aposteltextes maßgebend leitenden Dokumenten bemerken wir noch Folgendes:

$\alpha$ : Codex Sinaiticus, vom Unterzeichneten 1844 und 1859 entdeckt und im letzteren Jahre, mit Ausnahme der dem Codex Friderico-Augustanus angehörigen Bestandtheile, nach St. Petersburg gebracht. Außer 26 Büchern des N. Testam., von denen 5 den Cod. Frid. Aug. bilden, enthält derselbe das ganze Neue Testament ohne die geringste Lücke, vermehrt aber noch durch den Brief des Barnabas und das erst



Drittheil vom Hirten des Hermas. Daß dieser Handschrift die Priorität vor allen andern griechischen Pergamenthandschriften zukomme, daß sie also namentlich auch die älteste Handschrift für den Originaltext des N. Testam. sey, wird durch die paläographischen und textkritischen Beweise für jede unbefangene und sachvertraute Beurtheilung außer Zweifel gestellt. Am nächsten steht ihr die Vatikanische Handschrift; nur läßt sich das hohe, auf die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts festzustellende Alter des Sinaiticus entschieden darthun, als das des Vaticanus, obschon dieser letztere schwerlich um mehr als einige Jahrzehnte jünger ist. Der alexandrinische Abschreiber hat nicht selten durch fehlerhafte Abschrift seine Unkenntniß des Griechischen bewiesen, worin dem Sinaiticus die Handschriften B A C nahe genug verwandt sind; auch tritt die in den drei ersten Jahrhunderten bei dem neutestamentlichen Texte geübte Lizenz der Behandlung bisweilen noch stärker, als bei B A C hervor (viel weniger hingegen als in D, des Cambridger Codex): nichtsdestoweniger wird es durch zahlreiche Stellen, wo die Sinaitische Lesart die älteste Bestätigung durch die Väter oder Uebersetzer in überwiegender Weise für sich hat, oder auch durch die innere Beglaubigung fast einzig dastehend, gerechtfertigt, daß dieser älteste Codex unter allen kritischen Faktoren des neutestamentlichen Textes den ersten Rang erhält. Der ohne alle Initialen (wie nur noch B), und größtentheils mit sehr seltener Interpunktion geschriebene Text ist in 4 (was ohne Beispiel) Columnen, wie der Vatikanische in 3, abgetheilt; beide Handschriften lehnen sich damit an den Gebrauch der Papyrusrollen an, deren Anwendung vorzugsweise seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts durch das Pergament beschränkt und selten geworden. Auf die 4 Evv. folgen die Paul. Briefe\*), unter denen der Hebräerbrieff nach dem 2. Thessalonikerbrieff zu stehen kommt. Erst nach den Paul. Briefen hat die Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen ihre Stelle. An die Apokalypse aber schließt sich unmittelbar der Brieff des Barnabas an, und an diesen nach einer Kluft von 6 Folio-Mitteln (= 48 Columnen), der Hirte, von welchem der größere Theil mit etwa sonst noch angeschlossenen Antilegomenen verloren gegangen. Nach vorangegangener Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II. susceptae, kommt der Catalogus codicum nuper ex oriente Petropoli perlatorum und Origenis scholia in proverbias Salomonis verbunden sind (Lipsiae 1860), ging im Herbst des Jahres 1862 aus der Leipziger Presse ein vierbändiges Foliowerk hervor, unter dem Titel: Biblicorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis augustissimis imp. Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad iuvandas atque illustrandas sacras litteras edidit C. T. Petropoli, 1862. Es ist darin durch eine in jeder Weise noch nie versuchte typographische Nachahmung der alten Schrift nach allen ihren Eigenthümlichkeiten die genaueste Wiedergabe des Originaltextes angestrebt worden. Der erste Band enthält die Prolegomena, den textkritischen Commentar über 15,000 größtentheils von den alten Correctoren geänderte Stellen, und 21 Tafeln photolithographischer Facsimiles. Der zweite und dritte Band enthalten den Text der alttestamentlichen Bücher, der vierte Band den des ganzen Neuen Testaments. Im J. 1863

\*) Die der Mehrzahl (10) dieser Briefe von sehr alter Hand beigeschriebenen *στίχοι* bestätigen meine Bd. II, 161 f. angedeutete Ansicht, wornach diese Stichenzählung, von der sich schon Spuren bei Irenaeus und Anderen nachweisen lassen, viel älter ist, als die Bearbeitung der Paulin. und kathol. Briefe, sowie der Apostelgeschichte durch Euthalius. Uebrigens scheint es erst unbemerkt geblieben zu seyn, daß die Euthalianischen Stichen, wie sie uns z. B. im Cod. Claromont. vorliegen, nicht im geringsten mit der von Euthalius selbst verzeichneten Stichenzahl übereinkommen. So hat der Philipperbrieff im Cod. Claromont. zwischen 400 und 500, der Galaterbrieff über 700, der Philemonbrieff fast 800, der zweite Korintherbrieff über 1400, der Hebräerbrieff über 1300 Stichen, während Euthalius für Phil. 208 (Sinait. 200), für Gal. 292 (Sinait. 312), für Ephes. 312 (Sinait. desgl.), für 2 Kor. 507 (Sinait. 612), für Hebr. 702 (Sinait. 750) aufgezeichnet hat. Was sich hierbei zur genaueren Feststellung und Beurtheilung des Thatbestandes noch in Betracht kommen mag, so bleibt doch die Verschiedenheit des *στίχων* γράμματος des Euthalius von den durch ihn selbst vertretenen Stichenzählungen unverkennbar.

erschien darauf zu Leipzig eine diplomatisch-kritische Handausgabe des neutestamentlichen Theils der Sinaibibel unter dem Titel: *Novum Testamentum Sinaiticum*, auf welche, da sie sofort vergriffen war, 1864 folgt: *Novum Testamentum Graece ex codice Sinaitico, notata lectione Vaticana itemque Elzeviriana*.

A: 1860 erschien zu London: *N. T. Graece ex antiquissimo codice Alexandrino* a C. G. Woide olim descriptum ad fidem ipsius codicis accuratius edidit B. H. Cowper. In dieser Handausgabe sind, wie schon der Titel aussagt, manche Stellen der Woide'schen Ausgabe berichtigt worden.

B: Im Herbst 1857 erschien endlich die schon angedeutete Ausgabe des Vatikanischen Codex in 5 Bänden, nachdem das längst fertige Werk Angelo Mai's nach dessen Tode durch C. Verzellone vermittelst eingefügter Cartons, sowie im gedruckten Texte ausgeführter Correkturen verbessert und mit einem Vorberichte (aber keinen Prolegomenen) ausgestattet worden war. Diese Ausgabe hat nichts mit einer diplomatisch-genauen Facsimile-Ausgabe gemein; sie ist in gewöhnlicher Druckschrift mit Accenten und üblicher Interpunction ausgeführt; leidet aber überdies, trotz der unternommenen Verbesserungen, noch an großer Ungenauigkeit, besonders an den vielen Stellen, wo Correkturen im Codex vorliegen. Für diese Stellen ist daher zur Zeit noch von besonderer Wichtigkeit die durch mich im J. 1855 aus den nachgelassenen Papieren Bentley's im Trinity-College zu Cambridge wieder an's Licht gezogene, vom Abbé Rulotta für Bentley besorgte Collation von allen durch spätere Hand veränderten Lesarten. Diese Collation erschien unlängst auch gedruckt in dem durch A. A. Ellis zu Cambridge veröffentlichten Werke: *Bentleii critica sacra*. Uebrigens hat sich die früher von uns ausgesprochene und von Mai selbst veranlaßte Erwartung in Betreff der Benutzung eines Vatikanischen Palimpsesten für die im Cod. Vat. 1209 fehlenden Briefe nicht bestätigt; Mai hat vielmehr statt dessen eine Minuskelhandschrift des 10. Jahrhunderts zum Abdruck gebracht. Die Apokalypse aber ist dem ehemaligen Basilianer-Codex des Vatikans aus dem 8. Jahrhundert entlehnt. Siehe nachher unter B.

Einen bequemen, aber durch sehr zahlreiche Druckfehler und Ungenauigkeiten entstellten Nachdruck der Mai'schen Ausgabe, so weit sie das N. T. betrifft, veranstalteten zwei Londoner Buchhandlungen (Williams u. Morgate und D. Nutt), 1859. Desgleichen erschien in demselben Jahre zu Rom mit einem Vorwort von Verzellone: *N. Test. ex vetustissimo codice Vaticano secundis curis editum studio Angoli Maii*, worin sich einige Verbesserungen der vorausgegangenen größeren Quartausgabe vorfinden. Andere Ausgaben „ad fidem codicis Vaticani“, aber unter Geltendmachung eigener Principien veröffentlichten 1860 Ruinen und Cobet zu Leyden, Philipp Buttmann 1862 zu Berlin. Auch wurde die S. 169 in der Note angeführte Muralt'sche Ausgabe mit einem Recensus der differirenden Mai'schen Lesarten vermehrt, welcher an Fehlerhaftigkeit mit der Ausgabe selbst wetteifert.

B: der Apokalypse. Die soeben erwähnte Publication Mai's von dieser Handschrift weicht vom Texte in meinen *Monumentis sacris ineditis* 1846 an mehreren Stellen ab. Ein Verzeichniß der Stellen, wo die eine dieser Ausgaben aus der andere zu verbessern ist, wobei nur wenige noch zweifelhaft bleiben, enthält mein *Nov. Test. Graec. ed. VII. critica maior*, pag. CXII sq.

C: codex Ephraemi. Beabsichtigt wird von mir eine Handausgabe dieser Fragmente.

D: codex Bezae. Von F. H. Scrivener ist eine Handausgabe dieser griechisch-lateinischen Handschrift der Evv. und Apostelgeschichte für 1864 angekündigt worden, wodurch die große Ripling'sche Ausgabe mehrfache Berichtigungen erfahren wird.

D: codex Claromontanus der Paulinischen Briefe. E: die Basler Evangelienhandschrift.

E: codex Laudianus der Apostelgeschichte. Eine neuverbesserte Ausgabe ist anhang zu meinen *Monumentis sacris ineditis*, nova collectio, angekündigt worden und soll 1865 erscheinen.



E: codex Sangermanensis der Paulinischen Briefe. Der Schriftcharakter weist dieser Abschrift des codex Claromont. mit A der Ebb., sowie mit F und G der Paul. Briefe dasselbe Vaterland und wohl auch gleiches Alter (Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts) zu.

F: codex Boreeli der Ebb. F<sup>a</sup>: die Randnoten des Coislin'schen Octateuchs.

F: codex Augiensis der Paulinischen Briefe, griechisch und lateinisch, von Richard Bentley, dem Neffen des berühmten Philologen desselben Namens, 1786 dem Trinity-College zu Cambridge vermacht. Der doppelte Text dieser Handschrift wurde 1859 genau edirt von F. H. Scrivener.

G und H: die Seidel'schen Evangelien-codd. Zu beiden kommen 2 Fragmente aus Bentley's Nachlaß.

G: codex Boernerianus der Paulin. Briefe.

H: der Modeneser Codex der Apostelgeschichte.

G: in der Apostelgeschichte. Ein Blatt aus dem 7. Jahrhundert mit 2, 45 bis 3, 4. Von mir 1859 aus dem Oriente nach Petersburg gebracht.

H: in den Paulinischen Briefen. Zu den 12 Pariser und 2 Petersburger Blättern kommen noch 2 Moskauer mit jenen durch Matthäi zuerst bekannt gewordenen Fragmenten des Hebräerbriefs (im N. T. ed. VII. crit. mai. N<sup>o</sup> der Paulin. Briefe genannt), die sich nunmehr als Reste derselben Athos-Handschrift von der Euthalianischen Ausgabe der Paulin. Briefe ausgewiesen haben. Es kommt dazu aber auch noch ein 17. Blatt, dessen Text aus dem 3. Kap. des Kolosserbriefs ich den dokumentlichen Sammlungen des russischen Archimandr. Porfiri Uspenski verdanke.

I: diese 28 Palimpsestblätter von 7 verschiedenen Handschriften des 5. 6. 7. Jahrhunderts sind nicht armenisch, sondern georgisch überschrieben worden, und zwar zu S. Eba im 10. Jahrhundert. Vergl. meine Notitia ed. cod. Bibl. Sinaitici S. 49. Der Text dieser jetzt zu Petersburg befindlichen Fragmente erschien in meinen Monumentis sacr. ineditis, nova collectio, vol. I. (Das 7. Facsimile dazu steht in meinen Anecdotis sacr. et prof. auf tab. III. Nr. 6.)

J<sup>b</sup>: dieses Zeichen wird nunmehr (N. Test. ed. VII. steht dafür N<sup>b</sup>) den wenigen syrischen Fragmenten aus dem 5. Jahrhundert angehören, die sich, doppelt syrisch überschrieben, in einer aus der Nitrischen Wüste in's britische Museum gelangten Handschrift vorgefunden haben. Edirt in meinen Monumentis sacr. ined. nov. coll. vol. II., wozu später ein Nachtrag kommen wird.

K: codex Cyprius der Ebb. K: der Moskauer Codex der Paulin. und kathol. Briefe.

L: der Pariser Evangelien-codex. L: der codex Angelicus mit der Apostelgesch., den Paulin. und katholischen Briefen. M: der Pariser Evangelien-codex.

M: bezeichnet in den Paulin. Briefen Fragmente aus den Korintherbriefen und dem Hebräerbrief, die ersteren im britischen Museum, die letzteren in der Hamburger Stadtbibliothek, die in meinen Anecdotis sacr. et prof. 1855 (nicht zu übersehen die Verbesserungen in der ed. repetita 1861, S. XVI) abgedruckt erschienen. Diese bezeichneten, durchgängig rothgeschriebenen Fragmente gehören dem 9. Jahrhund. an.

N: diese Ueberreste einer auf Purpurpergament mit Silber und Gold geschriebenen Evangelienhandschrift des 6. Jahrhunderts, abgedruckt 1846 in meinen Monumentis sacr. ineditis, erfahren eine bedeutende Vermehrung. Außer einigen Versen nämlich, die aus den Sammlungen des Archimandr. Porfiri hinzukommen, sind neuerdings im Johanniskloster auf der Insel Patmos noch zahlreiche Fragmente aus dem Evangelium des Markus (die früheren Fragmente sind aus den 3 übrigen Ebb.) gefunden worden. Nach einer Abschrift des gelehrten dortigen Bibliothekars Joh. Sakkellion werden diese Fragmente demnächst in meinen Monumentis sacris eine Stelle finden.

N: in den Paulin. Briefen. Hiermit sollen zwei Petersburger Fragmente aus dem Hebräerbriefe (Kapp. 5 u. 6.) und aus dem Galaterbriefe (Kapp. 5 u. 6.), muth-



maßlich im 9. Jahrhundert geschrieben und mit Randglossen ausgestattet, bezeichnet werden.

O: die Moskauer Fragmente des Johann. Evangeliums.

O: in den Paulin. Briefen. Ein Doppelblatt mit 1 Kor. 1, 20 — 2, 12. aus einem Codex des 6. Jahrhunderts. Aus meinen orientalischen Sammlungen für die kaiserliche Bibliothek zu Petersburg.

O<sup>a b c d o f</sup>: unter diesen Zeichen habe ich den Text der Lukas-Hymnen berücksichtigt, wie er sich in den Unzialpsalterien zu Oxford, Verona, Zürich, in einer Wolfenbütteler und einer Sangallener Handschrift und in dem Psalter der Noroff'schen Bibliothek zu Petersburg vorgefunden hat. Die ältesten darunter sind die Handschriften zu Verona und zu Zürich, während die übrigen nicht über das 9. Jahrhundert hinaufreichen.

P: diese Evangelienfragmente des Wolfenbüttler Palimpsesten werden weit genauer und umfanglicher, als es von Knittel geschehen ist, im 5. Bande meiner Monumenta sacr. ined. nov. coll. herausgegeben werden.

P: unter diesem Zeichen wird dem kritischen Apparate des N. Test. für alle Theile desselben, mit Ausnahme der Evv., der Text eines Palimpsesten einverleibt werden, den ich so glücklich war, im Jahre 1862 in den wiederholt genannten Sammlungen des Archimandr. Porfiri zu erkennen und nach meiner mit demselben getroffenen Uebereinkunft in Leipzig zu entziffern. Für die Apostelgeschichte liegt darin der größte Theil des Textes vor; von demjenigen der katholischen und Paulinischen Briefe, sowie von der Apokalypse, fehlen nur wenig Blätter. Während der Text in der Apostelgeschichte und in 1 Petr. sich unseren jüngsten Unzialen anschließt, gewinnen alle übrigen Bücher, namentlich die Apokalypse, durch diesen Palimpsesten einen ihrer besten Zeugen, obgleich die Handschrift schwerlich früher als im 9. Jahrhundert verfaßt worden ist. Das Resultat meiner fast gänzlich gelungenen Entzifferung wird einen neuen Band meiner Monumenta sacra ausfüllen.

Q: diese Fragmente aus Lukas und Johannes im Wolfenbütteler Palimpsesten, die ich um ein Jahrhundert höher als P, also in's 6. Jahrhundert setzen zu müssen glaube, erschienen beträchtlich erweitert und vielfach verbessert im 3. Bande meiner Monumenta sacra inedita.

Q: dieses Zeichen habe ich den Fragmenten einer Papyrushandschrift der Paulin. Briefe in den Sammlungen des Archimandr. Porfiri zugeordnet. Was ich davon gelesen, ist aus dem 1. Briefe an die Korinther, Kap. 1. 6. 7. Das Alter dieser Papyrusfragmente scheint auf's 5. Jahrhundert zu beschränken.

R: diese umfanglichen Fragmente aus dem Ev. des Lukas im Londoner Palimpsesten erschienen im 2. Bande meiner Monumenta sacra, wozu später ein Nachtrag kommen wird.

S: die Vatikanische Evangelienhandschrift.

T<sup>a</sup>: zu den früher schon bekannten und durch Georgi edirten griechisch-sahidischen Fragmenten aus dem Johann. Evangelium kamen neuerdings noch aus Woide's Sammlung der sahidischen Textreste, wo sie übersetzt worden waren, Fragmente aus Lukas und Johannes. Vergl. mein N. Test. ed. VII. crit. maj. S. CLXVII. Desgleichen Luk. 22—23., von B. H. Alford in Rom verglichen.

T<sup>b</sup>: dieses Zeichen wird den von mir neuerdings aufgefundenen und nach Petersburg gebrachten Fragmenten der 4 ersten Kap. des Johannes gegeben werden, welche in ihrem Textcharakter sowohl als in ihrer Schrift mit den borganischen Fragmenten verwandt sind. Wohl aus dem 6. Jahrhundert.

T<sup>c</sup>: ähnliche Fragmente wie unter T<sup>b</sup> aus Matth. 14 u. 15. Aus den Sammlungen des Archimandr. Porfiri.

U und V: die Evangelienhandschriften zu Benedig und zu Moskau.

W<sup>a</sup> und W<sup>b</sup>: die Evangelienfragmente zu Paris und zu Neapel, die letzteren palimpsestisch.

W<sup>c</sup>: so habe ich Fragmente des 9. Jahrhunderts aus Matthäus und Markus bezeichnet, die sich in einer Sangallener Handschrift vorgefunden haben und von mir im 1. Bande der Monumenta veröffentlicht wurden.

W<sup>d</sup>: dieses Zeichen soll einigen Fragmenten des 9. Jahrhunderts Mark. 7. 8. 9. gegeben werden, die unlängst im Trinity-College zu Cambridge durch den dortigen Bibliothekar Bradshaw (in altem Einbände) gefunden worden sind.

X: die Münchener Evangelienhandschrift mit Scholien. Y: die Vatikanischen Fragmente aus dem Johann. Evang.

Z: diese Palimpsestfragmente aus Matthäus wurden neuerdings durch Tregelles neuer gelesen, als es von Barrett geschehen war. Eine neue Herausgabe desselben ist Dr. Todd, der Bibliothekar des Trinity-College zu Dublin, unternommen.

Γ: zu den schon angegebenen Stücken der Evangelien, die aus meinen Händen an die Bodlejana zu Oxford übergegangen sind, kommen noch die meisten der an dem vollständigen Evangelientext fehlenden Stücke. Sie wurden 1859 von mir nach Petersburg gebracht. Das am Ende des Ev. Johannis nach den Indiktionen beigeschriebene Datum scheint das Jahr 844 zu bezeichnen.

Δ: die Sangallener Evangelienhandschrift.

Ε<sup>a</sup>: zu den 1846 edirten Fragmenten aus dem Ev. Matth. sind noch die wenigen Reste aus Matth. 12. hinzuzurechnen, die im 2. Bande der neuen Sammlung der Monumenta erschienen.

Ε<sup>b</sup>: 6 Blätter aus dem 7. Jahrhundert mit Fragmenten aus Matthäus und Markus. Durch mich 1859 nach Petersburg gebracht.

Ε<sup>c</sup>: 2 Folioblätter mit Matth. 21, 19—24. und Joh. 18, 29—35. aus dem 6. Jahrhundert. Das erstere durch mich, das zweite durch den Archimandriten Porfiri nach Petersburg gebracht.

Ε<sup>d</sup>: ein Lukasfragment aus dem 8. Jahrhundert. Durch mich nach Petersburg gebracht.

Ε<sup>e</sup>: Ein Matthäusfragment aus dem 6. Jahrhundert. Ο<sup>f</sup>: Fragmente einer Handschrift desselben Jahrhunderts aus Matthäus und Markus. Ο<sup>g</sup>: ein Fragment aus dem Johann. Evang., ähnlich den unter O verzeichneten Paulin. Fragmenten. Ο<sup>h</sup>: zwei Handschriften einer griechisch-arabischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts. Alle unter Ο<sup>e f g h</sup> verzeichneten Stücke habe ich aus den Sammlungen des Archimandriten Porfiri geschöpft.

Α: diese Handschrift mit den vollständigen Evv. des Lukas und des Johannes, die von mir an die Bodlejana abgetreten wurden, wird richtiger in's 9. als in's 8. Jahrhundert gesetzt. Eine in den ältesten Minuskeln verfaßte Handschrift des Matthäus und Markus, im ersteren durch einige Citate aus dem Hebräerevangelium ausgezeichnet, wird durch mehrere Eigenthümlichkeiten ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit Α. vgl. darüber meine Notitia editionis codicis bibl. Sinaitici S. 58 f.

Ξ: Palimpsestfragmente aus den ersten 11 Kapiteln des Ev. Lucä, die sich in dem von der Insel Zante in die Bibliothek der British and Foreign Bible Society London gelangten Evangelistarium neuerdings vorgefunden haben. Von G. P. Tregelles gelesen und 1861 veröffentlicht unter dem Titel: Codex Zacynthius. Diese Fragmente gehen zwar nicht über das 8. Jahrhundert zurück, zeichnen sich aber durch die älteste alexandrinische Textfärbung aus.

Π: eine aus Smyrna durch mich an die kais. öffentl. Bibliothek zu Petersburg gelangte, fast vollständige Handschrift der 4 Evv. aus dem 9. Jahrhundert. Dem ursprünglichen Texte sind an vielen Stellen die Lesarten einer anderen Handschrift, theilweise alterthümlicher als der Text selbst, beigeschrieben worden.

Zur Geschichte des gedruckten Textes, S. 173 ff. — Die S. 183 in Aussicht gestellte kritische Ausgabe des N. Testam. von Tregelles (zu Plymouth) ist, soweit sie den Text der 4 Evangelien betrifft, 1857 und 1861 erschienen. Nach vor-

ausgegangenen sorgfältigen Quellenstudien und unter mehrfacher Ausdehnung des Zeugenapparats hat Tregelles darin die Sachmann'schen Grundsätze in vervollkommneter Weise geltend gemacht. Von dem Unterzeichneten erschien Ende 1858: N. T. Graece. Ad antiquos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexit C. T. Editio septima critica maior (2 Theile), woneben gleichzeitig eine aus Beschränkungen der ed. maior hervorgegangene ed. critica minor ausgegeben ward. In dieser Ausgabe wurden die ausgedehntesten, über alle früheren weit hinausgehenden Quellenforschungen in Betreff der griechischen Handschriften, der alten Versionen und der Kirchenväter niedergelegt. Dabei erfuhr der kritische Apparat dadurch eine Neugestaltung, daß sowohl die aufgenommenen als auch die verworfenen Lesarten eine möglichst vollständige Zeugenangabe erhielten; er wurde zugleich noch dadurch erweitert, daß viele für die Kritik interessante Belege und Urtheile der Kirchenväter nebst Stellen der alten Grammatiker über kritische Objekte, ferner alle apokryphischen Zusätze in den alten Dokumenten und anderwärts gefundene apokryphische Parallelen, wie die des Hebräerevangeliums und der Elementina, beige geschrieben, sehr oft auch zur Förderung des textkritischen Urtheils die befolgten Entscheidungsgründe angegeben wurden. In der Textconstituierung ging der besonderen Geltendmachung unserer ältesten Urkunden, über welche sämmtlich die Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Textes nachweislich hinaufreicht, die Anwendung gewisser, durch unlängbare Thatsachen getragenen Grundsätze der sogenannten inneren Kritik zur Seite. Das ganze Sprachkolon wurde unseren ältesten Handschriften angepaßt, indem die ägyptische Färbung derselben mit dem Gebrauche der durch die LXX gebildeten Apostel selbst vereinbar erschien. In umfangreichen Prolegomenen (280 S. 8°) wurde eine Rechtfertigung des befolgten Verfahrens versucht, über die wichtigsten Ausgaben des N. Testam. gehandelt, und nach Exkursen über einzelne einschlagende Materien von den kritischen Faktoren des Textes genauer als je zuvor berichtet. Diese Ausgabe ist jedoch bereits vergriffen und die editio octava critica unter der Presse, welche die erste Verarbeitung der außerordentlichen, durch die neuesten dokumentlichen Entdeckungen gewonnenen Bereicherungen des Apparats enthält, in der Textbearbeitung selbst aber die objectiv durch die älteste Bezeugung gegebene Autorität mit möglichster Consequenz dem subjektiven Ermessen voranstellt \*), da nur auf diesem Wege ein Normaltext als solide, für jeglichen wissenschaftlichen Gebrauch auf die Dauer gültige Grundlage erreichbar scheint.

Wir übergehen die verschiedenen, im letzten Jahrzehnt in Deutschland und England erschienenen Handausgaben, von denen die der Triglotte entlehnte editio academica des Unterzeichneten seit 1855 unter wiederholter Erneuerung der Prolegomena bis zu 4. Auflage fortgeschritten, und erwähnen nur noch, daß außer den schon im Verzeichnisse der Unzialcodd. angeführten dokumentlichen Publicationen von Mai, Scrivener, Tregelles und von mir, mehrere auf Berichtigung und Erweiterung des kritischen Apparats abzielende Arbeiten ausgeführt worden sind. Von Scrivener erschienen zwei reichhaltige Sammlungen von Text-Collationen, besonders den in England vorhandenen Minuskelcodd. aller Theile des N. Testam. entnommen, die erste im Jahre 1853, die zweite als Anhang zum Codex Augiensis 1861. Orlando Dobbin gab 1854 eine genaue Collation des Codex Montfortianus (aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts) heraus, jenes „Codex Britannicus“, dessen vermeintliche Autorität Erasmus zur Annahme der sogenannten Dreizeugenstelle 1 Joh. 5, 7. in seine 3. Ausgabe von 1522 benutzte. Mehrere neutestamentlich kritische Stoffe und Vergleichen enthalten auch des Unterzeichneten Anecdota sacra et profana, 1861 (ed. repetita, emendata aucta; 1. ed. 1855). Von Bedeutung sind ferner: Samuel Davidson's Treatise of Biblical Criticism, 1852 ff., Tregelles, an introd. to the textual criticism of the N. Test., 1856 (1854: an account of the printed text of the N. Testam.

\*) Einen vorläufigen Versuch desselben Verfahrens enthält die 1864 in neuer Auflage erschienene Synopsis evangelica.





Im folgenden Semester docirte derselbe Kirchenrecht, — lediglich darum, weil dasselbe eine Zeit lang in Marburg nicht gelesen worden war —, ohne zu ahnen, daß er gerade in diesem Zweige der Wissenschaft späterhin seinen eigentlichen Lebensberuf finden würde. Seitdem trug Bickell noch insbesondere juristische Encyclopädie, Institutionen und Pandekten, deutsches Privatrecht und andere Rechtszweige vor. — Die deutsche Rechtswissenschaft war ihm namentlich durch die Gebrüder Grimm, zu denen er in persönlichen Beziehungen stand, lieb geworden.

Die literarische Thätigkeit Bickell's wurde damals durch einen Zufall fixirt. Auf der Marburger Universitätsbibliothek befinden sich drei Manuskripte des kanonischen Rechts, welche Bickell näher betrachtete; eins derselben wurde die Veranlassung, daß er über einige Sammlungen des *corpus juris canonici*, deren Entstehung noch unbekannt war, genauere Nachforschungen anstellte. Diese führten ihn in seinem Eifer immer weiter. Bickell besuchte daher die Bibliotheken zu Fulda, Kassel und Frankfurt, und reiste zuletzt in derselben Absicht nach Paris, wodurch seine Neigung zu literargeschichtlichen Untersuchungen auf das Lebhafteste angeregt ward. Die unmittelbare Anschauung so vieler alter, zum Theil noch ganz unbekannter Handschriften machte ihm das Quellenstudium des damals fast ganz vernachlässigten kanonischen Rechts zu einer Lieblingsbeschäftigung, der er sich mit aller Energie widmete. Die auf den genannten Bibliotheken bereits gesammelten, reichen Materialien erweckten in ihm den Gedanken, eine ausführliche Geschichte sowohl der Quellen als der einzelnen Lehren des Kirchenrechts zu schreiben. Seit dem Jahre 1823 war dann Bickell mit diesem Unternehmen auch wirklich auf das Ernstlichste beschäftigt, weshalb er die Ferien benutzte, um außer den genannten Bibliotheken auch die zu München, Stuttgart, Tübingen, Würzburg, Bamberg, Wien, Göttingen &c. zu untersuchen und seine Sammlungen zu vervollständigen. — Die nächste Frucht dieser Studien war Bickell's im Jahre 1825 herausgegebene klassische Schrift: „Ueber die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des *Corpus juris canonici*.“

Während dieser literarischen Beschäftigungen traten in den äußeren Lebensverhältnissen Bickell's mannichfache Veränderungen ein. Nachdem er drei Jahre lang Privatdocent gewesen war, wurde er im J. 1824 außerordentlicher Professor an der Universität zu Marburg, erhielt später einen Gehalt von 200 Rthlr. und im J. 1826 eine ordentliche Professur der Rechtswissenschaft, vorerst ohne Theilnahme am Spruchcollegium. Zugleich verheirathete sich Bickell in demselben Jahre.

Da kam das Jahr 1830, welches mit den nächstfolgenden Jahren in dem gesammten politischen und kirchlichen Leben Kurheffens der Anfang einer neuen Aera war. Damals gab es in Hessen viele sittlich-ernste Charaktere, welche bis dahin dem kirchlich-religiösen Interesse ganz fremd gewesen waren und über christliche Dinge nur in der Weise des Nationalismus zu denken vermochten, — die aber plötzlich von dem Odem eines ihnen bis dahin unbekannten Geistes angeweht, die Rückkehr zu dem vergessenen Glauben der Väter und die Erneuerung des Lebens in Buße und Glauben als die erste Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen wie aller Gemeinschaften und öffentlichen Lebensverhältnisse erkannten. Zu ihnen gehörte auch Bickell, der damals mit dem Prof. der Theol. Dr. Hupfeld und mit dem Gymnasialdirektor Dr. Vilmar zu Marburg in den innigsten und vertrautesten Verkehr trat. Von dem gehässigen Parteitreiben, welches späterhin in Kurheffen das religiöse Interesse in frevelhaftester Weise zu politischen Zwecken gemißbraucht hat, war damals in den engen und trauten Kreisen der Evangelischen noch nichts vorhanden. Insbesondere war Bickell von diesen Tendenzen auch nicht im Entferntesten inficirt. Sein damaliges kirchliches Wirken würde jetzt in Kurheffen gerade von denen, welche vor Jahr und Tag mit ihm auf das Innigste vereint waren, als revolutionärer Unfug denunciirt werden. Bickell war nämlich ganz entschieden der Ansicht, daß der evangelischen Kirche nur durch Herstellung solcher presbyterialer und synodaler Institutionen, welche eine lebendige Betheiligung der Gemeinde an den

Interessen der Kirche ermöglichen, geholfen werden könnte. In diesem Sinne trat Bidell im J. 1831 mit einer Broschüre hervor: „Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Nebst einem Nachwort von H. Hupfeld“, worauf derselbe späterhin in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde die Abhandlung folgen ließ: „Die Presbyterial- und Synodalverfassung der evangelischen Kirche in ihrem Ursprunge und in ihrem Einflusse auf Hessen.“ In seiner Selbstbiographie, welche Bidell in Justi's Grundlage zu einer hess. Gelehrten- u. Geschichte veröffentlichte, sprach sich derselbe entschieden gegen jedes Streben aus, „vermittels einer Reaktion gegen die Tendenz der neueren Zeit veraltete Einrichtungen und Ansprüche vertheidigen oder wiederbeleben“ zu wollen.

Von da an gehörte Bidell zu den Säulen des wiedererwachten und mehr und mehr erstorbenen kirchlichen Lebens in Kurhessen, dessen Vereinigungspunkt der kurhessische Missionsverein war. Sein Einfluß stieg, als er im J. 1834 zum Mitgliede des Oberappellationsgerichts zu Kassel ernannt wurde, in welcher Stellung er bis zum Jahr 1841 blieb.

Das damals vielfach sehr heilsam wirkende Hassenpflug'sche Regiment ließ sich wesentlich von Bidell inspiriren. Als Hassenpflug seine Ministerien niedergelegt hatte und ein anderes, im Kirchenregiment mehr rationalistisch verfahrenes System an's Ruder kam, welches in der Verpflichtung der Geistlichen auf die kirchlichen Symbole Erleichterungen eintreten lassen zu müssen glaubte, war es Bidell, der mit seiner im J. 1839 veröffentlichten Schrift „Ueber die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften mit besonderer Beziehung auf das kurhessische Kirchenrecht“ das Zeichen zum Beginn des kurhessischen „Symbolstreites“ gab. Das Resultat dieses Kampfes, der zugleich einen Sturm des „lichtfreundlichen“ Unglaubens gegen das historische Christenthum hervorrief, war eine neue Befestigung der Auktorität des kirchlichen Dogma's in der Ueberzeugung Vieler, die bis dahin um „Kirchenlehre“ sich wenig bekümmert hatten.

In seiner Stellung als Oberappellationsgerichtsrath war Bidell von 1834—1841 zugleich Mitglied der juristischen Prüfungscommission und von 1834—1846 kurhessischer Sachmann bei dem Bundesschiedsgericht. Am 7. Oktober 1841 wurde er als Director des oberhessischen Obergerichts nach Marburg versetzt, in welcher Stellung er bis zum Ende des J. 1845 wirksam war. Als ihn der Ruf des Kurfürsten am 17. December 1845 von da nach Kassel berief, wo er in die Stellung eines Vicepräsidenten des Oberappellationsgerichts eintrat, ahnte er noch nicht, daß der Abend seines Lebens gekommen war. Am 6. Juli 1846 zum Staatsrath und Vorstand des Justizministeriums ernannt, starb Bidell am 23. Januar 1848, von einem Fieber schnell hingerafft.

In seiner äußeren Erscheinung stellte sich Bidell als ein Mann von tiefem Geiste und ächtem Adel der Seele dar. Er war ein treuer Gatte und Familienvater und ein Freund, auf welchen Verlaß war. In seinem Gefühl leicht (mitunter leidenschaftlich) erregbar, hielt Bidell an dem, was er als Pflicht, als Ziel und Beruf seines Lebens erkannt hatte, mit unerschütterlicher Treue und Hingebung fest. Die ihm im Leben näher standen, haben es indessen oft beklagt, daß er die akademische Thätigkeit abgeben konnte. Denn im praktischen Berufsleben, in den Mühseligkeiten und Verwicklungen des höheren Staatsdienstes hat sich Bidell zu Tode gearbeitet, ohne sein weltliches Lebensziel erreicht zu haben. Bidell hatte sich die Bearbeitung der „Geschichte des Kirchenrechts“ zur besonderen Lebensaufgabe gemacht und hatte auch eine erste Abtheilung desselben im J. 1843 erscheinen lassen. Zur Fortsetzung des begonnenen Werkes (welche nach seinem Tode Prof. Dr. Köstel zu Marburg übernahm), ist Bidell indessen nicht gelangt.

Ausführlichere Nachrichten über Bidell's Leben finden sich in Justi's Grundlage einer hessischen Gelehrten- u. Geschichte von 1806—1830 und in Gerland's Fortsetzung derselben S. 37—38.

Heppel.



**Bilderbibel.** Der Name „Bilderbibel“ umfaßt verschiedene Arten, die bildende, näher die zeichnende Kunst zur Veranschaulichung der Erzählungen und Beschreibungen unserer heiligen Schrift zu verwenden. Die eigentliche Bilderbibel setzt die Illustrationen unmittelbar in den Text, den sie darstellen und erläutern sollen. Die Kupferbibel („neuerdings auch öfters „Prachtbibel“) genannte legt Bilder zwischen die Blätter der Bibel, um eine Geschichte oder Persönlichkeit oder Dertlichkeit u. s. w. zur Anschauung zu bringen. Die Bibel in Bildern endlich ist eine Reihenfolge von biblischen Darstellungen aus der ganzen Bibel oder nur aus einem Testamente, ja nur aus einem Buche, wobei der Bibeltext völlig zurücktritt oder nur andeutungsweise verwendet ist, so daß die Bilder zusammen eben ein biblisches Bilderbuch, groß oder klein, ausmachen. In all diesen drei Formen hat die Bibel der Kunst und wiederum die Kunst der Bibel die unschätzbaren Dienste gethan von ältester Zeit bis heute.

Bilderbibeln sind nämlich so alt als die christliche Kunst selber. Der christliche Künstler und das christliche Volk begegneten einander in dem Bedürfniß, das vor Augen zu stellen und vor Augen zu haben, weß das Herz voll war oder werden sollte. Während für die Älteren, welche die heiligen Schriften weder kaufen noch lesen konnten, die öffentlich in den Kirchen aufgestellten oder angebrachten Gemälde als „eine Bibel der Laien“ gelten mußten, wie Pabst Gregor der Große schreibt, konnten sich die Reichen bald nicht nur die Bibel, sondern auch das Bild in die Bibel verschaffen. War doch die heidnische Kunst schon darin gelibt, ihren Homer und Virgil mit Zeichnungen und Gemälden so zu schmücken als zu erläutern. Nach einer von Dr. Piper in der vatikanischen Bibliothek zu Rom gemachten neueren Entdeckung ist gewiß, daß schon im vierten Jahrhundert ganze Reihen von biblischen Büchern durch eine Fülle von Miniaturen illustriert worden sind. („Miniaturen“ wurden solche später von der rothen Minium, Rennigfarbe genannt, womit die Anfangsbuchstaben künstlich ausgemalt wurden). In den ältesten Pergamentrollen der Bücher Moses, Josua, Richter, Ruth sehen wir die früheste und ausführlichste Bilderbibel. (Vergl. „Der älteste christliche Bilderkreis“, von Dr. Piper in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1856. S. 149 ff.). Weiterhin vereinigten sich gern auch die Erklärungen der Theologen und die Darstellungen der Maler, um in den Katenen eine Art erklärter Bilderbibeln herzustellen. Durch das ganze Mittelalter war die Fertigung solcher Bilderhandschriften eine Hauptthätigkeit klösterlicher Künstler. Welch eine Pracht und Herrlichkeit die christliche Kunst in diesen zahllosen Miniaturen entfaltet hat, ist bekannt.

Doch von diesen Herrlichkeiten war das gemeine Volk ausgeschlossen, sie waren ihm unbezahlbar. Da wurde im Ausgange des Mittelalters die Buchdruckerkunst mit sammt dem Holzschnitt und Kupferstich erfunden, um vor Allem der Kirche und der Bibel zu dienen. Die heil. Schrift und die heil. Kunst sollte von nun an allem Volk allenthalben, namentlich in der Familie und Schule gehören. Noch vor der Reformation erschienen die herrlichen Kupferstiche von Martin Schön in Colmar mit Darstellungen aus dem Leben und Leiden Jesu als eine Reihenfolge von Bibelbildern, als ein Stück, und zwar ein Hauptstück, Bilderbibel Neuen Testaments für das christliche Haus. Der Holzschnitt aber beeilte sich, gleich in den ersten deutschen Bibeldrucken sein Licht leuchten zu lassen. Die im Jahre 1417 bei Ant. Sorg in Augsburg gedruckte Bibel hat bereits Holzschnitte zu biblischen Geschichten, ebenso die von Zainer in demselben Jahre gedruckte. In die bei Koburger in Nürnberg im J. 1483 gedruckte deutsche Bibel kamen die Holzschnitte aus der ältesten kölnischen deutschen Bibel, welche noch 1522 in die Halberstädter aufgenommen wurden. Auch außerhalb Deutschlands verband sich die Holzschnidekunst mit der Buchdruckerkunst zur Herstellung von Bilderbibeln. Zu Paris erschien im Jahre 1487 der erste Band „de la Bible historiée“ mit Holzschnitten.

Während der ganzen zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert erschienen verschiedene Volksbilderbücher mit Darstellungen der Offenbarung Johannis und des hohen Liedes;

und eine Armenbibel, eine Art kurzen Bibelauszugs mit ganz einfachen, roh un-  
 reifen Holzschnitten kam heraus. An jene Offenbarungsbilder, welche besonders dem  
 phantastischen Geschmacke der Zeit zusagten, schloß sich der größte deutsche Künstler, Al-  
 brecht Dürer in Nürnberg an, indem er 1498 seine herrlichen, in ihrer Art unüber-  
 trefflichen, grandios gezeichneten Holzschnittbilder zur Offenbarung herausgab. In den  
 Jahren 1507 — 1513 ließ er eine in Kupfer gestochene Reihe von Blättern zu der  
 Leidensgeschichte ausgehen. Im Jahre 1511 veröffentlichte er auf einmal drei große  
 Reihenfolgen von Holzschnitten: das Leben der Maria, die sogen. große und die kleine  
 Passion. Neben diesem großen Meister versuchten sich auch geringere Kräfte in Dar-  
 stellung von größeren oder kleineren Stücken der Bibel in Bildern. Im Jahre 1507  
 erschien zu Straßburg eine Passion mit 15 Figuren, zu Nürnberg ein speculum pas-  
 sionis mit Text von Ulr. Pinder und Holzschnitten von Hans Scheuffelin. In  
 demselben Jahre kam eine ganz deutsche Bibel mit Holzschnitten heraus. Im J. 1508  
 brachte Knobloch in Straßburg das Leben Jesu mit Holzschnitten von Camperlen  
 und das Leiden Jesu mit Holzschnitten von Urs Graf. Im Jahre 1509 kam Lukas  
 Cranach, der Maler und Bürgermeister von Wittenberg, mit seiner Passion Jesu in  
 Holzschnitt. Im J. 1513 erschienen die Evangelien und Episteln des Kirchenjahrs mit  
 Holzschnitten bei Grüninger in Straßburg. Im J. 1516 verwendete Anselm in  
 Jagenau die Holzschnittbilder des Malers Hans Scheuffelin von Mürdlingen zu  
 einem deutschen Evangelien- und Epistelbuch, nachdem er schon 1507 ein Rationarium  
 Evangelistarum mit Bildern herausgegeben hatte (wieder aufgelegt 1522). — Indessen  
 war auch der erste Band der „Evangel. Bibel“ durch Fr. Regnault in Paris mit Holz-  
 schnitten erschienen. Lefebvre d'Estaples aber ließ 1530 eine katholische Bibel mit  
 Bildern in Compereur in Antwerpen erscheinen.

Die deutschen Bibeln vor Luther vermochten indessen trotz der Bilder nicht in's  
 Volk zu dringen, denn sie waren zu mangelhaft übersetzt. Da erschien im Jahre 1522  
 Luther's Uebersetzung des Neuen Testaments, zu Wittenberg bei Cöther, dessen Pressen  
 täglich 16000 Bogen druckten und der gewaltigen Nachfrage kaum genügen konnten.  
 Auch diese erste Ausgabe der Luther-Uebersetzung war mit Holzschnittbildern namentlich  
 in Apokalypse und sonst zu den Anfängen der Blätter und Kapitel aus der kunstreichen  
 und freund Cranach's geschmückt. Die Erfindung dieser Bilder gehört übrigens schon  
 der Bibel von 1483 an: auch da — vor der Reformation — ist die babylonische Hure  
 mit der dreifachen Krone geziert.

Mit L. Cranach und Wittenberg in die Wette arbeitete Augsburg und sein  
 Burgkmaier, Dürer's Schüler. Im J. 1523 kam bei Otmar in Augsburg  
 eine ganze (nichtlutherische) Bibel mit Holzschnitten von Scheuffelin und Burgkmaier,  
 gleich das deutsche Alte Testament mit Holzschnitten von Burgkmaier allein heraus.  
 Im selben Jahre druckte Schönsperger in Augsburg das lutherische Neue Testa-  
 ment mit Holzschnittbildern von Scheuffelin. Im J. 1524 kam bei Friedrich Peipus  
 in Nürnberg das A. und N. Testament in einem Prachtdruck heraus mit vielen Holz-  
 schnitten von Erhard Schöns, die Mehrzahl gehörte zum A. Testament. Das Titel-  
 bild, Christus am Kreuz, ist von Dürer 1516 gezeichnet. Im J. 1524 gab Knob-  
 loch in Straßburg das N. Test. mit zwölf Figuren, 1525 mit zwanzig Figuren zur  
 Apokalypse heraus; Stainer in Augsburg druckte es 1527 mit 21 apokalyptischen  
 Bildern.

Auch die Römischen ließen sich die von den Lutherischen hiemit gewonnenen Er-  
 ge nicht entgehen. In den Jahren 1526 und 1527 gab der bischöfliche Vikar Jak.  
 Trüger das lutherische Neue Testament selber mit nur einigen Aenderungen unter  
 Ausg. von 65 Figuren heraus. Auch Emser ließ Luther's N. Testament 1527 mit  
 Holzschnitten versehen und unter Herzog Georg's Privilegium in Druck ausgehen zu  
 rechtem Zorn des Mannes, der seine Uebersetzung durch solche ungewaschene Hände  
 schlechtern sehen mußte. — Im Jahre 1529 wurde die Wormser Bibel durch P.



Schöffer nach der 1531 in zweiter Auflage, ebenfalls mit kleineren Holzschnitten herausgekommenen Züricher Bibel mit Holzschnitten herausgegeben. Ein Hagenaues Altes Testament kam 1529 mit 23 Figuren an's Licht. Unterdessen hatte Luther das alte Passional mit dem Betbüchlein in gereinigter Gestalt ebenfalls sammt zehn Holzschnitten herausgegeben und in den seit 1529 sich folgenden lateinischen und deutschen Ausgaben ließ er ein halbes Hundert solcher biblischer, mit Sprüchen versehenen Holzschnittbilder mitgehen.

Im Jahre 1534 erschien endlich auch „das A. Testam. mit Fleiß verteutst von Mart. Luther, Doktor“ bei Hans Pufft in Wittenberg mit Holzschnitten. Zum Neuen Testament kamen jetzt noch mehr Bilder, als in den vorigen Ausgaben, zur Apokalypse allein 26. Sie waren theilweise nach Martin Schön's alten Kupferstichen geschnitten. Uebrigens sagt Hans Pufft's Corrector, Christof Walther, „Luther selbst habe die Figuren zum Theil erdacht.“ Und so sehen wir auch hierin die beiden Reformatoren gleichen Sinnes und Werkes, indem Melancthon seinem Freunde Stige (20. Sept. 1544) schrieb, daß er sich zuweilen mit Entwürfen biblischer Bilder beschäftigt habe, deren Umriffe er dann dem Maler Lukas Cranach zur weiterer Ausführung für die Bibeln übergeben habe.

Mit Luther's A. Testament kam 1534 eine verbesserte katholische Bibelübersetzung von Dietenberger bei Jordan zu Mainz mit vielen Holzschnitten heraus; die zum Genesiss sind dieselben, wie in der Wormser Bibel und in der Kölner lateinischen von Jahre 1527. Aber diese katholische Concurrency wurde trotz mehrfacher Auflagen Dietenberger's weit übertroffen von der evangelischen Bibelverbreitung. — Im Jahre 1535 druckte Egenolf in Frankfurt die Bibel mit kleinen Holzschnitten, von denen die zum A. Testament kamen. Im J. 1535 erschienen bei Pufft in Wittenberg, bei Stainer in Augsburg, bei Wendel in Straßburg neue Bibelbrüche mit älteren Holzschnitten. Wolf Köfl in Straßburg aber fügte 200 Figuren „mehr denn vorher hinzu, nur wenige davon galten dem N. Testament; die zum A. Testament stellen bald die Verfasser der Bücher, bald die biblischen Geschichten dar. Ganz besonders schön und große Holzschnitte enthalten Hans Pufft's Ausgaben des N. Testaments von den Jahren 1538 und 1539. Die von 1540 und 1541 bringt ganz neugeschnittene Bilder von einem Künstler „G. P.“. Von Lukas Cranach sind die Figuren in dem Drucke von Nik. Wolrab zu Leipzig 1542, in dem von Hans Pufft 1543 und 1545 und in dem von Johann vom Berg in Nürnberg 1550. In Wittenberg tritt Hans Probst 1572 und 1574 mit einer neuen Ausgabe, 1576 und 1584 aber mit einer solchen hervor, welche die Prachtausgabe des 16. Jahrhunderts genannt werden darf. Der Kurfürst von Sachsen ließ in seinem auf Pergament gedruckten Exemplare sich die Holzschnitte durch einen kunstreichen „Briefmaler“ bunt ausmalen und erhielt da wieder etwas Aehnliches wie die mittelalterlichen Miniaturbibeln. Im J. 1580 gab der berühmte Buchdrucker Signund Feyeraabend in Frankfurt eine Bibel mit 144 Figuren, gleichen denen der obenerwähnten Krafft'schen von 1574 heraus. Im J. 1599 wurde durch Dietrich bei Egenolf in Frankfurt eine Ausgabe „mit schönen Figuren versehen“ und mit dem Bilde des Herzogs Christoph von Württemberg besorgt.

Mit dem Ende des Jahrhunderts war auch das Ende des Holzschnittes gekommen. Derselbe hatte sich nach glänzender Blüthe und unermesslicher Fruchtbarkeit schnell abgelebt. Nur eine steigende und blühende, nicht eine sinkende Kunst konnte ihn halten. Die Kupfersteindruckerei ließ ihn erst rasch verwildern, dann durch den Kupferstich langsam tödten. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nachdem derselbe durch Hans v. Culmbach, Heinrich Aldegrever, Barthol. und Hans Beham, Albrecht Altdorfer (der den Sündenfall und die Erlösung in 40 Holzschnittblättern schilderte) und von anderen Schülern und Nachfolgern A. Dürer's so vorzüglich zur deutschen Volksbibel benutzt worden war.

Von dem obengenannten Hans Beham erschienen 1537 und öfter Biblicae



variae magna arte depictae in einer Reihe von Holzschnittblättern. Mich. Graff gab 1536—1553 eine biblische Historie, figürlich fürgebildet, ebenfalls in Holzschnitt heraus. In den Jahren 1541 und 1542 erschien bei Wendel in Straßburg eine „Laienbibel“, in der fleißig zusammengebracht sind die fürnehmsten Historien beider Testamente.“ Von Aemilius Georgius ist eine imaginum in Apocal. Joh. descriptio zu Frankfurt 1540 veröffentlicht. Die biblischen Bilder aus dem N. Testam. von Scheuffelin wurden auch in besonderem Abdruck verbreitet. Alle diese Werke übertrug Hans Holbein mit seinen unvergleichlichen kleinen Holzschnittbildern zum A. Testament. Sie kamen 1538 erstmals unter dem Titel Historiarum Vet. Instrumenti Icones ad vivum expr.; dann 1543 und 1547 zu Lyon mit einem lateinischen, 1549 mit einem englischen und 1550 mit französischem Texte heraus. — Bei Herm. Seljerich zu Frankfurt erschien 1552 eine Biblia Vet. Test. artificiosis picturis effigata, d. i. biblische Historien künstlich fürgemalt; 1553 ebendasselbst N. Test. historia effigata, zu den schon 1551 erschienenen Illustrationen zur Apokalypse. Diese aber in kleinem Format waren von Hans Brosamer, der zu der von Hans Lusst 1550 und 1553 gedruckten Lutherbibel mehrere Holzschnitte geliefert hatte. Seine Manier ist gegenüber von Holbein gar trocken und mager. Im Jahre 1556 gab Rudolf Goolther biblische Summarien zu Frankfurt heraus, „mit schönen Figuren geziert und in Reime verfaßt von Burkhard Waldis.“ Besonders thätig war Virgilius Solis, der Kupferstecher und Holzschneider zu Nürnberg. Im J. 1562 gab er heraus: „Biblische Figuren des A. und N. Testaments, ganz künstlich gerissen“; und im J. 1565: „Neue Figuren des N. Test.“ Mit diesem Meister wetteifert Hans Bodspurger von Salzburg. Zu der von Feyerabend in Frankfurt 1565 gedruckten Bilderbibel zeichnete er 122 Blätter. Zu derselben lieferte der fruchtbare Jost Amann von Zürich († 1591 in Nürnberg) eine große Anzahl Holzschnittzeichnungen. Bodspurger's „Neue biblische Figuren des A. und N. Test., nachgerissen durch Jost Amann, kamen 1564 und öfter bei Sign. Feyerabend als besonderes Werk heraus. Amann's Icones A. T. erschienen bei demselben 1571; ebenso seine „Künstliche und wohlgerissene Figuren der fürnehmsten Evangelien durch's ganze Jahr, nebst den 12 Aposteln, 1587. Die „Neuen biblischen Figuren, künstlich und artig gerissen durch Jost Amann von Zürich, gestellt durch Herrn Heinrich Peter Nebenstod, Pfarrherrn zu Ischersheim“, Frankfurt bei Feyerabend 1571 — bilden ein handliches Büchlein, das von der Schöpfung bis zur Offenbarung in 200 kleinen, durch lateinische Verse erklärten Holzschnitten nicht bloß die wichtigsten biblischen Geschichten, sondern auch biblische Alterthümer schildert, jedes Bild von einem Ovalrahmen im Renaissancestyl eingefasst. Diese Holzschnitte sind freilich flüchtig und manierirt, bereits Zeugnisse des Verfalls dieser Kunst nach der Mitte des 16. Jahrhunderts.

Im J. 1573 gab Lauterbach zu Frankfurt ein enochiridion V. et N. Testam. in iconibus, — auch in deutscher Uebersetzung: „Handbüchlein des A. und N. T.“, in einer Vorrede von Joh. Brenz heraus. Tobias Stimmer's „neue künstliche Figuren biblischer Historien zu gotsfürchtiger Ergözung andächtiger Herzen“ hat Joh. Schart (Basel 1576) „mit artigen Reimen“ versehen. Ein gleiches Werk gab Andr. Hs heraus unter dem Titel: „Periocha d. i. kurzer summarischer Inhalt aller Kap. A. Testam. Historienbücher beneben dem ganzen N. Testam.“ Magdeb. 1595.

Auch in den Niederlanden und in Frankreich entstand eine Reihe solcher biblischer Bilderwerke bis gegen das Ende des Jahrhunderts. Wilhelm van Branteghem gab in Antwerpen 1537 und öfter eine illustrierte Vita J. Christi juxta 4 evang. heraus. Im Leben Hiob's erschien von Mart. Hemskerk im J. 1563 in acht Kupfern. Arius Montanus gab humanae salutis monumenta, Antw. 1571 an's Licht. Aus dem Lateinischen übersezt erschien Antw. 1535 ein Manuel contenant plusieurs manieres traitées de l'ancien Test. exprimées par figures. Im Jahre 1552 erschienen in Paris Les figures de l'Apocalypse und 1556. 1559 zu Lyon Figures du V. T.

par Tournes. Mehrmals wurde aufgelegt und auch in's Spanische und Italienische übersetzt: *Quadrins historiques de la Bible* par Claude Paradin, Lyon 1558. Von Guil. Vorlupt ist *Historiarum memorabilium ex Exodo sequent. descriptio*, Lugduni, Jo. Tournes 1558. Gueroult, *figures de la Bible, illustrées de huitains françoys*, Lyon 1565. Chappuis, Gabr., *figures de la Bible — augmentées de grand nombre de fig. aux actes des Ap.* Lyon chez Michel 1582.

Im 17. Jahrhundert war nur der Kupferstich (und zwar in weit geringerem Maße als der Holzschnitt im 16. Jahrhundert) mit der Illustration der Bibel beschäftigt. Das herrlichste Werk war die erstmals 1607 durch Bodalocchio und Vanfranco in 23 Kupferplatten gestochene „Bibel Raffael's“ d. h. der von diesem größten aller Maler für die Logen des Vatikans gezeichnete Kreis von (52) meist alttestamentlichen Bildern. Was dagegen die italienischen, französischen und deutschen Künstler aus eigener Hand schufen, tritt tief in's Dunkel des fortschreitenden Kunstverfalls zurück. Dennoch erwarb sich ein unschätzbares Verdienst um das evangelische Volk der Basler Kupferstecher Matthäus Merian in Frankfurt durch seine „*Icones biblicae*“ und „*Historiae sacrae*“, welche von 1625—1627 an in verschiedenen Ausgaben und Auflagen, mit lateinischem, deutschem und holländischem Texte, ein äußerst verbreiteter und tief wirkender christlicher Hausschatz wurden. Nächste dieser „Kupferbibel“ oder Bibel in Bildern ist als ein unschätzbares, bis heute viel in Ehren gehaltenes Familienstück zu nennen die von Herzog Ernst von Sachsen veranlaßte, mit Anmerkungen und Kupferstichen reich versehene „Ernestinische Bibel, nach den Residenzen des Herzogs auch die Weimarische und die Gotha'sche, nach dem Wohnort der Herausgeber die Jenaische und nach dem Druckort die Nürnbergische Bibel genannt. Gleichzeitig ließ Herzog Ernst eine „christlich-gottselige Bilderschule“ für die Jugend, — eine Kinderbibel in Bildern (Jena 1636) besorgen.

Zu diesen Werken kam die große Nürnberger Bilderbibel, welche der fromme Pfarrer zu St. Sebald, Dillherr, 1656 und öfter herausgab und noch heute eine kostbares Erbstück vieler evangelischer Familien ist. Eine kleinere Bilderbibel aus vielen Kupfern erschien zu Nürnberg 1692. Was sonst in Verbildlichung der Bibel geleistet wurde, sey in der Kürze noch angeführt: Im Jahre 1643 erschien das *theatrum biblicum* von Piscator; von Dan. Sundermann wurden die fürnehmsten Sprüche des hohen Liedes „mit schönen Figuren geziert“ Frankf. 1622. Spizel veröffentlichte eine *Vetus academia J. Chr. iconibus illustr.*, Ausgabe 1641; Melch. Kysel, *Icones biblicae V. et N. Test.*, Ausgabe 1679; Joh. Ulr. Krauß, *biblisches Engel- und Kunstwerk*, Ausgabe 1691. Ebendasselbst gab 1693 Christoph Weigel das *Leben und Leiden Christi* in Kupfern heraus; und 1695 eine *Biblia Ectypa* d. i. „Bildnuße aus h. Schrift des A. und N. T.“ in größern und kleinern Kupferstichen.

In den Niederlanden erschienen von Gallaeus gestochen: *Icones illustrium semina V. et N. Test.* und des Stradanus *Passio, mors et resurrectio J. Chr. iconibus artificiosissimis delineata*; von Passäus gestochen: *liber Genesis aereis formis expressus per Salzmannum*, Arnheim 1616; Bourghesius: *vitae, passionis et mortis Jesu Chr. Mysteria figuris aeneis expr. per Boothium*, Antwerpen 1622; Borch, Peter van, die denkwürdigsten Historien des A. und N. Testaments; Schabaelie, Joh. Phil., *bibelische Figuren — Spiegel des Evangeliums*, Amsterdam und Lyon 1648. Engelgrave, *lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita*, Ed. II. Amsterdam 1651; Sichein, Christoph van, *Bibels Tresoor*, Amsterdam 1646.

Der berühmte französische Maler und Kupferstecher Jacques Callot gab 1633 *la vie de l'enfant prodigue* — die Geschichte des verlorenen Sohns heraus. Zu Paris erschienen 1655 *figures des histoires de la Bible* bei Le Bé; Antoine Girard gab das Werk „*les peintures sacrées sur la Bible*“ zu Paris in 3 Auflagen 1665 heraus. In Genf erschienen 1680 von Chappuzeau, *Icones historiae V. et N. Test.* — Von italienischen Künstlern dieses Jahrhunderts sey noch erwähnt Tempesta, *Imagines*





gemeiner Natürlichkeit und theatralischer Aufgespreiztheit. Die Abklatsche solcher losen Waare wurden auch in Deutschland zur Verunzierung der Bibel verwendet, wie denn die 1835—1840 bei Mezler in Stuttgart herausgekommene Bilderbibel 309 Holzschnitte von französischen und englischen Händen enthält, welche ohne alle religiöse Weihe und ohne alles künstlerische Styl- und Schönheitsgefühl sind. Aehnliche schlechte kleinere Holzschnitte bezog seit 1832 der Calwer Verlagsverein aus England für seine 10 biblischen Geschichten, welche erst seit ihrer hundertsten (Jubiläums-) Ausgabe 1854 begonnen haben, die elenden englisch-französischen Holzschnitte und Abklatsche mit würdigen und edeln Bildern zu ersetzen.

Das moderne Touristenwesen und der neuere realistische Trieb hat der Bibel nicht bloß geschichtliche, sondern auch geographische, topographische, archäologische und sonst natur- und volksthümliche Veranschaulichungen beibringen heißen. Der Art ist die „selbst erklärende Familienbibel“ von Browns (London und New-York) mit modernen Städte-Ansichten und Landschaftsbildern in Stahlstich neben den biblischen Geschichtebildern, welche nach ältern und neuern Meistern gestochen und willkürlich mit eingelegt sind, wie sie eben zu haben waren. Diese Art von Bilderbibeln wurde eine beliebte Waare für den deutschen Markt. Speculative Buchhändler mußten und wissen mit sogenannten Pracht- oder Familienbibeln lange her die besten Geschäfte zu machen. „Die prachtvolle englische Stahlstich“ mußte der Fodvogel für das unverständige deutsche Publikum seyn. Solche Bibeln mit elenden, durchaus willkürlich und äußerlich zusammengewürfelten Stahlstichen waren die 1836 in Karlsruhe und Leipzig erschienene „Prachtbibel“ mit Hüffel's Vorrede; ferner die Hildburghäuser „Pracht-Hausbibel“, von denen seit 1836 über eine Million Exemplare abgesetzt wurden. Auch die „neue Prachtausgabe der ächten Lutherbibel“, sowie die neue „Altarbibel in Folio mit wirklichen Meisterwerken der Stahlstechkunst geschmückt“ ist solche nichtige Marktware. Die von Gust. Mayer zu ihrem 300jährigen Jubiläum 1845 neu herausgegebene „Lutherbibel“ hat zwar bessere Stiche, ist aber doch im Princip nicht besser als die sonstigen „Prachtbibeln“ oder „illustrierten Familienbibeln“, in welchen besonders die englische Kunstanstalt von Payne in Leipzig fortwährend buchhändlerisch beste, für die Bibel, die Kunst und das deutsche evangelische Haus geringste Erfolge erzielt. Dem was diese „Kunstwerke“ der Bibel zu verdanken haben, und was die Bibel diesen Kunstwerken verdanken soll, ist nicht abzusehen. — Die neue „deutsche Künstlerbibel“, welche Gust. Mayer in Leipzig — statt der Prachtbibel mit ihren meist auf den Effect berechneten Stahlstichen aus allen Schulen und Zeiten — mit zwölf Stahlstichen nach Entwürfen, Zeichnungen und Bildern von neuern deutschen Künstlern herausgegeben enthält zwar in diesem Duzend Stichen eine schöne künstlerische Beilage, kann sich aber weder unter die rechten Bilderbibeln stellen, welche die Kunst wesentlich in den Dienst des Schriftwortes ziehen, noch von den verwerflichen Prachtbibeln losmachen, welche nur einen künstlichen Reiz für das Auge bieten. Auch die von Wiegand und Griep in Berlin 1851 begonnene „Bilderbibel für das christliche Volk oder genannt das A. und N. Testament in Bildern“, gezeichnet nach Meisterwerken älterer und neuerer Zeiten von L. Burger, in Holz geschnitten von Unzelmann, mit kurzem Text versehen von Prediger Beyer hat bei aller Trefflichkeit der Nachbildungen im Holzschnitt sich um der gewählten Stücke willen, welche auch weit nicht alle bedeutendsten biblischen Geschichten vor Augen führen, keine tiefere biblische oder künstlerische Bedeutung. Weder dagegen die evangelische Gesellschaft in Stuttgart durch Maler Menz die ganze biblische Geschichte in kleinen kolorirten lithographischen Kreuzerbildchen nach den besten Originalen der neuern Kunst darstellen läßt und damit der Jugend und der Mission eine kleine vollständige Bilderbibel in die Hand zu liefern sucht, so ist das ein sehr anerkennenswerthes Unternehmen, zumal in Bezug auf den praktischen Zweck, die schlechten Bildchen aus den Büchern und Händen der Schuljugend zu verdrängen. Aber Zeichnung und Färbung jener Bildchen ist ohne Werth und Charakter, und weder

Christliche noch die religiöse Jugend- oder Volks-Erziehung wird durch die süßlich sentimentalen, aller individuellen Kraft entbehrenden Figuren, und die bunten grellen Farben gefördert. Ebenso künstlerisch werthlos sind die meisten der 41 Lithographien der Kaisers-erther und alle die 60 lithographirten und kolorirten Blätter der Eßlinger (bei Schreiber und Schill erschienenen) Bilderbibel.

In das rechte und würdige Verhältniß zur Bibel ist denn doch glücklicherweise die deutsche Kunst unserer Zeit zurückgekehrt in einer kleinen aber kostbaren Reihe von Bilderbibeln und Bibelbildern, welche ein Schmuck des Jahrhunderts und eine Ehre Deutschlands bilden. Im Jahre 1850 erschien bei Cotta in Stuttgart und München die Bibel mit Holzschnitten nach Zeichnungen der ersten Künstler Deutschlands.“ Die 175 Bilder sind fast alle im klassisch-christlichen Style italienischer Schule gezeichnet und vortrefflich geschnitten. Die alte Einfachheit und Kraft der Holzschnittbibeln ist allerdings in diesen modernen Bildern nicht zu suchen, dafür mehr Formvollendung und Schönheit erzielt. Eben jene alten Tugenden hat der Stuttgarter Buchverleger zuerst in seinem illustrierten Evangelien- und Epistelbuch nach Ausbildung von 54 alten Bildern und durch 30 sogleich hinzugefügte neue Darstellungen mittelst des Holzschnittes dem deutschen evangelischen Volk wieder darzubieten gesucht. In noch größerem Umfang geschah das in der 1855 begonnenen Bilderbibel mit 327 Bildern, welche meist nach altdeutschen, theilweise auch nach älteren fremden Meisterwerken, im Uebrigen nach neuern Entwürfen ähnlichen Stils in Holz geschnitten wurden. Prof. Huber in Wernigerode hat das Verdienst, durch richtige Auswahl und Leitung in dieser Bilderbibel dem deutschen Volke, soweit es noch für gute Kunst empfänglich ist, einen unschätzbaren Ersatz für die alten treuen Bilderbibeln des 16ten Jahrhunderts zu unglaublich billigem Preise geliefert zu haben.

Neben diesen zwei Bilderbibeln, welche jede in ihrer Art vortrefflich sind und wirksam, hat die neueste Zeit noch vier Bibelbilderwerke hervorgebracht, die unsere Freude und unser Stolz seyn können. Zuerst kam der sinnige und fromme Olivier mit seiner „Bilderbibel“ d. h. mit seinen 56 biblischen Bildern zum N. Testament, heraus von dem edeln Gotthilf von Schubert, Gotha bei Perthes 1834. Dann veröffentlichte Friedr. Overbeck 1841 seine Bibel N. Testaments in 40 Originalzeichnungen durch den Kupferstich. Der Verleger Schulgen in Düsseldorf hat auch angefangen, das herrliche Werk in Form kleinster mit Farben gedruckten Bildchen in die Hände der Jugend zu bringen. — Diesem Meisterwerke schließt sich das Werk eines andern Altmeisters an: Die Bibel in Bildern von Jul. Schnorr Carolsfeld, mit erläuterndem Text von Dr. H. Merz. Diese 240 großen, meist glücklich gelungenen Holzschnitte nach Originalzeichnungen eines Meisters bilden ein wirklich schönes und erhabenes biblisches Bilderbuch für Schule und Haus. — Schule und der Jugend endlich wendet sich Gustav König zu in seiner von Thäter in Kupfer gestochenen „Volksbibel“, einer vollständigen Bibel in Bildchen kleinster Formats und edelster Form, wie seit H. Holbein nichts Schöneres und Besseres für die Jugend geschaffen worden ist\*). — Dr. H. Merz.

Bleek, Friedrich, einer der ausgezeichnetsten Schriftforscher der deutschen evangelischen Kirche, wurde am 4. Juli 1793 zu Ahrensböf in Holstein, einem Flecken bei Lübeck und Eutin, geboren. Sein Vater, der aus Gesundheitsrücksichten das Amt eines Notars aufgegeben und ein kaufmännisches Geschäft begründet hatte, erkannte die ungewöhnliche Begabung des Knaben, dessen Scharfsinn in der Elementarschule besonders beim Rechnen hervorgetreten war, und wollte ihn lieber für die gelehrte Laufbahn als für die Fortführung des Geschäftes bestimmen. Seit 1807 nahm daher Bleek Theil an dem Unterrichte, welchen die Söhne eines benachbarten Dorfpfarrers im Lateinischen und Griechischen erhielten, und machte solche Fortschritte, daß er schon 1809 in

\*) Eingehendere Charakteristik dieser neuern Bibelbilder und Bilderbibeln hat das Stuttgarter Kunstblatt 1860 Nr. 11 ff. und 1864 Nr. 6 aus der Feder des Verf. d. Art. gebracht.



die erste Klasse des Lübecker Gymnasiums eintreten konnte. In Lübeck, wo er auch Studium des Hebräischen begann, blieb Bleek auf seinen Wunsch volle drei Jahre; faßte unter der Leitung des gelehrten und frommen Direktors Mosche solche Neigung zu dem Alterthume und seinen Sprachen, daß er den Gedanken an eine juristische Laufbahn völlig aufgab und Ostern 1812 als Studiosus der Theologie und Philologie Universität zu Kiel bezog. Hier lag Bleek vorzüglich dem philologischen Theile theologischen Studiums, der ihn zunächst am meisten anzog, mit rastlosem Fleiße; erst zu Berlin, wo Bleek 1814—1817 drei Jahre zubrachte, die für sein ganzes Leben entscheidend wurden, gewann er durch de Wette und Neander, besonders aber durch Schleiermacher, die rechte Liebe zum vollen Studium der Theologie. Hatte er bis dahin das System des Rationalismus für unerschütterlich gehalten, so überzeugte er sich mehr und mehr von der geschichtlichen Wahrheit der biblischen Offenbarung und gelangte zu einem festen, lebendigen christlichen Glauben. Nach Ablauf der Studienzeit nahm Bleek eine Hauslehrerstelle in Lübeck an, um sich für eine Anstellung im Predigtamt vorzubereiten; so bestand er im Mai 1818 das theologische Tentamen zu Schleswig und im Oktober das examen pro ministerio zu Glückstadt, folgte aber noch im Herbst 1818 dem Rufe der Berliner theologischen Fakultät, die ihm durch Uebertragung einer Repetentenstelle den Weg zum akademischen Lehramte öffnete.

Diesen Ruf verdankte Bleek nicht nur dem persönlichen Wohlwollen seiner Lehrer, die an ihm das ernste wissenschaftliche Streben, die Wahrhaftigkeit des Charakters überhaupt die eben so gediegene als schlichte Art des ganzen Wesens hochschätzten, sondern vor Allem der Tüchtigkeit seiner gelehrten Leistungen, namentlich mehreren Arbeiten für das theologische Seminar, aus denen die später in der theologischen Zeitschrift Schleiermacher, de Wette und Rüde (3 Hefte. Berlin 1819. 20. 22) gedruckten handlungen: „Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der Sibyllinischen Orakel“ und „Ueber Verfasser und Zweck des Buches Daniel“, hervorgegangen sind. Seine wissenschaftliche Begabung die für das praktische Predigtamt weit überwog, betrachtete Bleek es als eine freundliche Fügung Gottes, daß er sich in der akademischen Lehrthätigkeit versuchen durfte; für den Besitz eines bedeutenden Lehrtalents bürgten die günstigen Erfolge, welche Bleek gleich durch sein erstes Wirken erzielte. Die philologischen und exegetischen Uebungen, die der Erklärung alttestamentlicher Stellen galt, zogen durch ihre Gründlichkeit und Klarheit die Studirenden an und bahnten dem jungen Lehrer den Weg zu den bald begonnenen exegetischen und kritischen Vorlesungen über das A. und N. Testament. Da nämlich Bleek die Gabe eines schönen, freien Vortrags so wenig besaß als das, was man gewöhnlich geistreiches Wesen zu nennen pflegt, konnte er nur durch die innere Tüchtigkeit der mit der größten Gewissenhaftigkeit gearbeiteten Vorlesungen die Zuhörer fesseln; sein guter Ruf als Lehrer war durch den gediegenen Inhalt der Vorträge bald fest gegründet. Auch das Ministerium kannte Bleek's große Befähigung zum akademischen Berufe an, indem es ihm das Repetentengehalt für ein drittes Jahr bewilligte und nach geschehener Promotion und Promotion Beiförderung verhieß; obgleich aber Bleek im Januar 1821 von Breslau Licentiatenwürde erlangte und kurz darauf Privatdocent der Berliner theologischen Fakultät wurde, unterblieb die Anstellung am Ende des dritten Jahres, so daß der junge Mann mit schwerem Herzen Berlin verlassen mußte, um sich in seiner Heimath eine Stelle zu suchen. Doch es gelang der Berliner Fakultät, dem bewährten jungen Lehrer die Befoldung eines außerordentlichen Professors zu erwirken und ihn dabei der Universität zu erhalten. Die unglückliche Demagogienriechei, welche dem Frey von de Wette und Schleiermacher nicht trauen wollte, hatte zwar noch eine peinigende Wartezeit zur Folge, da Bleek vor wie nach Privatdocent blieb; als er aber endlich den grundlosen Verdacht des Polizeiministeriums erfuhr und nun das sonderbare Mißverständniß seiner Verwechselung mit einem gewissen Baneleben Bledj an den Tag kam, empfing er Ende des Jahres 1823 die amtliche Anzeige seiner Ernennung



Professor, die schon im Jahre 1821 vom Minister Altenstein unterzeichnet und bisher zurückgehalten worden war.

Nachdem Bleef's äußere Stellung gesichert war, schloß er 1826 den durch seinen Tod 1859 gelösten Ehebund mit einer Tochter des Präsidenten Sethe, die nun mit zahlreichen Kindern den besten Gatten und Vater schmerzlich vermißt. Zweimal lehnte Bleef in Berlin eine Berufung zum ordentlichen Professor ab, nämlich nach Greifswald und nach Königsberg; aber mit Freuden wurde er der Nachfolger Lücke's an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität und begann im Sommersemester 1829, nachdem ihn die Breslauer Fakultät zum Doktor der Theologie ernannt hatte, seine 30jährige gesegnete Wirksamkeit an der Bonner Hochschule. Von 1839 an bis zu seinem Ende nahm Bleef an den westphälischen Candidatenprüfungen Theil, indem er jährlich zweimal zu Münster examinirte, nachdem er die schriftlichen Arbeiten vorher zu Bonn gewissenhaft untersucht hatte. Im Jahre 1843 erhielt er den Titel eines Consistorialraths, der ihn übrigens stets geringer galt, als der des Professors, und bekleidete als Rektor der Bonner Universität ein Ehrenamt, das seitdem von einem evangelischen Theologen nicht mehr verwaltet worden ist. Dieselben Eigenschaften, die Bleef zu einem vorzüglichen Examinator machten, bewährte er in der Leitung des alttestamentlichen Seminars, die er stets als einen sehr wichtigen Theil seiner Wirksamkeit betrachtete. Seine Hauptthätigkeit wandte er fortwährend den Vorlesungen\*) zu, die er bis zu seinem plötzlichen Ende fortsetzen durfte. Am Morgen des 27. Februar 1859, an einem Sonntage, verstarb er in Folge eines Schlaganfalls, nachdem er noch am Samstage Vorlesungen gehalten und den Abend im traulichen Familienkreise heiter zugebracht hatte. Der Tod traf ihn indeß, da er bereits vier Wochen vorher einen Anfall gehabt hatte, keineswegs unerwartet und noch viel weniger unvorbereitet. Bleef verschied im festen Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo, in dessen Dienst er mit dem ihm anvertrauten Pfunde so treu gewuchert hat.

Gehen wir jetzt auf Bleef's schriftstellerische Thätigkeit über, durch welche er unter den Pflegern der biblischen Wissenschaft für alle Zeiten eine sehr hervorragende Stellung einnimmt, so erschien von ihm außer den schon erwähnten großen Aufsätzen über die Sibyllinischen Orakel und über das Buch Daniel 1820 in der Berliner Zeitschrift eine dritte wichtige Abhandlung unter dem Titel: „Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis.“ In Rosenmüller's Repertorium (1r Band. 822) lieferte er „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch“ und weniger wichtige „Bemerkungen über Stellen der Psalmen.“ Veranlaßt durch die Weise, wie namentlich in Breslau die Streitigkeiten über das heilige Abendmahl und die Union geführt wurden, gab Bleef 1823 aus der Schrift des Jakob Völske „Von Christi Testamenten“ Einiges heraus unter dem Titel: „J. Völske, Von dem Inhalt und Streit der Gelehrten um Christi Testamente“, indem er selbst ein längeres Vorwort dazu schrieb, ein schönes Denkmal seiner christlichen Milde und evangelischen Thätigkeit und seines regen Eifers für eine gesunde Entwicklung unserer Kirche. Im J. 1828 erschien zu Berlin die erste Abtheilung des großen Werkes von Bleef über den Hebräerbrieff, der „Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer.“ Nachdem der Verfasser Moses Stuart's Einleitung in den Hebräerbrieff in der Hall. Allgem. Lit.-Ztg. 1830. Ergänz.-Bl. Nr. 1—4 angezeigt hatte, folgte in zwei weiteren Bänden 1836 und 1840 die noch bedeutendere zweite Abtheilung, die Uebersetzung des Commentar enthaltend. De Wette nennt Bleef's Hebräerbrieff „ein durch umfassende Gelehrsamkeit und gründlichen, unermüdlischen Fleiß, wie durch reine, klare Wahrheitsliebe und gediegene theologische Gesinnung gleich ausgezeichnetes Werk, welches der den exegetischen Arbeiten unseres Zeitalters eine der ersten Stellen, wo nicht die erste, einnimmt“, und Delitzsch erklärt mit Recht, daß jeder Kenner diesem Urtheile

\*) Ein vollständiges Verzeichniß derselben habe ich in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung (1859 Nr. 17. Col. 530 f.) gegeben.

de Wette's beipflichten werde. Außer zwei Bonner Programmen: „*Emendatio loci Gen. 49, 19. 20., falsa verborum distinctione corrupti* (1831)“ und „*De libri Geneseos origino atque indole historica observationes contra Böhlenium* (1836)“ verfaßte Bleek zahlreiche Abhandlungen; die von Ullmann und Umbreit herausgegebenen Theologischen Studien und Kritiken enthalten die meisten dieser Arbeiten, nämlich folgende zehn: 1) Ueber die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche, 1829, I. 1830, I. — 2) Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther, 1830. III. — 3) Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch, 1831. III. — 4) Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, 1833. II. — 5) Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im Neuen Testament und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger, mit besonderer Beziehung auf Hebr. 1, 5—13, 1833. II. — 6) Recension von Mayerhoff's historisch-kritischer Einleitung in die Petrinischen Schriften, 1836. IV. — 7) Ueber das Zeitalter von Sacharja Kap. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche, 1852. II. — 8) Ueber die Stellung der Apokryphen des Alten Testam. im christl. Kanon, 1853. II. — 9) Recension von Rüde's „Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenbarung des Johannes“, 1854. IV. 1855. I. — 10) Recension von „Horne's biblischem Einleitungswerk. 10. Ausgabe“, 1858. II. u. III. — Die letzte Abhandlung, welche Bleek kurz vor dem Tode seinem Freunde Dorner einsandte, ward von diesem 1860 mit einem Vorworte in den Jahrb. für Deutsche Theologie (5. Band, S. 45—101: Die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's Schrift) zum Druck befördert. Dorner sagt hier von dieser Arbeit treffend: „Sie zeugt wieder ganz von dem bekannten zarten, leisen Wahrheitsinn, der ihn in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen und Debatten leitete, wie von der Umsicht und Gründlichkeit seines Urtheils. Sie trägt formell ganz jenen Charakter besonderer Durchsichtigkeit und Leichtigkeit der gelehrten Erörterung, bei der man die Last des Apparates und der nothwendigen verwickelten Gänge gar nicht fühlt, und welche ihm, dem Meister der alt- und der neutestamentlichen Kritik, in so einzigem Maße eigen war. Nicht minder darf auf den würdigen, humanen Ton hingewiesen werden, in dem er mit entgegenstehenden Ansichten verkehrt, sowie auf die ausdauernde Geduld, mit der er, auch wenn sie seinem gewissenhaft gewonnenen Standpunkte noch so entgegengesetzt waren, auf sie eingeht, um sie zu überzeugen, daß wichtige Data noch außer Rechnung gelassen waren.“ Aus einer Anzeige von Ebrard's „wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte“, welche Bleek in den Jahrb. der Berliner Societät für wissenschaftliche Kritik hatte erscheinen lassen, gingen seine „Beiträge zur Evangelienkritik“ (Berlin 1846. XXXII und 284 Seiten 8°) hervor, eine von Gelehrten der verschiedensten Richtungen als ausgezeichnet anerkannte Leistung und zugleich die einzige größere Schrift, die Bleek außer seinem Hauptwerke über den Hebräerbrief veröffentlicht hat.

Bleek theilte bei seinen Lebzeiten das Geschick mancher tüchtiger Forscher, die sich mit ihren Schriften fast ausschließlich an die eigentlichen Gelehrten wenden. Der Name solcher Forscher hat zwar weithin einen guten Klang; da aber ihre Schriften nur in dem engeren Sinne sogenannten wissenschaftlichen Welt leicht zugänglich sind, werden sie in weiteren Kreisen fast gar nicht gelesen und gewinnen nur durch die nicht immer sehr glückliche Vermittelung Anderer einen Einfluß auf die größere Menge. Wie wenig aber Bleek einer solchen Vermittelung bedurfte, zeigen Jedermann seine mit Recht zum Druck gekommenen Vorlesungen, die sich schon durch ihre außerordentliche Klarheit einem weiteren Leserkreise empfehlen, abgesehen davon, daß sie auch den Gelehrten noch mannichfaltige Belehrung und Anregung bieten. Bis jetzt sind folgende vier Werke erschienen: 1) Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Friedrich Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch. Berlin 1860 (XX und 834 Seiten 8°). — 2) Einleitung in das Neue Testament von Fried-



nd Bleek. Herausgeg. von Johannes Friedr. Bleek, Cand. min. Berlin 1862 (XIV und 800 Seiten 8°). — 3) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Lic. Heinrich Holzmann, außerordentlichem Professor der Theologie. Leipz. 1862. 2 Bde. (VIII und 540, VIII und 524 Seiten 8°). — 4) Dr. Friedr. Bleek's Vorlesungen über die Apokalypse. Herausgeg. von Lic. Theodor Hofbach, Prediger in Berlin. Berlin 1862 (VI und 366 Seiten 8°). Auch von der Art und Weise, wie Bleek die alttestamentliche Exegese in seinen Vorlesungen behandelte, liegt eine Probe vor, da sein Sohn Johannes, jetzt Pfarrer zu Winterburg in der Gg. Sobernheim, die Erklärung von Jes. 52, 13—53, 12 in den Theologischen Studien und Kritiken (1861. S. 177—218) zum Abdrucke gebracht hat. Was Holzmann von der Bearbeitung der drei ersten Evangelien sagt, das Ganze sey ein tüchtiges, redliches Stück Arbeit ohne falschen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen seinen Theilen, durchdrungen von christlichem Glaubenssinn, wie von klarem, nüchternem Urtheil — das gilt wesentlich von allen diesen Vorlesungen, die nun wahrscheinlich einem größeren Kreise nützlich werden, als bei Lebzeiten des Verfassers möglich war. Von der alttestamentlichen Einleitung, welche die Apokryphen nicht mitbehandelt, hat der Druck der zweiten Auflage zu Anfang des Jahres 1864 begonnen; die Vorrede zu derselben geht für Solche, die über Bleek's Leben und Wirken noch Genaueres zu erfahren wünschen, die nöthigen Nachweise.

Nur bei solchen Ergebnissen und Annahmen, die ihm hinreichend verbürgt und planmäßig erschienen, konnte Bleek sich beruhigen; aber mit größter Gewissenhaftigkeit war er darauf bedacht, sich der wirklichen Schranken des Wissens stets bewußt zu bleiben. Noch kürzlich hat ein achtungswerther Gelehrter für seine alttestamentliche Wortkritik sich auf den Ausspruch Kant's berufen: „daß, wenn die Wahl ist zwischen dem bloßen Stillstand in der Wissenschaft und dem Weiterkommen in derselben, dann selbst die wildeste Hypothese vorzuziehen ist der stumpfsinnigen Indolenz, gar nichts erklären zu wollen.“ Die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der wissenschaftlichen Hypothese hat nun auch Bleek immer anerkannt, aber — wie Nitzsch treffend sagt — „niemals schraubt er Hypothesen wider die Natur zu Thesen hinauf. Er will nicht weiter führen, als die wirkliche Wissenschaft reicht. Die den kühnen Helden so verhasste Kategorie des Wahrscheinlichen behauptet in vielen Graden, neben den verneinenden oder bejahenden Gewissheiten, welche ihm nicht fehlen, eine weite Haushaltung.“ Es unterliegt keinem Zweifel, daß Bleek durch diese Besonnenheit, die mit seiner lauterer Wahrheitsliebe und ungeschwankten Demuth eng zusammenhing, der Wissenschaft mehr genützt hat, als es das reichste Zufahren und orakelndes Reden je vermocht hätte. Dennoch darf man keineswegs den Untersuchungen Bleek's eine skeptische Haltung zum Vorwurf machen; es ist z. B. für Bleek schlechterdings unmöglich gewesen, bei einer so wichtigen Frage, wie die von der Authentie des vierten Evangeliums, ohne Entscheidung hin- und herschwanken. Er pflegte jede Untersuchung so lange unermüdlich fortzuführen, bis die Schale nach der einen Seite senkte, ohne nun aber über das wirkliche Gewicht der für und wider sprechenden Gründe sich täuschen zu wollen. Bleek hat — wie er schon sagt — in seinen Schriften wie in seinem Leben das Bild eines klaren festen, wahrhaft theologischen Charakters ausgeprägt.

Schon weil es hier an Raum gebricht, darf ich den Versuch nicht wagen, was Bleek in seinen zahlreichen Arbeiten Bleibendes für die Wissenschaft geleistet und was verfehlt hat, im Einzelnen darzulegen. Meinte bereits Schleiermacher, daß seinem Freunde das Charisma der Einleitung in die heiligen Schriften verliehen sey, so liegt volle Berechtigung dieses Urtheils jetzt noch viel klarer zu Tage. Bleek hat sich auf dem Gebiet der biblischen Kritik und Exegese beschränkt. Die systematische Theologie ist nicht sein Fach; und da er nach dieser Seite hin sich nichts zutraute, las er auch über biblische Theologie. Obgleich seine exegetischen Leistungen auf dem neutestamentlichen Gebiete unverkennbar bedeutender sind, als auf dem des Alten Testaments, Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. Suppl. I.



lag es doch weniger in seiner Art, durch scharfe Entwicklung von Begriffen der Dogmatik unmittelbar vorzuarbeiten. Wer aber nicht von dem sogenannten Hunger nach Fleisch getrieben wird, sondern an der einfachen Wahrheit sein Genüge findet, kann in Bleek's Arbeiten ein tiefes Eindringen in den geistigen Gehalt der Bibel nicht ganz vermissen; so würde z. B. seine Darstellung des alttestamentlichen Prophetismus eine Zierde jeder biblischen Theologie seyn. Mag man es als einen Mangel betrachten, daß Bleek nie ein bis in's Einzelste durchgebildetes dogmatisches System besaß: seine Schriftauslegung blieb dadurch um so freier von jedem dogmatischen Zwange. Mit vollem Rechte behauptet Nitzsch: „Seine innige Ehrfurcht vor der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den Urkunden seines Reiches und Geistes nöthigte ihn nicht, der kritischen Rechnung die betreffende Aussage der Tradition als ein unvermeidliches Factum vorzuzeichnen, hinderte ihn nicht, Bücher und Büchertheile des Kanons einander unterzuordnen und Geistesauthentie zu erkennen, wo zeitlich-persönliche nicht zu halten war.“

So legen denn Bleek's Leben und Wirken ein lautes Zeugniß dafür ab, daß der positive Glaube und die historische Kritik sich keineswegs ausschließen. Auch Solche, die vor der Wahrheit, daß z. B. das Deuteronomium lange nach Moses und das Buch Daniel im makkabäischen Zeitalter verfaßt ist, scheu zurückweichen, mußten der persönlichen Frömmigkeit des Mannes Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er gehörte selbst (vgl. das köstliche Vorwort zu den Beiträgen v. 1846. S. XVI) zu den „Theologen, welche von Liebe zu dem Herrn und seiner Kirche erfüllt, zur Sicherung und Pfläuterung des christlichen Glaubens eine immer gründlichere Erforschung der normativen Anfänge und der Vorbereitungen desselben in der heiligen Schrift und der biblischen Geschichte für nothwendig erkennen, welche, empfänglich für die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, in deren Erforschung sich durch kein anderes Gesetz als das der Wahrheit leiten lassen, und statt von vorne herein auf eine durchaus ungeschichtliche und unhaltbare Weise Wort Gottes und heilige Schrift zu identificiren, Das vor Allem als die Aufgabe betrachten, das Wort Gottes in der heiligen Schrift zu erkennen.“ In diesem Sinne wirkte Bleek bis zu seinem Ende geräuschlos und unverdrossen fort, und er hat damit zu der wahren Vermittelung der Gegensätze, die jetzt unsere evangelische Kirche zerreißen, an seinem Theile treulich beigetragen. Darum schließe ich mit den Worten Dorner's: „Dant dem Herrn, der ihm diesen tapferen, unsere Kirche zierenden Glauben und uns durch seine seltenen Gaben so reichen, bleibenden Segen geschenkt hat! Dant aber auch und Friede dieser anima pia et candida!“ Adolf Kamphausen.

**Blumhardt**, Christian Gottlieb, Mitgründer und erster Inspektor der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel. — Es gibt Persönlichkeiten, die von Gott berufen und reichlich dazu angethan sind, irgend einen ihrer Zeit innewohnenden Gestaltungstrieb lebenskräftig und mit klarem Bewußtseyn in sich zu repräsentiren und demselben nicht nur zu seiner Verwirklichung zu verhelfen, sondern ihm auch die rechte Richtung und auf lange Zeit hinaus den eigenthümlichen Typus zu geben. Eine solche Persönlichkeit war Blumhardt, und deshalb wird er, obwohl sonst nicht mit außerordentlichen Gaben ausgerüstet, für immer eine geschichtliche Bedeutung behalten.

Der Familienstamm, aus welchem Blumhardt hervorgewachsen, war äußerlich so unansehnlich und ärmlich; es wohnten demselben aber verborgene göttliche Lebenskräfte inne, die fast in allen seinen Zweigen mehr oder weniger, am reichsten aber in unserm Gottlieb, zur Erscheinung kamen. Sein Großvater väterlicherseits war erst ordinarius Fuhrmann in Stuttgart (Württemberg), dann Kutscher am herzoglich-württembergischen Hofe, der damals in Ludwigsburg residirte. Mütterlicherseits hatte er den ehrfamen Schuhmachermeister Böcker, gleichfalls von Stuttgart, zum Großvater. Beide Väter, durch ehrbare Dürftigkeit einander nach Außen gleichgestellt, standen sich nach Innen durch frommen christgläubigen Sinn nahe, und lebten fast von Jugend auf mit einander in herzlichster Freundschaft. Daß nun der gottesfürchtige Sohn des alten Blumhardt (Namens Johann Matthäus, der Vater Gottlieb's) die fromme und tugendsame Tochter

modern Schuhmachers Völker (Gottlieb) lieb gewann und zur Frau begehrte, war kaum zu verwundern; denn die beiden Familien standen ja in täglichem Verkehr, die jungen Leute fühlten sich innerlich verwandt, und überdies hatte Matthäus, der gleichfalls das Schusterhandwerk ergriffen, bei seinem künftigen Schwiegervater die Lehre gemacht. Beiden Eltern konnte diese Verbindung auch nur zu Freude und Trost gereichen. Noch vor der Hochzeit aber geschah es an einem schönen Sommerabend, daß die beiden alternden Väter, in ernste Gespräche über ihrer Kinder Zukunft vertieft, mit einander im Felde sich ergingen. Die Unterredung aber sollte in einem gemeinschaftlichen Gebet ihren Abschluß und ihr Siegel finden. So knieten sie in den Furchen eines Kornfeldes nieder, und rangen in heißem Flehen mit ihrem Gott, daß Er von ihren Kindern und Kindeskindern auch nicht eine Klaue wolle dahinten lassen“. Dieser Gebetssegens begleitete das junge Paar in den neuen Hausstand, der im Spätjahr 1776 seinen Anfang nahm.

Nachdem zuvörderst eine Tochter das Licht der Welt erblickt hatte, folgte am 29. April 1779, zu nicht geringer Freude der jungen Eltern, der erstgeborene Sohn, eben unser Christian Gottlieb. Später wurde die Ehe mit noch fünf weiteren Kindern — lauter Knaben — gesegnet. Mit diesem Kinderhäuflein wuchs natürlich auch die häusliche Sorge. Zwar der redliche Fleiß, mit welchem beide Eltern um das tägliche Brod sich mühten, die bewährte Gewissenhaftigkeit und Treue, durch welche sie sich die Liebe und Achtung ihrer Kunden sicherten, und vor allem der Segen Gottes, der auf ihrer Hände Arbeit ruhte, verhalf ihnen zu einem ehrlichen und anständigen Auskommen. Aber schwere Prüfungen sollten nicht ausbleiben. Indes wurde die wackere Schusterfamilie zuerst nach Innen durch mancherlei geistliche Stärkung gestählt, ehe die Trübsalsstürme hereinbrechen durften. Stuttgart war damals, wie das Württembergische Land überhaupt, einer geistlichen Döle gleich, inmitten der weit verbreiteten sittlichen und religiösen Verwüstung, welche der vulgäre Rationalismus und die geistentleerte Aufklärerei fast über das ganze übrige Deutschland herbeigeführt hatte. Was schon von der Reformationszeit her (namentlich durch Herzog Christoph) von gesunder Lehre und christlichem Leben in den empfänglichen Boden des württembergischen Volksgeistes gepflanzt war, das ist nachmals insbesondere durch den großen Joh. Albr. Bengel und seine Schüler (Detinger, Georg Conrad und Karl Heinrich Rieger, Steinhöfer, Noos, Hüller etc.) gepflegt, gestärkt und vertieft worden. Und wenn im Ganzen und Allgemeinen von der Universität Tübingen aus, wo der alte Typus der gesunden Rechtgläubigkeit damals noch unbeeinträchtigt beabachtet wurde, die württembergische Landeskirche fast nur bibelgläubige, zum Theil reich begabte und gewaltige Prediger erhielt, so diente die althergebrachte, durch Bengel befestigte und durch Aug. Herm. Francke belebte Sitte der „Versammlungen“ oder Privat-Andachtstunden dazu, im Volke ein lebendiges Interesse an der Wahrheit zur Gottesseligkeit wach zu erhalten und einen gesunden, lebenskräftigen Kern christlicher Männer aus der Mitte des Volks zu erziehen. Wenn aus diesen „Versammlungen“ da und dort Seltsamkeiten sich herausbildeten, welche mehr oder weniger mit dem bestehenden Kirchenwesen in Opposition traten, so war dies zwar einerseits eine bedauerliche Verirrung, andertheils aber ein Zeichen des vorhandenen Lebens und ein heilsames Zucht- und Weidmittel für die Kirche. — Stuttgart selbst war, wie das politische Haupt, so auch das gesund und kräftig schlagende Herz des Landes. Die verschiedenen Kirchen der Stadt waren am Schluß des vorigen Jahrhunderts von frommen, gelehrten und zum Theil wahrhaft gesalbten Männern bedient und immer gefüllt. Oberhofprediger Storr, früher Professor in Tübingen, seit 1797 in Stuttgart), Karl Heinrich Rieger, (seit 1757 in Stuttgart, gestorben 1791), dessen Sohn Gottlieb Heinrich (Defan und Hofmeisterprediger, gestorben 1814), und der gemüthvolle, geistreiche und gediegene Garnisonsprediger Moser gehörten zu den Säulen der christlichen Gemeinde in der Hauptstadt. Mehrere von ihnen waren in dem Haus des Schuhmachers Blumhardt nicht seltene Erscheinungen, zumal Karl Heinrich Rieger, der Verfasser der trefflichen „Betrachtungen über das Neue Testament“; gehörten doch die beiden Eheleute zu seinen fleißigsten Zu-



hörern, und die einfache, sonst wenig gebildete Hausfrau hatte ja vermöge ihres ungewöhnlichen Gedächtnisses und ihres feinen geistlichen Sensoriums einen großen Theil der später im Druck erschienenen Predigten Nieger's zu Hause nachgeschrieben. — Neben diesen Männern der Kirche standen um jene Zeit auch mehrere Laien von Stuttgart, ausgezeichnet durch ihren gottseligen Wandel, ihre geistliche Lebenserfahrung und ihre förmige, gesalbte Rede, in großem Ansehen bei den lebendigen Christen der Stadt. Wir nennen nur die drei Schullehrer Gundert, Schweizerbart und Jeremias Flatt, welche nicht nur in den Privat-Erbauungsstunden die Hauptsprecher und für viele Seelen geistliche Führer waren, sondern auch im Blumhardt'schen Hause als Hausfreunde regelmäßig ab- und zugingen. Selbst der edle, kindlich fromme und leutselige Minister von Siedendorf liebte es, bei den Schustersleuten je und je einzulehren und mit ihnen über die großen Hauptsachen des Menschenlebens sich zu unterhalten. Daß aber dergleichen Besuche im Hause gerne sich einfanden, ist nicht zu verwundern; denn während unser Matthäus Blumhardt nach Erkenntniß und Leben immer gediegener ausreifte, wurde doch seine feinsinnige, zarte, und ebenso gemüthreiche als verständige Ehefrau immer mehr die Seele des Hauses. Doch diese auserwählte Pflanze sollte ihr volles Gedeihen nur unter dem Schatten des Kreuzes finden. In Folge der zahlreichen und zum Theil schweren Geburten, sowie der Anstrengungen des großen Haushalts, fing sie frühe zu tränkeln an. Ihr Leiden bestand in Ueberreizung des Nervensystems, wodurch Leib und Seele unter stetem Druck erhalten wurden. Dennoch war sie unermüdllich im Hauswesen in der Pflege der zärtlich geliebten Kinder, in der Unterstützung ihres wackern Mannes in der Arbeit an sich selbst und im Dienste der von ihr stets hochgeachteten christlichen Brüder, die in ihrem Hause sich einfanden. Und da ihr vermöge ihres ungewöhnlichen Gedächtnisses immer Bibelsprüche, Liederverse und Stellen aus gehörten Predigten in reichem Maße zu Gebot standen, so war ihre Rede — sey es mit ihrer eigenen Familie namentlich mit den Kindern, sey es mit Freunden — immer „lieblich und mit Salzwort gewürzt“.

Dies war die Atmosphäre, in welcher unser Gottlieb aufwuchs. Nach Innem und Außen das Ebenbild seiner Mutter, war er leiblich zart und schwächlich, hatte etwas Aengstliches und Nervöses in seinem Wesen, trug aber dabei ein überaus zartes Bewußtsein, eine tiefe kindliche Scheu vor allem Heiligen, eine leidenschaftliche Liebe zu seiner Mutter in sich, und besaß schon als Knabe einen so regen und lebhaften Vernunft- und Bildungstrieb, zugleich ein so leichtes Fassungsvermögen, daß unter der mütterlichen Anleitung die ersten Elemente wie im Fluge gelernt waren und die Bücher dann immer schon in der frühesten Morgenstunde zur Hand genommen wurden. Freilich als Gottlieb nun in die öffentliche Volksschule eintrat und er einerseits an die „gewaltige und strenge Gestalt“ des Schulmeisters, andernseits an die bisher fast ganz entbehrt gewesene Gemeinschaft mit andern zum Theil weit ältern Knaben sich gewöhnen sollte, da schien ihm sowohl sein Vertriebenheit, als vielmehr seine Fähigkeit, das Gelernte wiederzugeben und so mit den übrigen Schulgenossen glücklich zu concurriren, unter der Wucht seiner über großen Aengstlichkeit und nervösen Befangenheit völlig zu unterliegen. Nicht die Klagen des Lehrers, nicht der Spott seiner Mitschüler, nicht die liebevollen Vortürfe der Eltern vermochten ihn über diesen Bann hinwegzuheben; erst eine auffallende, obwohl unbedingte Demüthigung, die er vom Lehrer vor allen Mitschülern erfuhr, rüttelte ihn auf und weckte die schlummernde Kraft der Selbstüberwindung und ließ ihn von da an Meist über alle Befangenheit werden. Blumhardt hat nachmals in Kirchen und andern großen Versammlungsorten vor Tausenden reden, mit hohen und höchsten Personen verkehren in küglichen und bedeutenden Angelegenheiten das Wort nehmen müssen: es waren Wenige den bitteren Kampf wahrgenommen haben, den er da bis in seine spätesten Tage hinein jedesmal mit seiner angeborenen Schüchternheit und Aengstlichkeit zu bestehen hatte; aber jener erste Sieg, den er in der Volksschule zu Stuttgart als zehnjähriger Knabe davon getragen, ist der wirksame, charakterbildende Anfang gewesen, der in Gottes Hülfe bis an sein Ende nachgewirkt hat.





der für ihren Sohn einen Weg zeigen werde. Uebrigens war diese Erfahrung für Gottlieb's innere Entwicklung von gesegneten Folgen. „Ich fing nun erst an“, schreibt er, „mich von der Welt und die Welt von mir zu unterscheiden, und mich als ein selbstständiges, meines Daseyns und Zieles bewußtes Wesen zu erkennen.“

Daß er nicht zu irgend einer Handarbeit, sondern zu geistiger Bethätigung berufen sey, war ihm nun gewiß. Deshalb ging sein ganzes Ringen und Streben auf den Erwerb von höheren Kenntnissen. Ein Altersgenosse lieh ihm eine lateinische Grammatik, die nun unter dem Dachstuhl mit brennendem Eifer durchgearbeitet ward. Ohne Anleitung aber zu ihrem rechten Gebrauch war sie ihm nur ein dichter Wald, in welchem er weder Weg noch Spur fand. Da schickte es sich, daß ein junger Verwandter nach Stuttgart kam, der als Privatlehrer Unterricht im Lateinischen und Griechischen gab. Gottlieb, der in ihm einen Engel, vom Himmel gesandt, erblickte, machte sich an die Mutter, daß sie beim Vater die Erlaubniß ihm auswirke, Privatstunden bei diesem Vetter zu nehmen. Ueber alles Erwarten gab der Vater seine Zustimmung. „Nun schien mir“, sagt Blumhardt, „in der Welt nichts mehr unmöglich, da dieses möglich geworden.“ Ein halbes Jahr lang ward mit eisernem Fleiß gearbeitet. Da geschah es, daß jener „Engel vom Himmel“ in eine schwere Sünde fiel, in's Ausland fliehen mußte und nach wenigen Wochen in Verzweiflung starb. Gottlieb erschrak vor der menschlichen Natur, erschrak vor sich selbst, erschrak vor der Wissenschaft, die den Menschen vor der Sünde nicht zu bewahren vermöge. Es war ein heilsamer Schrecken, der unter Gottes Gnade durch sein ganzes Leben nachwirkte und namentlich seine Jugend unbefleckt erhielt.

In jene Zeit fiel seine Confirmation, die weniger durch die Vermittelung des lutherischen orthodoxen Geistlichen, der den Unterricht erteilte, als durch den häuslichen Einfluß und andere Umstände ihm zum Segen ward. Aber der Faden des Studirens war leider abgebrochen, und die Zukunft lag dunkler als je vor ihm. Wohl nahm ihn der fromme Schullehrer Schweizerbart, dieser Hausfreund der Blumhardt'schen Familie, zu sich in seine Schule, um aus ihm einen Volksschullehrer zu bilden; aber das genügte bald dem jungen strebsamen Geiste nicht mehr. Einige lateinische Privatstunden reizten mehr die Begierde nach Wissen, als daß sie sie stillten. Dabei ging die kostbare Jugendzeit fast wie ungenutzt vorüber. In einer der trostlosen Stunden, deren es damals für ihn so viele gab, fiel ihm wie ein Lichtstrahl vom Himmel der Gedanke in die Seele, daß ja in dem fünf Stunden von Stuttgart entlegenen Städtchen Nürtingen Onkel Etten-  
sperger Reallehrer sey und nicht nur eine vielbesuchte Schule, sondern auch ein warmes liebendes Herz für Andere habe. Wie von einer Inspiration getrieben, schrieb Gottlieb unverzüglich an ihn um Rath und Hülfe. Nach wenigen Tagen war die Antwort da. „Ich war wie ein Trunkener“, schreibt Blumhardt, „als ich diesen Brief las.“ Etten-  
sperger erbot sich, seinen strebsamen Neffen um ein äußerst mäßiges Kostgeld bei sich aufzunehmen und ihn nach Kräften durch Unterricht vorwärts zu bringen. Gottlieb eilte mit dem Schreiben zur Mutter. Sie schüttelte den Kopf: „was wird der Vater dazu sagen?“ Etwas heruntergestimmt sammelt sich Gottlieb erst im Kammerlein vor Gott und legt dann lebhaft und ausführlich dem ernstesten Vater die Sache vor. Der hört ihn ruhig an, während er mit Pfieme und Nadel eifrig fortarbeitet, und läßt ihn ganz ausreden. Dann sieht er den ängstlich Harrenden lange schweigend an und ruft endlich kurz, bestimmt und trocken: „Das kann nicht seyn! Das kann nimmermehr seyn!“

Am folgenden Morgen tritt Gottlieb gelassen zum Vater und bittet ihn um Arbeit beim Handwerk: er sey nun fest entschlossen, Schuster zu werden, und Gott werde ihm helfen, daß er dem Vater eine treue Stütze seyn könne. Wieder sieht ihn der Vater lange und schweigend an. Allmählich treten dem guten Manne die Thränen in die Augen und auch Gottlieb kann sich des Weinens nicht erwehren. „Mutter!“ rief endlich die bewegte Alte, „mach' dem Gottlieb seine Sachen zurecht! Er geht nach Nürtingen.“ Von nun an schwankte der würdige Mann keinen Augenblick mehr und war zu allen Opfern entschlossen, um seines Sohnes — oder wie er glaube, um „Gottes Weg

ndern". Am 23. April 1792 fuhren Vater und Sohn auf einem Wägelein dem erstehnten Ziele entgegen.

Die wahrhaft elterliche Liebe, die unserm Gottlieb in den neuen Verhältnissen entgegenkam, Ettensperger's trefflicher Unterricht und der aufmunternde Einfluß gemeinsamen Zusammenarbeitens mit andern meist vorgerückteren Schülern, übten auf ihn den wohlthätigsten Einfluß. „Ich fühlte mich“, schreibt er selbst, „bei meiner Arbeit glücklich. Dabei dachte ich mehr, als daß ich empfand, und hatte nach Freunden wenig Bedürfniß.“ Latein, Griechisch, Französisch, daneben Geschichte, Geographie und Mathematik waren die Hauptlehrfächer. Ettensperger bezeugte, daß Blumhardt, obwohl anfangs unter allen andern Schülern zurück, bald sie alle überholt habe und der fähigste unter ihnen gewesen sey. Bei einem Besuch, den die damals regierende fein gebildete Herzogin Sophie Albertine in der Schule machte, war es Gottlieb, dem sie unter huldvollen Worten eine silberne Preismedaille mit eigener Hand überreichte.

Ein einziger Schatten lag auf seinem Aufenthalt in Nürtingen: es war das unbesehbare Heimweh nach seiner edlen Mutter. „Jeder Jüngling“, sagt er selbst, „ist in seiner Art ein Schwärmer. Der Gegenstand meiner schwärmerischen Liebe war meine Mutter. Sie füllte meine ganze Seele, und der Gedanke an die süße Wonne, ein würdiger Sohn meiner Mutter zu werden, machte mich zu jeder Anstrengung, zu jedem Opfer fähig.“ — Jede Woche kam von ihr zweimal ein Brief. „Ich küßte diese Briefe“, sagt der Sohn, „und neigte sie mit Thränen“. Aber reichlicher flossen diese Thränen nie, als bei dem Briefe, der am zweiten Weihnachtsfeiertag 1793 ankam. Es war das letzte Schreiben der sterbenden Mutter, die ihren geliebten Sohn bat, „beim Heiland zu bleiben“, der Trost des Vaters und die Stütze der Geschwister zu seyn, nun aber eilend zu kommen, um ihr die Augen zuzudrücken. Wie ein Träumender eilt Gottlieb nach Stuttgart, und schon am folgenden Tag entschlummert die Mutter sanft in des Sohnes Armen. „Ich gelobte es auf ihrem Grabe“, schreibt er sieben Jahre später als Student, „und gelobe es heute aufs Neue, unter Gottes Gnade ein würdiger Sohn meiner Mutter zu werden und gleich ihr mein ganzes Leben Dem zu opfern, für den sie mich erzogen hat, und den sie mich lieben lehrte.“

Noch vier Monate verweilte Blumhardt in Nürtingen und lehrte dann (Frühling 1794) mit den besten Zeugnissen versehen, in's Vaterhaus zurück. Aber was nun thun? Der Vater, mehr als je aller Mittel entblößt, konnte ihn nun nicht mehr unterstützen, sondern wartete von Gottlieb, der nun alt genug sey, sein eigen Brod zu essen, Entschädigung der Kost und Logis. Ein solches Kostgeld konnte nur durch den kärglichen Ertrag von wenigen Unterrichtsstunden, welche er in zwei oder drei wohlhabenden Familien geben konnte, bestritten werden. Zum Weiterstudiren fand sich weder Rath, noch Aussicht. Doch wankte Gottlieb's Gottvertrauen keinen Augenblick. Und die Hülfe kam auf eben so unerwartete, als glaubenstärkende Weise. Ein junger Freund, der das Gymnasium besuchte und Blumhardt's Rathlosigkeit kannte, lud ihn ein, mit ihm einem wohlwollenden und achteten Professor jener Anstalt einen Besuch zu machen. Dieser edle Mann war das Werkzeug in Gottes Hand, daß endlich die Bahn eines regelmäßigen, geordneten Studiums vor Blumhardt sich aufthat. Des jungen Menschen Begabung und Wissensdurst erkennend, bot er ihm nicht nur die freie Benutzung seiner Bibliothek und persönlichen Unterricht in den alten Sprachen an, sondern verschaffte ihm auch einträglichere und für ihn selbst förderlichere Privatlektionen, welche Blumhardt geben sollte, und bot ihm endlich die Hand zur förmlichen Aufnahme in's Gymnasium. Diese Erfüllung seiner höchsten Wünsche gab auch seinem Eifer eine neue nachhaltige Spannkraft. Und es bedurfte auch wirklich eines ehernen Willens, um alle Schwierigkeiten zu bewältigen. Alle freien Stunden von früh 5 bis Nachts 8 Uhr waren mit Privatlektionen ausgefüllt, um dadurch die nöthigen Mittel zum Durchkommen zu gewinnen, und erst gegen 9 Uhr, wenn alle Andern Feierabend machten, ging's an die eigenen Studien. Es war aber nicht bloß die Gewalt der Noth oder der heiße Wissensdurst, was ihm dazu die ausharrende



Kraft gab, sondern diese Kraft kam ihm auch noch aus einer Quelle, die nicht von unten war. „Je mehr meine Zeit,“ schreibt er selbst über diese Periode seines Lebens, „von bloßen Beschäftigungen des Kopfes ausgefüllt war, desto lebendiger fing ich jetzt an das Bedürfniß nach Nahrung des Herzens zu empfinden. Bei meinen Alters- und Schulgenossen fand ich nirgends eine ernstere und höhere Richtung oder ein edlere Streben. Deshalb entschloß ich mich, ältere und erfahrene Männer aufzusuchen, in deren Umgang ich wahre Weisheit lernen und Nahrung für meinen Geist finden könnte.“ — Diese Männer brauchte er nicht lange zu suchen, es waren die altvertraute und verehrten Freunde seines Elternhauses, — der muntere, geistesfrische und glaubensstarke Schullehrer G u n d e r t, der sinnige, zartfühlende, kindlichreine Hauslehrer Jeremia Flatt und einige andere Männer ähnlichen Schlages. Doch war der innigere Anblick an sie für unsern Blumhardt nunmehr ein Akt wirklicher Selbstverläugnung und lebensmuthigen Entschlusses. Denn jene Männer waren ja „Pietisten“, und der zur selbstbewußten Gymnasialisten gewordene Blumhardt wußte gar wohl, daß auf diesem Namen der auch auf ihn übergehen müßte, mannigfache Schmach liege. Daß er dennoch in vollem Bewußtseyn diesen Schritt that, ja daß er sich bald als regelmäßiger Gast in den sonntäglichen Privatversammlungen einfand, konnte für ihn nur die Folge haben, daß sein christlicher Charakter an Kraft und Entschiedenheit immer sichtbarer reifte. So viel geistliches Verständniß aber hatte Blumhardt schon damals, daß er die „seligen Gefühle“, die in gehobenen Momenten sich auch bei ihm einstellten, wohl zu unterscheiden wußte von der wirklichen „Kraft der Gottseligkeit“, die sich in allen Lebensmomenten erweist; und indem er während dieser Zeit sich stets ein helles, nicht durch Gefühlsdrücke bestochenes Selbstbewußtseyn zu bewahren wußte, trug ihm jener fleißige Umgang mit den erfahrensten Pietisten seiner Vaterstadt ein stets wachsendes Maß christlicher Erfahrung und Selbstkenntniß aus. Auch auf eine damals noch verhüllte, aber hernachmals überaus wichtige Bedeutung dieser Verbindung Blumhardt's mit jenen frommen Kreisen müssen wir aufmerksam machen. Als nämlich Blumhardt später zur Leitung der Basler Mission berufen ward, — eines Werks, das (zumal im Anfang) vorzugsweise durch das Vertrauen der gläubigen Kreise Württembergs getragen wurde — da hat dieses Vertrauen nicht erst zu erwerben: er besaß es schon längst in vollem Maße.

In dieser Zeit gewann Blumhardt in der Person eines jungen Schulgenossen einen alters- und sinnesgleichen Freund, mit dem er bis an sein Lebensende untrennlich und fest verbunden war, ja der später in der Mission ihm (für eine Zeitlang unmittelbar, später wenigstens mittelbar) ein gesegneter Mitarbeiter wurde. Es war J. Fr. H a n d e l, geb. 1777 zu Nürtingen, hernachmals Reallehrer in seiner Vaterstadt, dann Missionslehrer in Basel, und endlich nach dreißigjähriger gesegneter Amtsführung in Stammheim (bei Calw) am 20. Juni 1856 daselbst entschlafen. Mit ihm verflocht sich nun Blumhardt's inneres und äußeres Leben und Streben so fest und innig, daß beides Alles gemeinsam wurde. „Indem wir aber“, sagt Blumhardt, „mit einander immer fester verbunden wurden, kamen wir zugleich in immer innigere Verbindung mit unserm Heiland.“ — Handel aber gab noch als 70jähriger Greis das Zeugniß: „Blumhardt war in jener Zeit recht eigentlich mein Mentor. Der Umgang mit ihm gehörte unter die theuersten Segnungen, die mir der Herr damals für mein ewiges Heil zu fließen ließ.“

Daß das geistliche Amt das Ziel sey, dem er entgegen zu ringen habe, darüber war Blumhardt nach den bisherigen innern und äußern Erlebnissen keinen Augenblick mehr im Zweifel. Konnte er durch eine glücklich bestandene Maturitätsprüfung die Aufnahme in das theologische Seminar zu Tübingen erringen, so machten ihm, da er dort freie Station und viele andere Vortheile fand, die übrigen Kosten für ein fünfjähriges Universitätsleben keine weitere Sorge. Dem Rigorismus jener Maturitätsprüfung aber glaubte er sich gewachsen halten zu dürfen. Im Herbst 1798 sollte dieselbe stattfinden. Aber wie Blumhardt in seinem ganzen Leben zu seines Glaubens Prüfung und Sieg

„per contraria“ zu gehen hatte, so auch jetzt. Zwei unübersteiglich scheinende Risse — eines hinter dem andern — stellten sich ihm in den Weg. Im Frühling erschien neben andern, den württembergischen Bürgerstand drückenden und tief ver- en Gesezen die herzogliche Verordnung (im Dezember 1797 war der willenskräftige, absolutistisch gesinnte Friedrich — nachmals der erste König von Württemberg — regierung gekommen), daß hinfort „die Söhne armer Bürger und Hand- er nicht mehr zum Studium der Theologie zugelassen seyen“. hwer dadurch der gesunde Sinn des württembergischen Volkes sich verletzt fühlte, fte man doch sich beugen, und die beiden ersten Jünglinge, denen offiziell die notifiert wurde, waren Blumhardt und Handel. Es mußte für beide, namentlich fteren, ein zerschmetternder Schlag seyn; dennoch schreibt Blumhardt mit großer „Ich empfahl meine Sache Gott, ging meinen stillen Gang weiter, als wenn geschehen wäre, und hoffte mehr auf die Macht des Herrn, als auf die Gunst rsten.“ — Auch hierin wurde sein Glaube nicht zu Schanden. Die Landstände, im Januar 1798 zur Freude des ganzen Landes zusammenberufen wurden, traten r Anzahl ehrerbietiger, aber scharf bestimmter „Beschwerden“ fest und muthig für re des Bürgerstandes ein und setzten es neben andern Errungenschaften durch, daß Studium der Theologie den Söhnen gemeiner Bürger nicht länger verwehrt bleiben

Damit war für Blumhardt wenigstens ein Berg aus dem Weg geräumt; be- iber hatte sich der andere aufzuthürmen angefangen. Schon seit einiger Zeit litt ordt an einer hartnädigen, durch kein Mittel zu beseitigenden Heiserkeit. Seine ngungen sie gewaltsam zu überwinden, steigerten nur das Uebel, und je näher der mlt der Maturitätsprüfung kam (Herbst 1798), desto stimmloser wurde er; da ihm das mündliche Examen, noch mehr jedoch das unvermeidliche öffentliche Halten Abchiedsrede vor Allem Stimme erforderte, zumal für einen zukünftigen Theologen, rde die Lage des jugendlichen Gymnasiasten eine sehr prüfungsvolle. Doch auch jetzt ihn das feste Vertrauen auf seines Gottes mächtige — und wenn es seyn müsse, rbare Hülfe nicht. Als stünde ihm die heßte gesündeste Stimme zu Gebot, fing er r das ihm vorgeschriebene Thema: „Die Philosophie des Sokrates“ eine fran- che Rede auszuarbeiten und sich sonst eifrigst für das Examen zu präpariren. Noch Tage, und die Entscheidung sollte da seyn. Da fragt Blumhardt nochmals seinen m Aushülfe. Der gibt ihm, obwohl selbst ohne Hoffnung, ein letztes Mittel an. dieses Mittel wirkte, und wirkte schnell und dauernd. Zwar schwankte von nun umhardt's Stimme durch sein ganzes übriges Leben zwischen unmelodischem Baß hem Fistelton, aber — das Examen ward mit Ehren bestanden, die Rede glücklich n und die Aufnahme in's Tübinger Seminar zu Aller Freude durchgesetzt. Im r 1798 zog Gottlieb in die Räume des theologischen Stifts ein, um dort 4 1/2 Jahre h zu dem Amte, das die Versöhnung predigt, sich vorzubereiten.

nach der strengen, fast durchaus einen „gesetzlichen“ Charakter tragenden Ordnung minars, welche übrigens unfrem Blumhardt später, als er die Missionschule in zu organisiren hatte, zum Vorbilde diente — doch so, daß er das „Gesetzliche“ mit einem warmen Hauch evangelischer Freiheit zu durchdringen verstand, — hatte zelne Student zwei Jahre lang vorzugsweise die Philosophie, Philologie, Mathe- und Geschichte zu betreiben, und hieß im ersten Jahr Noviz, im zweiten Candidat. je halbjährliche Prüfungen entschieden jedesmal über das Vorrücken und den Platz Reihe der Genossen. Mit dem dritten Jahre, nachdem ein lateinischer und ein er Aufsatz, sowie eine öffentliche Disputation über selbst aufgestellte philosophische i, die Befähigung des Studenten bewiesen, ward er Magister und trat in die icken theologischen Studien (gewöhnlich für drei Jahre) über. In diese Studien- g, sowie in die scharf regulirte Hausordnung des Seminars hatte sich auch Blum- zu fügen, und er that es mit freiwilligem und gewissenhaftem Ernst. Es war





Schrankung zu verschaffen vermochte\*), ferner eine Anlage zu Kränklichkeit, welche nach übermäßige Anstrengungen nur gemehrt ward, der Spott und Hohn, den er von mißgefunnenen Studenten nicht etwa bloß wegen seiner ärmlichen Erscheinung, sondern vor Allem wegen seines „pietistischen“ Sinnes und Wandels erfuhr, endlich die Verunglimpfung und ungerechte Hintansetzung, die er sich um seiner christlichen Haltung willen von Seiten mehrerer Repetenten gefallen lassen mußte, — Alles wurde ihm zur heilsamen Schule. Wie er aber aus dieser Schule als gereifter christlicher Charakter hervorging, so errang er sich auch durch treues wissenschaftliches Studium Schritt für Schritt eine immer größere Reife, Klarheit und Gediegenheit des Wissens, und als nach 4½ Jahren am Ende seiner akademischen Laufbahn herannahte und noch ein schweres Nervenfieber überhanden war, konnte er (Ostern 1803) nach ehrenvollem Examen absolviren und dem künftigen Berufe zuweilen, den ihm Gott — ohne sein Ahnen und Suchen — bereits vorgebach hatte.

Seit 1780 nämlich bestand zu Basel die deutsche Christenthums-Gesellschaft (s. d. Art.), deren Zweck in der thatkräftigen Verbreitung und Förderung christlicher Erkenntnis und Gottseligkeit bestand, — ein Zweck, welcher durch Wort und Schrift und überhaupt durch alle Mittel erfinderischer Liebe erreicht werden sollte, — und deren weit verzweigte Gliederung und Thätigkeit die Anstellung eines „Sekretärs“, d. h. eines jungen, aber geistlich gereiften Theologen nöthig machte. Die Aufgabe des letzteren war, die regelmäßigen Erbauungsstunden in der Stadt zu halten, die weitläufige Correspondenz mit den zahlreichen Zweigvereinen zu führen, die erbauliche Monatsschrift („Sammlungen für Liebhaber göttlicher Wahrheit und Gottseligkeit“) zu redigiren und überhaupt den lebendigen Mittelpunkt und den nach allen Seiten hin thätigen Agenten der Gesellschaft zu repräsentiren. Von 1795 bis 1801 hatte der württembergische Candidat Steinkopf diese Stellung bekleidet. Seine Berufung an die Savoykirche in London machte einen Nachfolger nöthig. Er selbst wurde von dem Ausschuss der Gesellschaft beauftragt, in Württemberg sich nach einem passenden Mann umzusehen. Dazu wollte Niemand sich finden, der so geeignet gewesen wäre, als Blumhardt; dieser aber hatte damals noch zwei Jahre zu studiren. Nur das Versprechen konnte Steinkopf dem jungen Seminaristen abgewinnen, nach Ablauf seiner Studienzeit einem Rufe nach Basel zu folgen und zu dem Ende womöglich schon Ostern 1803 zu absolviren. Mittlerweile wurde ein blutjunger, aber entschieden frommer und willenskräftiger Cameralist, C. F. Spittler, nach Basel berufen, ja von Steinkopf sogleich dahin mitgenommen, damit durch ihn wenigstens die äußeren Geschäfte der Gesellschaft besorgt würden, während die theologischen Ausschussmitglieder bis zu Blumhardt's Ankunft sich in die mehr geistlichen Aufgaben theilen sollten. Kein Mensch ahnte damals, welch' eine produktive und still nachhaltig wirkende Kraft in diesem jungen Cameralisten nach Basel gekommen war.

Als Blumhardt (Frühling 1803) gleichfalls dort eintraf, fand er in Spittler, mit dem er sogleich ein gemeinsames Stübchen bezog, einen Freund und Mitarbeiter, der zwar an allgemeiner und wissenschaftlicher Bildung ihm untergeordnet, an christlicher Gesinnung aber ebenbürtig, an Feinheit der Beobachtung von Menschen und Verhältnissen, an Produktivität im Ersinnen christlicher Liebeswerke, an kluger Berechnung der zutreffenden Mittel, und an zäher, unbeflegbarer Willenskraft überlegen war. Zugleich trat Blumhardt in einen zahlreichen Kreis von gebildeten Personen aus den hohen und mittleren Ständen ein, — Professoren und Geistliche, angesehene Kaufleute und einfache Handwerker, gebildete Frauen und christliche Familientreife, — wodurch sich ihm eine neue bedeutende Welt erschloß. Ueberall aber gewann er sich die Herzen durch seine ungeheuchelte Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit, wie durch seine gediegene Gesinnung und christliche Reife. Seine stets inniger sich gestaltende Vertrautheit mit Männern,

\*) Im Frühling 1800 starb auch sein Vater, und in Folge dieses schmerzlichen Verlustes fiel auf unsern Blumhardt auch noch ein gut Stück von Sorge für seine jüngeren mittellosen Geschwister.

wie die theologischen Professoren Herzog und Riville, die Pfarrer Burckhardt und Huber, die Kaufherrn Schnell, Iselin &c. wurde schon jetzt für ihn eine reiche Quelle geistiger Förderung und Erfrischung, noch mehr aber bildete sie die wichtige providentielle Grundlage für Blumhardt's spätere Wirksamkeit als Inspektor der Missionschule.

Seine Stellung als „Sekretär“ der Gesellschaft, die er mit großer Tüchtigkeit ausfüllte, brachte ihn von selbst in briefliche oder persönliche Berührung mit fast allen den weit verzweigten, wenn auch spärlich gesäeten christlichen Kreisen der evangelischen Christenheit in damaliger Zeit. Der Gewinn davon war, daß sein Blick immer weiter, seine ganze christliche Lebensanschauung immer freier, voller, reichsmäßiger wurde. Indem er die kleinen und großen Bewegungen auf dem Gebiete des religiösen und kirchlichen Lebens zu beobachten Gelegenheit, und in den „Sammlungen“ sie zu besprechen die Aufgabe hatte, dehnte sich in seiner Anschauung der Partikularismus der einzelnen Confessionen und Landeskirchen immer entschiedener und klarer aus zum Universalismus des Reiches Gottes, — eine Anschauung, die ihm von nun an durchs ganze Leben blieb und immer tiefer sich bei ihm befestigte.

Eines der bedeutendsten und folgenreichsten Momente, die zu Blumhardt's innerer und äußerer Lebensentfaltung mitwirkten, war die nahe freundschaftliche Beziehung, in welche er damals zu Steinkopf in London und durch ihn zu den großen christlichen Bewegungen in England trat. Dort war gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts ein neuer Lebenshauch durch die Geister gegangen, und die herrlichen Blüthen und Früchte, die dieser Geistesfrühling trieb, traten in der Stiftung der Londoner (1795) und der kirchlichen Missionsgesellschaft (1799), der brittischen und ausländischen Bibelgesellschaft (1804) und der großen Traktatgesellschaft (1799) zu Tage. Steinkopf war von Anfang an mit wärmster Liebe und mit bewundernswürdiger Energie bei allen diesen Bestrebungen (meist mitwirkend) theilhaft, und seine brieflichen Mittheilungen an Blumhardt in Basel athmeten den ganzen frischen begeisternden Lebenshauch, der in jenen englischen Kreisen selbst herrschend war. Als aber Steinkopf im Jahre 1803, ausgerüstet mit großen Vollmachten, zunächst von Seiten der Bibelgesellschaft, persönlich in Süddeutschland und der Schweiz erschien, ging von ihm unwillkürlich eine Wucht der Anregung aus, welche in kurzer Zeit zur Gründung einer Reihe von Bibelgesellschaften führte. Nirgends aber war hierzu der Boden bereiteter, als in Basel, wo Blumhardt mit seinen Freunden Spittler, Huber u. A. die Sache mit großer Lebhaftigkeit ergriff und endlich die Freude hatte, am 31. Oktober 1804 die Basler Bibelgesellschaft in's Leben treten zu sehen, unter deren Mitgründern Blumhardt war, und an deren weiterer Entwicklung er bis an sein Ende den thätigsten Antheil nahm.

Nicht minder lebhaft nahm ihn und seinen Freund Spittler das Interesse an den neu erwachten Missionsbestrebungen in Anspruch. Im Grunde war Blumhardt schon in früher Jugend mit der evangelischen, d. h. zunächst mit der Halle'schen und der Brüdermissionsmission bekannt geworden, indem theils in seinem Elternhause die „Halle'schen Missionsnachrichten“ wie die der Brüdergemeinde gelesen, theils je und je in den Kirchen Württembergs Missionscollekten veranstaltet wurden. In Tübingen hörte er überdies mit etlichen wenigen auserlesenen Freunden ein Privatissimum über Missionsgeschichte bei dem ehrwürdigen frommen Platt, und wurde dadurch so mächtig ergriffen, daß wohl daraus jener merkwürdige, fast prophetische Segen zu erklären ist, den der alte Vater Matthäus Blumhardt schon 1800 sterbend über seinen Gottlieb aussprach mit den Worten: „Dich wird der Heiland so segnen und mit seines Geistes Gaben also ausrüsten, daß Du einst ein gesegnetes Werkzeug seiner Gnade unter den Heiden seyn wirst.“ Daß Blumhardt damals (in seinen Studentenjahren) sich mit dem Gedanken trug, selbst Missionär zu werden, ist außer Zweifel; auch ein Brief Steinkopf's aus London vom 1802 fordert ihn ausdrücklich zum Eintritt in die Mission auf; allein seine körperliche Schwächlichkeit und die Rücksicht auf seine verwaisten Geschwister ließen den Gedanken



nicht aufkommen. Daß aber die Liebe für dieses große und heilige Werk in ihm lebendig blieb, ist um so weniger verwunderlich, als einestheils auch sein Freund Spittler heimlich mit Missionsgedanken sich beschäftigte, und andernteils die Briefe aus England und die von Steintopf eingesandten englischen Missionsberichte das Interesse wachhielten und belebten. Noch ein anderer Umstand trug Holz zu dieser Flamme. Den englischen Missionsgesellschaften fehlte es nicht an reichen Mitteln, aber um so mehr an englischen Männern für den Missionsdienst. So kam es, daß auf deutschem Boden Leute dafür fleißig geworben wurden. Um diesem Bedürfnis entgegenzukommen, gründete schon 1800 Pastor Jänike in Berlin eine Art Bildungsschule für Missionäre gesandt, welche letztere dann durch englische Gesellschaften in die Heidenwelt ausgesandt wurden. Jemehr nun in den Ländern deutscher Zunge das Missionsinteresse zu erwachen begann, desto häufiger meldeten sich fromme deutsche Jünglinge bei Jänike um Aufnahme, und es gehörte mit zu den providentiellen Vorbereitungen für Blumhardt's eigene Zukunft, daß manche dieser Meldungen durch seine Hand nach Berlin vermittelt wurden. Und dort bligte schon damals — namentlich durch Spittler's Seele — der Gedanke, daß nicht Basel auch eine solche Missionschule in sich beherbergen sollte. Diese Frage ward mehr als einmal zwischen den beiden Freunden hin und wieder besprochen.

Während so die Keime für eine bedeutungsvolle Zukunft ganz leise gepflanzt wurden, hatte sich Blumhardt's unmittelbare Thätigkeit immer mannigfaltiger und reicher gestaltet. Vermöge seiner amtlichen Stellung hatte er wöchentlich die von der Gesellschaft gegründeten Erbauungsstunden zu halten. Die Lebendigkeit der Darstellung, die Klarheit und Fülle der Gedanken, das Herzmäßige und unmittelbar zum Herzen Dringende in allem was er sprach, gewann ihm rasch ein zahlreiches Auditorium, und es war nicht zu verwundern, daß er bald auch für die Kanzeln zu Stadt und Land fleißig in Anspruch genommen ward. Schon in seinen letzten Universitätsjahren hatte er da und dort zu predigen sich geübt, und obwohl von Natur sehr ängstlich und nervös, fühlte er sich doch bald auf der Kanzel als in seinem Element. Der Form nach liebte er bei seinen Predigten, zumal solange er in dem reformirten Basel war, vorzugsweise die Familiengemeinde, in deren Ausführung er große Gabe und Thätigkeit bewies; später, als er sein Vaterland, wo die Perikopen einheimisch waren, zurückkehrte, wandte er sich mehr zu der sympathetischen Methode Reinhardt's zu (letzteren studirte er fleißig), bewegte sich aber nicht mit der Frische und Lebendigkeit, die ihm sonst eigen war. Dem Inhalt nach trugen seine kirchlichen Vorträge stets einen durchaus praktischen Charakter, gingen immer wieder auf die evangelischen Hauptpunkte von Sünde und Gnade, von Buße und Leben zurück, zeugten dann stets von Neuem davon, daß die persönliche Gemeinschaft mit dem Erlöser die Quelle aller Heiligung sey, und beleuchtete von da aus mit einmüthiger Wärme die einzelnen ethischen Lebensgebiete des Christen. Blumhardt war kein Eiferer, kein gesetzlicher Stürmer und Treiber, sondern durch seine Predigten wehte er mild, sanft, herzwinnend den Geist barmherziger Liebe. Darin lag auch das Geheimniß des Einflusses, den er bald über die Herzen gewann, das Geheimniß jener gewöhnlichen Liebe und Anhänglichkeit, die ein nicht geringer und zwar gerade der Theil der Bevölkerung Basels dem jugendlichen Fremdling entgegenbrachte. Als bald die Zeit seines Urlaubs abgelaufen war und (1807) ein Befehl des württembergischen Consistoriums ihn in sein Vaterland zurückrief, vereinigten sich die Bemühungenreicher und angesehenen Freunde dahin, ihn auf irgend eine Weise für Basel zu erhalten. Die günstigsten Vorschläge wurden ihm gemacht; aber der Befehl aus Stuttgart lautete peremptorisch, und Blumhardt mußte gehorchen. Als schönes Andenken hinterließ er seinen Freunden in Basel — auf dringende Bitte Vieler — jene Sammlung von Predigten, die er über die Auferweckung des Lazarus\*) gehalten, und die nicht nur Vielen zur Stärkung und Erbauung gereichen.

\*) Lazarus der Kranke, Sterbende und Auferweckte. Für Leidende und Freunde der Leidenden. In einer Reihe von Homilien herausgegeben von M. E. W. Blumhardt. Basel. Felig und Jander, Zweite Auflage. 1827.



Die Verpflanzung aus einem so zahlreichen, anregenden und befriedigenden Freundeskreise in die Einsamkeit des Vikariatslebens, aus einem so weiten, das Reich Gottes im Großen umfassenden Arbeitsgebiet in die Enge einer württembergischen Dorfgemeinde hätte von Blumhardt schmerzlicher empfunden werden müssen, wenn nicht die freundliche Rücksicht der kirchlichen Behörde ihn während der beiden folgenden Jahre (1807—1809) in die nächste Umgebung Tübingens versetzt hätte. Hier that er, nur wenige Viertelstunden von der Universitätsstadt entfernt, an mehreren Gemeinden nach einander Vikariatsdienste. Der dadurch ermöglichte lebhafteste Verkehr mit den Lehrern der Hochschule diente dazu, in ihm den Eifer für rein wissenschaftliche Studien neu zu beleben; zugleich fand er in dem Hause des frommen Siebmachers Maier in Tübingen nach Gottes freundlicher Leitung eine neue Heimath, und in dem einzigen blühenden Kinde des Hauses (Julie) seine zukünftige treue, und nach Herz und Geist fein gebildete Lebensgefährtin.

Früher als nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge zu erwarten war, erhielt Blumhardt den Ruf an eine eigene Gemeinde. Als einer der würdigsten und gediegensten unter den damaligen Candidaten, ward er von den ihm befreundeten Tübinger Professoren der freiherrlichen Familie von Gemmingen für ihr valantes Patronat Bürg (in der Nähe von Heilbronn) vorgeschlagen, und erhielt sofort (1809) die freilich äußerst bescheidene Stelle. Die schnell gewonnene Liebe und Achtung der edlen Guts herrschaft, die immer wachsende dankbare Anhänglichkeit der kleinen Gemeinde, und dann der glücklich begonnene Hausstand, machten ihm die stille friedliche Zeit der dortigen Amtsführung zu einer der glücklichsten seines ganzen Lebens. In der Seelsorge treu und gewissenhaft, in der schriftlichen Ausarbeitung und gründlichen Meditation seiner Predigten gegen sich selbst unerbittlich streng („Ich hatte den Vorsatz gesagt und ausgeführt, nicht eher nach einer bloßen Disposition zu extemporiren, als bis ich tausend Predigten geschrieben“, sagte er später einmal im Verkehr mit Nachbarn und Amtsbrüdern Allen ein Segen, in seiner eigenen wissenschaftlichen Fortbildung stets eifrig (er studirte damals mit großem Fleiß die römischen Classiker und die Kirchenväter der ersten christlichen Zeit), — so gingen ihm jene Jahre rasch und glücklich dahin. Zwar sollte er von häuslicher Trübsal nicht unverschoht bleiben: es starben ihm die zwei lieblichen Kinder früh hinweg, die ihm in Bürg geboren wurden, und auch im weiteren Kreise seiner Familie gab es mancherlei Noth und Sorge; aber Alles diente doch nur dazu, ihn in der Gemeinschaft Jesu tiefer zu gründen und seinen Blick auf die unverlierbaren Heilsgüter des Reiches Gottes unverwandter zu richten.

Mit Basel und den dortigen christlichen Bestrebungen blieb er in ununterbrochenem Verkehr. In die „Sammlungen“ lieferte er auch jetzt noch manchen werthvollen Beitrag; dafür erhielt er von dort aus die mancherlei englischen Schriften und periodischen Blätter zugesandt, welche den Fortgang des Reiches Gottes, namentlich der Heidenmission darlegten. Sein Interesse für die letztere nahm während jener Zeit in demselben Maße zu, als die Missionsberichte (aus den Südsee-Inseln besonders, aus Südafrika, und Indien) immer spannender und lehrreicher wurden. Er selbst pflegte mit Vorliebe Berichte über den Fortgang der Mission für die Basler „Sammlungen“ zu bearbeiten. Als ihm nun das berühmte, folgenreiche und durchschlagende Werk von Dr. Claudius Buchanan über Ostindien (Christian Researches in Asia, Lond. 1811) in die Hände kam, war er gleich entschlossen, dasselbe für das deutsche Publikum zu übersetzen. Es erschien in einer trefflich gelungenen Uebersetzung 1813 bei Steinkopf unter dem Titel: „Neueste Untersuchungen über den gegenwärtigen Zustand des Christenthums in der biblischen Literatur in Asien, von Dr. Claudius Buchanan u., aus dem Englischen von M. Chr. Gottlieb Blumhardt.“ Während nun dieses Werk seinen bleibenden Wert auch jetzt noch hat und auch künftig behalten wird, so hat es damals zur Weckung des Missionsfinnes in Deutschland und der Schweiz unglaublich viel beigetragen und den wichtigsten Anstoß zu den bald folgenden thätigen Missionsunternehmungen in unserm Vaterlande gegeben. Freilich mußte, um diesen freie Bahn zu machen, noch ein Hinderniß weggeräumt werden, das in der damaligen politischen Lage Europa's lag. De

! der napoleonischen Herrschaft hielt noch alle Geister darnieder. Eben jetzt war  
 russische Feldzug im Gang. Aber eben jetzt fing auch die richtende und rettende  
 des heiligen Gottes Alles zu wenden an. Es folgte der tragische Sturz des  
 Tyrannen, die heldenmüthige Befreiung Deutschlands, und Hand in Hand damit  
 beginnende Durchbruch einer sittlichen und religiösen Wiedergeburt des deutschen  
 Volkes. Das Alles mußte im Großen und Ganzen vorangehen, um dem Werke der Mission  
 den Boden zu bereiten. Diese neue Pflanzung aber bedurfte da, wo sie wur-  
 den und gedeihen sollte, doch auch wieder ihre örtlichen und ganz speziellen Vorbedin-  
 gungen. Und sie fanden sich in Basel auf unverkennbar providentielle Weise zusammen.  
 Stadt, seit mehr als 30 Jahren Sitz der deutschen Christenthums-Gesellschaft, in  
 der die Fäden aller bis dahin vorhandenen christlich deutschen Vereinsthätigkeit zu-  
 sammenliefen, — reiche und liberale Handelsstadt, mit weitem Gesichtskreis und freien  
 humanistischen Institutionen, — altherwürdige Universitätsstadt mit wissenschaftlichen  
 Mitteln jeglicher Art, central gelegen zwischen der Schweiz, dem Elsaß und Deutsch-  
 land, zwischen reformirt-evangelischen und lutherisch-evangelischen Kirchengebieten: alles  
 providentiell auf die Gründung einer Missionsanstalt angelegt. Dennoch waren  
 hier noch schwere Hindernisse zu überwinden. Die Freunde der Christenthums-  
 Gesellschaft fürchteten, daß das neue Unternehmen dem Bestande der letzteren werde Ein-  
 bruch thun; die kühlen Geister bekreuzten sich vor der Gefahr des Pietismus, der in  
 solchen Stiftung neue Stärkung, neuen Einfluß gewönne; die Kirchen- und Schul-  
 Behörden sahen darin einen bedenklichen Eingriff in ihre ausschließliche Competenz; Alle  
 schauerten vor etwas Neuem, Ungewohnten, nur in dunkeln Umrissen Geschauten zurück.  
 Ein Mann bot allen diesen Schwierigkeiten und Hindernissen die Stirn: es war  
 Spittler. Er beruhigte die Ängstlichen, nahm den Bedenklichen ihre Sorgen, stärkte  
 die Begeisterten, und benützte mit bewundernswerther Klugheit die ernstesten  
 Ereignisse der Zeit, um die Gemüther für seinen Lieblingsgedanken (die  
 Gründung einer Missionschule) zu gewinnen. Die Umstände kamen ihm nach Gottes  
 Willen trefflich zu Hülfe. Der Durchmarsch fremder, namentlich russischer Truppen,  
 unter ihnen muhammedanische und heidnische Steppenvölker, diente ihm dazu, die  
 Theilnahme für diese des Evangeliums bis jetzt beraubten Völkerschaften, d. h.  
 den Missionsinn zu wecken; dann die gefahrdrohende Beschießung der Stadt durch die  
 russische Besatzung im nahen Hünningen, und die unerwartete Rettung aus dieser Ge-  
 fahr durch den eben jetzt kundwerdenden Friedensschluß, — es diente ihm dazu, die  
 Gemüther zum Danke und zu willigen Dankesopfern zu stimmen. Das Eisen aber  
 muß geschmiedet werden, so lange es heiß war. Es sollte nach Spittler's Wunsch ein  
 Concilium zusammentreten, um als Missionsgesellschaft sich zu constituiren. Allein der  
 Vorstoß der deutschen Christenthums-Gesellschaft protestirte dagegen auch jetzt noch; man  
 wollte jedoch nichts in den Weg legen, wenn Spittler als Privatmann auf eigene  
 Hand eine Missionschule gründen wolle, ja man werde ihn dabei von Seiten der Ge-  
 meinde oft nach Kräften unterstützen. Auch dies schreckte den muthigen Mann nicht ab.  
 Er er es allein übernehmen, so wolle er es mit Gott auch allein thun. Es war  
 noch ein, freilich unüberwindlich scheinendes Hinderniß zu beseitigen. Ohne die  
 Zustimmung des allgewaltigen und gefürchteten „Deputaten“ (d. h. zum Basler Unterrichts-  
 Concilium gehörigen) Dohs war an keine Missionsanstalt in Basel zu denken, und ihn  
 zu bitten, wagte selbst unter den einflußreichen Freunden der Sache Niemand.  
 Spittler wagte es, fand geneigtes Gehör, und nach wenigen Tagen kam die offizielle  
 Erlaubniß (26. Juli 1815). Diese unerwartete glückliche Wendung der Dinge gab  
 den andern Freunden Muth und Vertrauen. Doch wäre es kaum zu etwas anderem  
 als zu einem auf schwachen Füßen stehenden Privat-Unternehmen, ähnlich dem des Pastors  
 Steinkopf in Berlin, gekommen, wenn nicht (außer vielen andern auswärtigen Stimmen)  
 der Steinkopf aus London mit dem ganzen Gewicht seines Wortes die Basler Freunde  
 ermuntert hätte, mit Spittler gemeinsam zusammen zu stehen und aus ehrenwerthen und



einflußreichen Männern ein Comité zu bilden. Dies geschah, und zwar jetzt umwilliger, als bereits eine Missionsgabe von 150 Louisd'or eingegangen war. Fünf hochgeachtete Männer (3 Geistliche, 1 Professor und ein reicher Kaufherr) thaten es mit Spittler und einem eben damals anwesenden feurigen Ausländer zu einem Auschuß zusammen, und am 15. September 1815 wurde die erste Sitzung gehalten.

Inzwischen waren zwischen Spittler und Blumhardt alle bisherigen Schriebrieflich besprochen worden, und natürlich hatte der Erstere keinen Andern für die Vorsteherstelle der projektirten Missionschule im Auge, als eben unsern Blumhardt. Die Correspondenz ist höchst lehrreich. Spittler bestürmt mit Begeisterung seinen Freund, er möchte sich dafür gleichfalls begeistern lassen; dieser antwortet kühl und besonnen, und hebt mit ruhiger Mäßigkeit alle Schwierigkeiten scharf und markirt hervor, ohne Mißgunst zu sagen. Erst als die Dinge in Basel zu einem erfreulichen Abschluß gekommen waren, erklärte Blumhardt zur Annahme eines allfälligen Rufes bedingungsweise und privat gegen Spittler sich bereit. Jene erste oben berührte Sitzung sollte darüber entscheiden. Aber das Comité schlug unerwarteter Weise einen Andern (den jüngeren Oberlin) zum Vorsteher vor. Spittler schwieg und überließ die Sache der Führung Gottes. Da erschien Dr. Steinkopf persönlich in Basel und wohnte (3. Oktober) auf geschehener Einladung der zweiten Sitzung bei. Mit gewohnter Klarheit und Wärme ermunterte er die versammelten Freunde, den Pfarrer Blumhardt — trotz dem für denselben erforderlichen Gehalt von 1000 Gulden — als den für die Stelle anerkannt tauglichsten Mann zu berufen, und stellte dabei die finanzielle Unterstützung der englischen Missionsgesellschaft in Aussicht\*). Die Sache ging durch. Steinkopf selbst wurde der Ueberbringer des offiziellen Berufungsschreibens an Blumhardt, und am 13. November erklärte letzterer definitiv sich zur Annahme des Rufes bereit.

Als der neue Missionsinspektor am 17. April 1816 in Basel eintraf, brachte er gleich zwei werthvolle Gaben für die junge Gesellschaft mit. Die eine bestand in dem fertigen Manuscript einer Missionschrift, welche bestimmt war, die Kenntniß der Missionsache wie das Interesse dafür unter den Christen lebendig zu vermitteln. Das Comité beschloß sofort, dieses lehrreiche Manuscript als erstes Vierteljahrsheft einer periodischen Missionschrift erscheinen zu lassen, die unter dem Namen: „Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Bibel- und Missionsgesellschaften“ von Blumhardt redigirt werden und die wichtigsten Bewegungen auf dem Missionsgebiete besprechen sollte. Dieses „Missionsmagazin“, das von Blumhardt bis an sein Ende mit unermüdlichem Fleiße fortgeführt wurde und bald eine weite Verbreitung fand, ja dessen Ertrag später die Mittel zum Ankauf eines größeren Missionshauses hergab, bildet bis auf den heutigen Tag (obchon seit 1857 in veränderter Form erscheinend) die wichtigste deutsche Quelle der neueren Missionsgeschichte, und es ist Blumhardt's eigenstes Verdienst, die erste Idee dazu gefaßt und ausgeführt zu haben. — Die zweite Gabe, die er mitbrachte, waren etliche württembergische Jünglinge, die zum Eintritt in die Missionslaufbahn bereit erklärt hatten, und die den ersten Vortrab des langen und muthigen Heeres von Sendboten bildeten, welche das kleine Württemberg im Lauf der Jahre geliefert hat.

Alein in Basel selbst traf Blumhardt die Dinge noch in vielfach unabgeklärt und fast chaotischem Werden. Der innere und äußere Plan des ganzen Unternehmens lag nach allen Seiten hin noch unfertig da; selbst für eine Anstaltswohnung war noch nicht gesorgt. Aber eben hierin zeigte sich von allem Anfang an der eigenthümliche Charakter der neuen Gesellschaft. Denn nicht ein scharf gezeichneter, die kleinsten Details für alle Zukunft bestimmender Prospektus sollte dem Unternehmen vom ersten Anfang an Weg, Ziel und Lebensform vorschreiben, sondern der ganze Plan, den die Gesellschaft für jetzt und für die Zukunft gefaßt hatte, bestand in besonnenem Achten auf jedesmaligen Bedürfnisse und Umstände, in betendem Suchen nach dem Rath und

\*) Wirklich ließen bald hernach bedeutende Geschenke an Geld aus London ein, die sich später theilweise wiederholten.



Reifung Gottes, und im langsamen, demüthigen, vorsichtigen Vorschreiten nach dem angemessenen Maß der Kraft und der Mittel. Natürlich konnte sie aber vor Unsicherheit, vor Inconsequenzen, vor Irrgängen und halbherzigen Maßregeln nur durch die Gediegenheit der Persönlichkeiten, welche den leitenden Ausschuß bildeten, und vor Allem durch die Providenz Gottes selbst, in dem erfreulichen Maße, wie ihre ganze nachfolgende Geschichte es darthut, bewahrt bleiben. Schnell fanden sich auch die nöthigen Auskünfte, zu allen Bedürfnissen abzuhelpen. Eine passende Anstaltswohnung ward käuflich erworben (Mai 1816), eine Commission zur Prüfung der Petenten eingesetzt, der Lehrplan festgestellt, die Beihülfe etlicher Lehrer aus der Stadt gewonnen und das vorläufige Ziel der ganzen Unternehmung genau bestimmt. Man wollte eine Missionschule haben, in welcher junge Leute für den Dienst unter den Heiden erzogen würden, um sie nach vollendetem Cursus andern eigentlichen Missionsgesellschaften (in Holland, England &c.) zur Ausfendung zu übergeben. Der Lehrcurs sollte 3 Jahre dauern und „die nothwendigen Realien, einige philosophische Fächer, die vorzüglichsten Gebiete der theoretischen und praktischen Theologie und die englische und holländische Sprache (mit Ausschluß der alten Sprachen) umfassen, — Alles in populärer und praktischer Form. Ascetische Übungen und die Hausdisciplin sollten den Missionsförmigen läutern und tiefer gründen.“ (Worte des Protokolls.) Die Zahl der Zöglinge soll auf 10 bis 15 sich belaufen, welche das 20. Lebensjahr erreicht haben. Am 26. August 1816 wurde die Anstalt mit 7 Zöglingen, wozu bald zwei weitere hinzukamen, feierlich eröffnet.

Obwohl sich von nun an das innere und äußere Leben Blumhardt's so unzertrennlich mit der Entwicklung der Missionsanstalt in Basel verflocht, daß das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist, so kann es doch hier nicht unsere Aufgabe seyn, diesen wechselhaften Entwicklungsgang im Einzelnen zu verfolgen. Wir müssen uns auf die betrübenderen Wendepunkte beschränken.

Nehmen wir zuerst unsern Blick auf die nächste und wichtigste Aufgabe, welche Blumhardt als Lehrer und Bildner künftiger Missionäre zu übernehmen hatte; denn für jetzt war ja die Anstalt nichts anders als eine Schule zur wissenschaftlichen und sittlich-religiösen Ausbildung junger Leute für den Missionsdienst, wie denn auch die Gesellschaft noch längere Zeit nicht daran dachte, eigene Missionen zu gründen. Ihn hiesfür aber war Blumhardt in besonderer Weise geeignet. Seine eigene wissenschaftliche Thätigkeit, welche er während seines neunjährigen stillen Pfarrlebens emsig zu ergänzen gesucht hatte, verbürgte die Gediegenheit seines Unterrichts; in der Lehrmethode war er durch Klarheit, Ordnung und Lebendigkeit des Vortrags ebenso ausgezeichnet als erfolgreich. Der ursprüngliche Lehrplan des Hauses aber, der kaum etwas mehr als eine populär-christliche Bildung auf Grund einfacher Bibelfunde, mit Hinzuziehung einiger Realien und der holländischen und englischen Sprache, bezweckte, mußte im Lauf der Jahre, durch äußere und innere Nothigung veranlaßt, sich immer mehr und entschiedener zu einem wissenschaftlichen — und zwar in Beziehung auf Realien, Theologie und klassische Sprachen — erweitern und Schritt für Schritt ein höheres Lehrgebiet nach und andere in sich aufnehmen. Während nun Blumhardt im Anfang mit dem Unterricht in populärer Bibellehre und Bibelfunde, in den Elementen der Geographie und Geschichte, im Aufsatz, dazu im Englischen, und eine Zeitlang im Arabischen, sich zu befassen hatte, so wurden später, als die Anforderungen sich steigerten und die Zahl der Zöglinge wuchs, diese elementaren Fächer mehr an die Hülfslehrer übertragen und dem Inspector dagegen die wissenschaftliche Glaubens- und Sittenlehre, die Homiletik und Katechetik, die alt- und neutestamentliche Exegese, die Kirchen- und namentlich die ältere Missionsgeschichte, die vergleichende Religionsgeschichte, die Auslegung Plato's &c. zugeordnet. Semehr aber die Inspektorsgeschäfte sich ausdehnten (allgemeine Leitung der Anstalt, Referat in den Comitésitzungen, Ausführung der Beschlüsse, Correspondenz mit Vereinen und Missionären, Abfassung der Missionszeitschriften &c.) und die übrigen Lehrkräfte vermehrt wurden, destomehr mußte sich seine Lehrthätigkeit beschränken, bis sie in

dem letzten Jahrzehnt seines Lebens auf täglich Eine Stunde (mit dem Vortrage eines Hauptfachs) zusammenschmolz. Auf jede Lektion bereitete er sich gründlich vor, machte aber nur Notizen dafür und trug dann den Lehrstoff ganz frei, aber um so lebendiger und fließender vor. Durch einen der besten Schüler ließ er sich dann (bei den systematischen und historischen Fächern) den nachgeschriebenen Vortrag in's Reine schreiben. So entstanden die lehrreichen Manuskripte, die aus jenen Unterrichtsstunden noch vorhanden sind.

Als Erzieher der künftigen Missionäre mußte Blumhardt auf gesegnete und wahrhaft folgenreiche Weise Gesetz und Evangelium zu handhaben und mit unvergleichlicher Weisheit je nach Bedürfniß zur Anwendung zu bringen. Anfangs zwar, da noch das Feuer der ersten Liebesbegeisterung die kleine Zahl der Zöglinge und ihre Vorsteher beseelte, glaubte auch Blumhardt, das Gesetz völlig entbehren und ausschließlich den Geist evangelischer Freiheit walten lassen zu können; allein bald zeigte sich's, daß die Missionszöglinge keine „Heiligen“ sehen, daß sie noch ein gut Stück vom alten Menschen mit sich in's Missionshaus bringen, und daß deshalb jeweilen auch die scharfe Zucht des Gesetzes Noth that. Daraus entsprang zunächst das Bedürfniß einer festen und genau bestimmten Hausordnung, deren Entwurf dem Inspektor übertragen wurde (1819). Auch sie trug Anfangs noch ganz den Charakter großer evangelischer Weitherzigkeit, die dem Einzelnen in Betreff äußerer Lebensbeziehungen noch fast unbeschränkte Freiheit ließ. Sie bestand ausschließlich aus einer meisterhaften Verkettung von Bibelsprüchen, welche nach verschiedenen Seiten hin dem Sinn und Wandel eines christlichen Jünglings die heilige Richtschnur anweisen sollten. Aber schon zwei Jahre später mußte ein zweiter spezieller Theil hinzugefügt werden — gleichfalls von Blumhardt's Hand, — worin durch sehr genau bestimmte Satzungen das Verhalten der Zöglinge zu einander, zur Anstalt überhaupt, zu den Lehrern und Vorstehern, zu dem weiblichen Geschlecht, zu der Landeskirche, zu der äußern Welt &c. geregelt wird. Es ist diese, so vervollständigte Hausordnung so musterhaft nach Geist und individueller Angemessenheit, daß sie nicht nur heute noch (mit den nöthigen temporellen Modifikationen) im Missionshause volle Geltung besitzt und alljährlich wieder feierlich vorgelesen wird, sondern auch manchem von Basel ausgegangenen Missionär zum Vorbild für Katechisten- und Prediger-Seminare &c. in der Heidenwelt und anderswo gedient hat. — Uebrigens war der unmittelbare persönliche Einfluß Blumhardt's auf die Zöglinge und auf den ganzen Geist des Hauses von noch tieferer und entscheidenderer Wirkung als die geschriebene Hausordnung. Schon sein eigenes Vorbild wirkte mächtig auf die jungen Gemüther. Er selbst wandelte unverrückt vor Gott und stand mit Ihm in so lebendigem und stetem Gebetsumgang, daß man in seiner Gegenwart immer etwas von einem Anhauch der Ewigkeit spürte. Eben dadurch aber, und durch das oft wiederholte Mahnwort: „Wenn unser Haus aufhört ein Bethaus zu seyn, so wird es untergehen, und ist auch nichts besseres werth“, übte er den tiefgehendsten Einfluß auf den Charakter der ganzen Hausgemeinde. In den ersten Jahren stellte er sich in ungeheuchelter Demuth den Zöglingen als Bruder zur Seite und konnte sich von den jungen Leuten selbst Anmaßliches willig gefallen lassen; ja es kam (wohl eben in Folge dieser seiner Selbstverläugnung, die von dem Rechte der Amtswürde in einem „Bruderkreise“ nichts wissen wollte) eine Zeit der Krisis, wo einige Zöglinge, aufgewiegelt von einem hochfahrenden, sich selbst überhebenden Genossen, den Inspektor und mehrere der übrigen Vorsteher mit ungeblühlichen Anklagen überhäuften und dadurch selbst das Comité nöthigten, eine Untersuchung anzustellen. Blumhardt gewann es über sich, gegenüber einem unvergohrenen Jüngling sich mit aller Sanftmuth zu verantworten. Natürlich ward er aufs Glänzendste gerechtfertigt; aber die Folge davon war, daß seine „brüderliche“ Stellung zu den Zöglingen sich von nun an doch mehr in eine „väterliche“ verwandelte, welche den vollen und ganzen Ernst der persönlichen und amtlichen Autorität trefflich mit der Sanftmuth und Kraft der Liebe zu vereinigen verstand. Es kam auch von dort an kaum wieder





bei Blumhardt ab und zu. Wenn nun einerseits daraus für ihn viel geistige Anregung und Förderung hervorging, so knüpften sich andererseits allerlei folgenreiche Pläne und Aussichten an diese Besuche. Drei Entwürfe namentlich waren es, die aus den hier ausgestreuten Samenkörnern zu keimen anfangen: eine nähere Verbindung mit der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft, sodann der Gedanke einer eigenen Basler-Mission in den südrussischen Provinzen und den angrenzenden Ländern, und endlich der Plan einer „allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft“, deren Centrum Basel wäre. Beginnen wir mit dem letzteren.

Die Theilnahme an dem in Basel so erfreulich aufblühenden Werke war auf allen Seiten in überraschender Weise gewachsen. Aus den meisten Ländern Deutschland strömten Beiträge an Geld und ermunternde Zuschriften herbei, und in fast allen größten Städten bildeten sich Hilfsvereine für Basel. Bald aber suchten diese Vereine entweder einen maßgebenden Einfluß auf die Berathungen und Beschlüsse des Basler Comité's zu gewinnen, oder sie machten da und dort Miene, sich zu selbstständigen Missionscentren zu organisiren. Nur in höchst untergeordnetem Maß wirkten dabei (z. B. in Nord- und Mitteldeutschland) confessionelle Gründe mit, indem die letzteren damals überhaupt noch nicht die Kraft besaßen, trennend auf die verschiedenen protestantischen Kirchen zu wirken; weit mehr Gewicht schienen bei solchen Sonderbestrebungen damals noch nationale Differenzen zu haben. Am meisten jedoch trug der menschlich natürliche Trieb, selbst ein Centrum oder ein Ganzes zu bilden, statt nur untergeordnete Glied eines Ganzen zu seyn, dazu bei. Solche Tendenzen aber konnte Blumhardt nur mit ängstlichen Sorgen wahrnehmen; denn wie sollte die Missionsgesellschaft in Basel — so dachte er — bestehen und gedeihen können, wenn die wichtigsten Hilfsquellen für sie verschließen und die Kräfte sich zersplittern? Deshalb trug er sich frühe mit dem Plan, die deutschen Sonderbestrebungen dadurch zu verhüten, daß er den bedeutendsten derselben den Vorschlag zu einer wohlorganisirten, Alle umfassenden und die einzelnen Vereinen gewisse Rechte sichernden „Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft“ zu machen gedachte. Mehr als einmal legte er diesen Plan dem Comité vor und fand dort volle Zustimmung. Auch in seiner Correspondenz mit den bedeutendsten Missionsfreunden Deutschlands regte er die Sache an, und nachdem er so die einflußreichsten Männer dafür gewonnen zu haben glaubte, trat er mit einem ausgearbeiteten „Statut“ für eine solche Vereinigung hervor. Erst jetzt freilich, als es mit der Sache Ernst galt, wurden die Bedenken und Schwierigkeiten bei denen recht lebendig, welche dafür gewonnen werden sollten, und Einwendungen aller Art liefen in Basel ein. Blumhardt widerlegte und beseitigte eine nach der andern mit siegreicher Feder, aber aus jeder überwundenen Einrede schienen sieben neue zu erwachsen. Was war zu thun? Brieflicher Verkehr genügte da nicht mehr, die Sache mußte persönlich durchgefochten werden. In jene Zeit (Sommer 1820) traf Dr. Steinkopf ganz providentiell abermals aus London in Basel ein. Er sah Blumhardt's Plan für so wichtig und folgenreich an, daß das Comité ermunterte, den Inspector mit einer Reise durch Deutschland zu beauftragen — und da er selbst (Steinkopf) in Sachen der Bibelverbreitung eine gleiche Reise vorhatte, so trug er sich zu Blumhardt's Begleiter an. Nichts konnte willkommener seyn. Schon sah man sich im Geiste am Ziel, — da wird Blumhardt durch eine lebensgefährliche Krankheit (in Folge von Ueberanstrengung) an den Rand des Grabes geführt. Aber auch diese Prüfung ging gnädig vorüber. Nach sechs Wochen konnte er in Basel eine Cur beginnen, die ihn neu kräftigte, und von dort aus trat er (14. August 1820) mit Steinkopf die ebenso anstrengende als bedeutungsvolle fünfzehntägige Reise an. Alle irgend bedeutenden Städte Deutschlands bis nach Berlin und Potsdam wurden besucht; die angesehensten Männer und Frauen aller Stände bis hinauf zu den fürstlichen Höfen nahmen die Reisenden mit Zuvorkommenheit und Interesse auf; die folgenreichsten Verbindungen knüpften sich an, und der eigentliche Zweck der Reise schnell vollkommen erreicht. Die meisten Vereine sprachen ihre Zustimmung zu dem Plan ein.

gemeinen deutschen Missions-Gesellschaft" in warmen Erklärungen aus. Ja, so sicher man in Basel des erreichten Ziels, daß die Protokolle aus jener Zeit für mehr als Jahr lang im Namen der „Allgemeinen deutschen Missions-Gesellschaft" geführt wurden. Die Basler Freunde nahmen doch weder die Strömung der Zeit noch die menschliche Natur genügend in Rechnung. Es vergingen wenige Jahre, so constituirten sich die norddeutschen, die sächsischen, die Berliner Missionsfreunde zu eigenen selbstigen Gesellschaften, und die Basler Gesellschaft blieb einfach wieder die „Evangelische Missions-Gesellschaft zu Basel", — freilich ohne (wie befürchtet wurde) durch jene entstandenen Stiftungen sich irgend wesentlich beeinträchtigt zu sehen. Jedenfalls Blumhardt durch jene Reise und was daran sich knüpfte, um große Erfahrungen gemacht zu haben.

Glücklicher waren Blumhardt's Bemühungen in der Durchführung des zweiten oben genannten Planes, in der Anknüpfung erfreulicher Verbindungen mit englischen Missionsgesellschaften zum Behuf der Verwendung der Basler Zöglinge im Heidenland. Man zuckt noch heute da und dort geringschätzig die Achseln über Abgeben deutscher Missionszöglinge an englische Missionsgesellschaften". Man bezeugt mit solchem hochmüthigen Achselzucken nur die eigene Unfähigkeit, eine geschichtliche Thatsache in ihrer innern Nothwendigkeit zu verstehen. Für Basel (wie einst für Halle in Berlin und die Halle'schen Anstalten jener Zeit) lag anfangs ja nur eine Aussendungsschule (nicht eine aussendende Missions-Gesellschaft) im Bereich der Möglichkeit. In diesem Fall aber mußten daheim oder auswärts Vereine gesucht werden, die die Basler Zöglinge auszusenden bereit und im Stande wären. Von der Brüder-Gesellschaft konnte da keine Rede seyn; Halle hatte selbst alle seine Missionen und Missionäre der britischen Propagation Society übergeben. In Berlin (Säbide) that man das Gleiche. In Rotterdam hatte man zwar von Basel Zöglinge zur Aussendung nach den indischen Colonien verlangt und erhalten; aber von einem Jahr zum andern verschob dort ihre wirkliche Aussendung, weil von allen Seiten die Schwierigkeiten sich häuften. Nur in England ging's lebendig zu. Dort hatte man großen Missionseifer, viel Geld, offene Heidenländer, reiche maritime Verbindungen: aber es fehlte an — an jungen Männern, die zum Missionsdienst willig und fähig waren. Die Propagation Society hatte längst zu deutschen Hülfstruppen ihre Zuflucht genommen, war glücklich damit gewesen; die Londoner Missions-Gesellschaft that das Gleiche, die Judengesellschaft ebenso. Nun schritt auch die kirchliche Missions-Gesellschaft zu derselben Auskunft. Basel hatte bei ihr einen guten Klang, und Dr. Steiner sorgte dafür, daß dies immer reichlicher der Fall war. Dazu kam, daß damals die streng kirchliche Fortpflanzungsgesellschaft ohne Schwierigkeit die lutherische Mission noch als ebenbürtig mit der englisch-bischöflichen (wenigstens bei Missionären) anerkannt wurde, und daß somit auch für die weitherzige kirchliche Missions-Gesellschaft von diesem Punkte keine confessionelle Schwierigkeit im Wege stand. Für die letztere blieb nur die Doppelfrage zu entscheiden übrig: ob in der Anstalt zu Basel auch der Geist entschiedener Frömmigkeit herrsche, und ob den Zöglingen das nöthige Maß wissenschaftlicher Vorbildung zu Theil werde. Den praktischen Engländern genügte eine briefliche Verhandlung nicht; sie sandten nach vorgängigen schriftlichen Anfragen eine Deputation in der Person des gediegenen Predigers Owen und Anderer, dann den hiesigen Dr. Biedersteth (der kurz vorher selbst die Missionen in Westafrika visitirt und besucht hatte) und Sekretär Coates nach Basel. Für Blumhardt tauchte im Verkehr mit diesen bedeutenden, weitherzigen, praktisch erfahrenen Männern eine neue Welt auf. Wenn in ihnen das ganze Volk lieb, und zwischen ihm und den edelsten Repräsentanten der englischen Nation knüpfte sich, so verschieden auch die Naturelle waren, Herkommen und Geistesverbindungen an, die bis in die Ewigkeit hinüberreichten. So machte sich eine amtlich-gesellschaftliche Verbindung zwischen Basel und der kirchlichen Missions-Gesellschaft leicht und schnell, und schon zu Ende 1818 gingen die ersten Zöglinge



nach London und in englische Dienste über, um den Vortrab für viele Nachfolger zu bilden. — Allein wie immer erst die praktische Ausführung die vorher verhüllten Schwierigkeiten offenbart, so traten auch bald in dieser Verbindung allerlei Anstöße zu Tage, welche entweder ausgeglichen werden mußten oder das gemeinschaftliche Zusammenwirken gefährdeten. Zuerst klagte man in London über das eckige, öfters die feinere englische Sitte verletzende Wesen der jungen Leute; dann über das ungenügende Maß ihrer wissenschaftlichen Bildung. Ersteres heilte sich mit dem längeren Aufenthalte der jungen Brüder in England nur allzufrüh; letzteres besserte Blumhardt durch Erweiterung des Lehrplans und durch fast übermenschliche Steigerung der Anforderungen an die Studienthätigkeit der Zöglinge. Nun folgte freilich ein viel ernsteres Bedenken, — das Bedenken, ob in der Basler Missionschule auch die gesunde evangelische Lehre einheimisch sey. Ein Zögling in London hatte nämlich seine Ueberzeugung von der „Wiederbringung aller Dinge“ schroff herausgestellt, und dabei behauptet, daß man in Basel ebenso denke. Um die daraus entstehenden Bedenken noch zu steigern, kam eben ein englisches Büchlein heraus, worin die Anstalt öffentlich des Arminianismus öffentlich beschuldigt ward. Nicht genug: der feurige Dr. Malan in Genf suchte die streng calvinische Lehre von der Gnadenwahl in die Anstalt einzuschmuggeln, und weil sie hier abgewiesen ward, zog daraus Consequenzen, nach welchen in Basel der Pelagianismus eine breite Stätte haben sollte. Unter dieser Fluth von Angriffen verlor Blumhardt, dem natürlich zunächst diese Vorwürfe galten, keinen Augenblick den Muth, da er der Reinheit seiner Sache gewiß war. Mit Malan, wie mit dem anonymen englischen Büchlein ward er fertig. Die Missionsfreunde in London aber begehrt in Betreff der Wiederbringungslehre stärkere Garantien. Eine neue Deputation traf aus London ein, um die Sache an Ort und Stelle zu untersuchen. Mit vollster Befriedigung lehrte diese heim, ob ein geheimer Stachel blieb doch zurück. Das englische Comité verlangte, daß jeder Zögling aus Basel, der in ihre Dienste träte, ein schriftliches Glaubensbekenntniß einreichte und erst noch einem mündlichen Ausfragen sich zu unterziehen habe. Der haarspalterisch-kritische Prediger Pearson, der eben um jene Zeit Vorsteher der neu errichteten kirchlichen Missionschule in Islington (London) wurde, steckte hinter dieser Forderung. Jede Zumuthung aber wies Blumhardt mit gerechtem Unwillen zurück. Doch hoffte man eine befriedigende Ausgleichung. Die war aber nur möglich, wenn Blumhardt persönlich — nicht etwa bloß mit einer zugesandten Deputation, sondern mit den Männern des englischen Comité insgesamt in London conferire. So ward Blumhardt's Abordnung nach England beschlossen. Im Frühling 1822 trat er (mit seiner Gattin) über Paris auf Reise an. Welch eine neue Welt that sich da vor ihm auf! Aber die Großartigkeit der Verhältnisse, die sich ihm in England nach allen Seiten hin aufdrängte, that seinem schlichten besonnenen Sinn so wenig Eintrag, daß er, statt die Kleinlichkeit der Basler Verhältnisse sich verleiden oder zu überschwenglichen Plänen sich hinreißen zu lassen, vielmehr nur um so klarer den Unterschied des deutschen Wesens vom englischen, und deshalb auch den Unterschied der gottgeordneten deutschen Aufgabe von derjenigen Englands erkannte. Dabei versäumte er nicht, aus der persönlichen Anschauung des englischen Lebens die für Basels Verhältnisse praktisch brauchbaren Lehren zu ziehen, im Uebrigen aber sich überhaupt geistig erfrischen, beleben, erwärmen zu lassen. Der Umgang mit Männern wie Henry Venn, Wickersteth, Josiah Pratt, Burton, Wilberforce, Teignmouth u. a. erweiterte sein Herz und seinen Geist und erfüllte ihn mit neuen großen Gedanken. Die Beachtung der englischen Missionsmethode gab ihm unzählige werthvolle Anregungen. Selbst in seiner liebewarmen, demüthigen, klaren Weise gewann sich alle Herzen. Die Verhandlungen mit dem Comité aber, gestützt auf genau formulirte Vertragspunkte, führten bald zu einem erfreulichen Resultat. Das Vertrauen zu Basel wurde vollständig hergestellt, unbillige Forderungen gab man auf, und von nun an verlangte die kirchliche Missions-Gesellschaft, ohne besondere Garantien zu fordern, jedes Jahr mindestens vier Basler Zöglinge für ihre Missionen. Daß später neue Schwierigkeiten



auftauchten, wird sich bald zeigen. Im Anfang November traf Blumhardt fröhlich wieder in Basel ein.

Inzwischen war der kühne Gedanke in Blumhardt und dem Comité erwacht, eigene Missionen zu gründen, und hatte allmählich eine solche Lebendigkeit und Energie gewonnen, daß er der Ausführung rasch entgegenging. Und dieß war der dritte Plan, — wie oben erwähnt — um jene Zeit zur Reise sich drängte. Einerseits die letzten Erfahrungen mit Holland, wo die Basler Zöglinge Jahre lang der Aussendung waren mußten, und die vorhin geschilderten Schwierigkeiten mit England, anderseits die zunehmenden Einnahmen der Gesellschaft, das allenthalben wachsende Missionsinteresse, Ermunterungen der einsichtsvollsten und einflußreichsten Freunde, — Alles drängte zu muthigen Vorgehen. Dazu kamen providentielle Winke, welche die Aufmerksamkeit Blumhardt's von Anfang an auf die südrussischen Provinzen lenkten, wo theils reiche deutsche Colonien, welche vor nicht langer Zeit meist aus religiösem Interesse gegründet und mit mancherlei Privilegien bedacht worden waren, theils erstorbene Christen (Armenier, chaldäische, nestorianische Christen), theils endlich muhammedanische oder sibirische Umgebungen ein hoffnungsvolles Feld verhießen. Die Völkerschaften dieser Länder hatte man 1814 und 1815 durch Basel ziehen sehen und war durch ihren Anblick zur Theilnahme für sie erwacht. Kaiser Alexander I. schien jede christliche Unternehmung in seinem großen Reiche mit wärmstem Interesse unterstützen zu wollen. Männer wie Fürst Galizin und Baron von Bergheim waren selbst mehrmals in Basel gewesen und hatten zu einer Unternehmung dieser Art jede Unterstützung versprochen. Auch stellten sich die edlen würdigen Erscheinungen eines Pinkerton und Paterson ebenfalls persönlich in Basel ein, als lebhafte Zeugen, daß Rußland, wo sie selbst jahrelang als Bibelagenten wirkten, für das Evangelium offen sey. Alles schien zu sagen: Gott will's! Blumhardt legte zu wiederholten Malen dem Comité mündlich und schriftlich wohl überdachte Pläne vor, welche begeisternd selbst auf die nüchternen Männer am grünen Tisch wirkten. Aber Blumhardt mußte aus schmerzlicher Erfahrung erst lernen, wie auch die feinstgesponnenen Theorien von der harten Wirklichkeit tausendfach durchkreuzt und vereitelt werden.

Mit sicherem Blick wählte er aus dem Bruderkreise die tüchtigsten Männer aus — unter ihnen den kindlich frommen und doch gewandten russischen Grafen Dr. Zarembo, um in den Orient erst auf Rundschau für die Wahl einer passenden Station auszugehen. Zu gleicher Zeit gelangte von zwei Seiten — von den deutschen Colonien in Rußland (Rußland jenseits des Kaukasus) und von einer schottischen Gesellschaft in Edinburgh, welche in Karas (diesseits des Kaukasus) eine Art Missionscolonie besaß — die Forderung an das Basler Comité, diese zu übernehmen und jene mit evangelischen Missionären zu versehen. Indem Blumhardt auch dafür etliche der reiferen Zöglinge bestimmte und zu ihrer Aufgabe instruirte, so begann damit die lange Reihe schwerer und gemüthlicher Erstlingserfahrungen, welche eine junge, auf dem Gebiet der Mission noch unerfahrene Missions-Gesellschaft stets zu machen hat. Die Anstellung der Missionäre in Rußland machte verhältnißmäßig am wenigsten Noth und Schwierigkeit; die Verhandlungen aber wegen Karas, das an der Schwelle der wilden türkischen Völker des Kaukasus lag und einen wichtigen Stützpunkt für Missionszwecke abgeben sollte, zogen sich unendlich in die Länge. Am unsichersten aber tasteten die abgeordneten Männer umher, welche eine Missionsstation für die Arbeit unter den Armeniern und Muhammedanern suchen sollten. Blumhardt fertigte Instruktionen über Instruktionen aus, klug und genau berechnet; aber sie scheiterten fast alle theils an dem Eigensinn der Brüder, theils an den schwierigen Reichsverhältnissen Rußlands, theils an dort unvorhergesehenen Umständen. Astrachan, Karas, Schuscha, Schamachi, Baku — man tastete überall herum, und Jahre vergingen, ehe man zum Ziele kam. Endlich entschied man sich auf Schuscha, im Centrum Armeniens und nicht ferne von Persien, in welches letztere man zugleich die Augen richtete. Aber der Mehlthau, der diesen

ersten selbstständigen Missionsversuch Basels zu nichte machen sollte, kam von einer fast unerwarteten Seite. Die russische Regierung, obwohl anfangs noch von dem frischen und freien Geiste Alexander's I. durchhaucht, bot doch schon durch ihren schwerfälligen Verwaltungsgang für alle Verhandlungen unabsehbare Schwierigkeiten. Als aber auch jener freiere Geist des Kaisers der übermächtigen Eifersucht der griechischen Geistlichkeit Platz zu machen anfang, — als schon von vorne herein strenge kaiserliche Regulationen erschienen, welche den Basler Missionären das Tausen neubekehrter Heiden und Muhammedaner verboten und andere ähnliche Beschränkungen einführten, — als vollends Kaiser Alexander plötzlich starb (Dezember 1825) und in seinem Sohne Nikolaus ein ganz anderer, starrer und Alles nivellirender Geist zur Herrschaft kam, da fühlte Blumhardt, daß über dem ganzen Unternehmen eine Verderben drohende schwere Gewitterwolke sich zusammenziehe. Welche nagende Sorge damit über Blumhardt's Gemüth sich legte, ist nicht schwer zu verstehen; selbst seine Gesundheit fing zu wanken an.

Doch ehe der gefürchtete Wetterschlag kam, wurde einestheils die sinkende Hoffnung noch einmal durch höchst erfreuliche Berichte aus Armenien zu fröhlichem Aufklaren angefaßt, anderntheils auf anderem Gebiet ein Ersatz gefunden für die schwankende russische Mission. In Blumhardt's umsichtigem Geiste kam es schon frühe zu der Erkenntniß, daß der bis dahin betretene Weg ein ebenso unsicherer als unbefriedigender sei; dazu kam, daß von den verschiedensten Seiten her Stimmen laut wurden, welche das Comité zur eigentlichen Heidenmission (statt unter orientalischen Kirchen und Muhammedanern) aufforderten. In vielen von auswärts kommenden Briefen wurde schon frühe auf Westafrika hingewiesen, und daß Blumhardt dieses unglücklichste unter den Negerlandern schon längere Zeit vorzüglich im Auge hatte und mit Vorliebe studirte, das bezeugen seine jeweiligen Äußerungen im Comité und die damaligen Hefte des Missionsmagazins, welche vorzugsweise mit jener Küste sich beschäftigten. Aber wie er immer in so wichtigen Fragen gewohnt war, so wartete er auch jetzt auf klare providentielle Winke von Oben. Und diese kamen wahrhaft haufenweise. Schon der persönliche Gedankenaustausch mit Viderstedt (in Basel und London), welcher kürzlich erst selbst die afrikanischen Missionen in Sierra Leone besucht hatte und noch voll war von den erhebenden Eindrücken, die er dort empfangen, trug wesentlich zur Ermunterung bei. Noch mehr wirkte die ausdrückliche Aufforderung der englischen Missionsfreunde überhaupt, welche nicht milde wurden, Basel auf Westafrika hinzuweisen. Um jene Zeit bot auch ein ungewöhnlich reicher deutscher Fürst (Schönburg-Waldenburg) größere Summen an, wenn Basel zu einer Negermission schreiten wollte. Am bedeutungsvollsten aber war der Besuch Richelieu's, des dänischen Gouverneurs der Goldküste, der auf einer Erholungsreise nach Kopenhagen Basel berührte, und zwar in der ausdrücklichen Absicht, die Gesellschaft zu einer Mission auf jener Küste zu ermuntern und dabei seine lebhafteste Unterstützung zuzusagen. Dies letztere gab den Ausschlag. Da nun vollends unter den Zöglingen ein talentvoller Däne sich befand, so wurde im Vertrauen auf Gott der Beginn der neuen Mission, zunächst mit zwei Brüdern, beschlossen (1826). Beide, unter ihnen der erwähnte Däne, wurden zunächst nach Kopenhagen abgeordnet, um persönlich mit der dänischen Regierung und Kirchenbehörde in Unterhandlung zu treten. Aber auch diesmal sollte der Weg nicht so glatt und eben seyn. Die dänische Regierung, von Richelieu zwar günstig gestimmt, machte doch die Bedingung, daß die Missionäre nicht unter einer auswärtigen, sondern nur unter rein dänischer Leitung stehen sollten, daß also das alte, längst eingeschlafene Missionscollegium in Kopenhagen die Direktion der neuen Unternehmung in die Hand zu nehmen habe. Die Kirchenbehörde aber, d. h. Bischof Münter, nahm für sich die Ordination der beiden Basler Brüder und die unbedingte kirchliche Leitung der Mission in Anspruch. Blumhardt sprach im Comité über diese unerträglichen Forderungen seinen Unwillen ganz unverholen aus und forderte daselbe auf, lieber von dem dänischen Territorium in Westafrika abzusehen, als auf solche Bedingungen einzugehen. In diesem Entschluß ward er bestärkt durch eine neu



essentielle Anerbietung. Der amerikanische Agent der jungen Negerrepublik in Liberia, Agmann, lud die Basler zur Gründung einer Mission in jener aufblühenden Kolonie ein und stellte viele Vortheile und seinen ganzen Einfluß zur Verfügung. Vorstark Agmann ein Jahr darauf, aber in seinem Testament hatte er der Basler Mission, falls sie Liberia besetzen würde, sein Haus mit Grund und Boden etc. vererbt. Nun konnte Blumhardt den Behörden in Kopenhagen mit größerer Entschiedenheit seine Bedingungen vorlegen und ihnen sagen, daß entweder diese angenommen oder die Verhandlungen abgebrochen werden mußten. Dies wirkte, und man zog in Dänemark mildere Saiten auf. Uebrigens starb auch Richelieu in Christiansborg (auf Goldküste) — ein Umstand, der den Baslern die heilsame Lehre auf's Neue gab, sich auf Menschen zu verlassen. Auf Blumhardt's Antrag wurden nun (Sept. 1827) drei Brüder nach Liberia, vier (darunter die zwei schon in Dänemark befindlichen) nach Goldküste abgeordnet (1828). Damit begann die sorgenschwere, durch furchtbare Klagen aller Art heimgesuchte, aber heute auch kräftig blühende westafrikanische Baslermission, deren Geschichte natürlich nicht hieher gehört. Der heldenmüthige Lebenssinn, den Blumhardt auch unter den schwersten Heimsuchungen in dieser Mission, allem in sich selbst bewahrte, und dann auch den Comitémitgliedern, wie den zum Tode gehenden Brüdern einzuhauchen verstand, hat dieses oft dem Untergang nahe Missionsheimlein über den Wellen erhalten.

Inzwischen nahte die längst gefürchtete Katastrophe in Rußland schnell heran. Zwar auch die Mission im russischen Armenien eben recht zu blühen an. Schulen wurden überall errichtet und waren stets angefüllt. Die Bibelauslegungen der Missionäre wurden mit steigendem Interesse angehört, die neu gefertigten und von den Missionären selbst gedruckten Traktate in allen Häusern gelesen. Die trefflich gelungene Uebersetzung des N. Testaments aber in's Türkisch-Tatarische und in's Neu-Armenische, die bald über's ganze Land sich verbreitete und ein allgemeines Fragen und Forschen nach der Wahrheit erweckte, gab das Signal zur ersten ernstlicheren Verfolgung. Die hohe armenische Geistlichkeit reichte Klage bei der ohnehin argwöhnischen Regierung in Petersburg ein. Das Verbot, unter den Armeniern zu missioniren, war der erste Schlag. Blumhardt wies die zahlreichen Missionäre an, sich nun um so mehr der Tataren und Türken und Perser anzunehmen. Große Reisen wurden gemacht, neue Hoffnungen setzten auf. Da erschien (23. August 1835) der kaiserliche Ukas, welcher alle evangelische Missionen im russischen Reich aufhob. Mit den Baslern mußten alle andern (englischen) Missionäre das Land verlassen\*). Die von ihrer Arbeitsstätte vertriebenen armenischen Brüder wurden durch Blumhardt's Sorgfalt in der verschiedensten Weise sonst verwendet.

Diese Vernichtung der armenischen Mission fiel in eine Zeit, wo auch die junge Negermission auf der westafrikanischen Küste, die zum Ersatz für jene dienen sollte, sich einen andern Feind — das Klimafieber und den Tod — an den Rand des Untergangs gebracht war. Liberia mußte ganz aufgegeben werden; auf der Goldküste fielen jedesmal die neu ankommenden Brüder nur die Gräber ihrer Vorgänger, um selbst dann auch in ein frühes Grab zu sinken. Inzwischen war auch die Verbindung mit der kirchlichen Missions-Gesellschaft in London durch das Erwachen eines stärker ausgeprägten Confessionalismus schwieriger geworden. Die lutherische Ordination wurde nicht mehr als genügend betrachtet, und auch den Basler Zöglingen die bischöfliche Ordination, somit die Verpflichtung auf die 39 Artikel zugemuthet. Dies fand bei mehreren Zöglingen der Basler Anstalt Bedenken und Anstoß, und etliche weigerten sich dadurch zur kirchlichen Missions-Gesellschaft überzugehen. Gleichwohl wuchs daneben die Zahl der verfügbaren Zöglinge; glücklicher Weise auch die zuströmenden Geldmittel.

\*) Daß gleichwohl ein reicher Same von der Arbeit der Basler Freunde im Lande zurückgeblieben, beweist die neuere Zeit, wo aus jener Saat eine reiche Ernte emporzusprossen begonnen hat. Im Basler Missionshaus allein befinden sich gegenwärtig (1864) 7 armenische Zöglinge.



Aus allen diesen Erfahrungen bildete sich in Blumhardt die Ueberzeugung, erstens daß Basel auf die Ausdehnung seiner eigenen selbstständigen Missionsthätigkeit müsse bedacht sein, zweitens daß Westafrika nicht das einzige Missionsfeld sein dürfe, auf das die Basler Missions-Gesellschaft ihre Kräfte concentriren. Und hier waren es wieder die verschiedensten providentiellen Weisungen, welche die Freunde in Basel auf Ostindien als auf eines der einladendsten Missionsfelder hinleiteten. Denn dort hatte ja deutsche Missionseifer schon vor mehr als einem Jahrhundert (seit 1706 durch die holländischen Missionäre), ehe irgend eine andere evangelische Kirche an die Missionspflicht sich erinnert ein großes und herrliches Werk begonnen; anderntheils waren viele Basler Missionäre — im Dienst der englisch-kirchlichen Missions-Gesellschaft — bereits nach Indien gegangen und hatten durch die nicht unbedeutenden Erfolge ihrer Arbeit bewiesen, wo unter Gottes Segen deutsche Treue und Opferfreudigkeit vermöge. Auch lagen ja noch unabsehbare Strecken dieses ungeheuern heidnischen Ländergebiets in so ungebrochenem, von keinem Schimmer des Evangeliums gemildertem Todesschatten da, daß nur die Wahl des speziellen Arbeitspunktes daselbst schwer zu fallen schien. Nimmt man das, daß Blumhardt seit der Zeit, wo er Buchanan's herrliches Buch über Indien in Deutsche übertragen hatte, mit besonderer Liebe und mit dem stärksten Interesse an diesem interessantesten aller Missionsgebiete hing, so ist nicht zu verwundern, wenn er gerade in den verhängnißvollen Jahren, wo die russische Mission ihrer Auflösung entgegen ging und die westafrikanische stets am Rande des Untergangs schwebte, wiederholt in der Kreise des Comité's die Frage wegen einer ostindischen Mission in Anregung brachte. Aber freilich ein fast unübersteigliches Hinderniß schien sich einem solchen Unternehmen damals noch in den Weg zu stellen. Es lag dasselbe nicht in den großen Geldopfern, die es unzweifelhaft forderte, — die hoffte man mit Gottes Hülfe aufbringen zu können, auch nicht in dem Gedanken, daß man für dieses Missionsgebiet besonders tüchtige und klassisch gebildete junge Männer nöthig habe, — die sollten wohl auch sich finden; sondern in dem Umstand, daß das ganze Territorium der ostindischen Compagnie (und umfaßte ja bereits fast ganz Indien) für ausländische, nicht-englische Missionäre hermetisch verschlossen war. Auf ein Gebiet aber sich zu wagen, das etwa im Innern der Halbinsel läge und noch völlig unter heidnischer oder mohammedanischer Herrschaft stände, des britischen Schutzes also entbehrte, war nach vielen Seiten hin bedenklich. Aber siehe, schon ums Jahr 1830 sprachen die Missionsfreunde in England wiederholt in ihren Briefen an Blumhardt die zuversichtliche Hoffnung aus, daß bei der bevorstehenden Erneuerung des Freibriefs der ostindischen Compagnie (sie mußte 1833 geschehen) das Parlament die letzte hemmende Schranke niederreißen und das große indobritische Reich auch der nicht-englischen Concurrenz eröffnen werde. Diese Hoffnung gewann durch die im englischen Volk immer stärker hervortretende Stimmung von Jahr zu Jahr mehr Boden, und schon fing Blumhardt vertrauensvoll an, mit den erfahrenen Freunden in England über die Wahl des Gebiets zu verkehren, das für Basel das geeignetste wäre. Grundsatz dabei war: daß dasselbe von andern Missionen noch nicht besetzt, daß es möglichst nahe an der Küste und dem europäischen Abendland zugekehrt und von einer einheitlichen, innerlich zusammengehörigen Nationalität bewohnt sei. All diese Vortheile schienen sich in dem Küstenstrich auf der Westseite Indiens beisammen zu finden, der die Provinzen Kanara und Malabar umfaßt, und auf diesen lauteten die einsichtsvollsten Missionsmänner Englands schon frühe die Aufmerksamkeit Blumhardts. Der Zeitpunkt der folgenreichen Parlamentsdebatte nahte schnell heran. Im Winter 1832 — 1833 kam die Sache zum Austrag. Nach unglaublichen Kämpfen siegte die christlich-liberale Partei gegen den missionsfeindlichen, exklusiven Standpunkt der ostindischen Compagnie, und von nun an stand ganz Indien für die Basler Missionäre wie für alle andern weit offen. Blumhardt kündigte mit freudestrahlendem Angesicht dem Comité das folgenreiche Ereigniß an, und noch in der gleichen Sitzung wurde in tiefem Gottvertrauen die Aufnahme einer ostindischen Mission beschlossen.

Nun freilich stellten sich erst eine Menge von speziellen Fragen ein, die sich auf praktische Ausführung des Plans bezogen. Wer aber wollte sie alle klar und leichtworten? Wie wäre es, wenn Blumhardt, obwohl alternd und kränklich, nochmals entschließen könnte, nach England zu reisen und dort über alle nöthigen Maßnahmen sich Erkundigung einzuziehen? Der theure Mann besprach sich nicht mit Fleisch und Blut, wo es um so wichtige Dienste für das ihm über Alles theure und heilige sich handelte, und war zur zweiten Reise nach England bereit. Im Früh-1833 trat er sie an. Von alten und neuen Freunden mit ungetheilter Achtung liebe dort aufgenommen, von allen Seiten in dem Hauptzweck seines Besuchs auf's fe unterstützt, gewann er schnell über alle noch ungelösten Fragen Licht und Klar- und bereicherte seine Erfahrung und Einsicht mit immer neuem werthvollem Stoff. edelsten Männer ermunterten ihn zum muthigen Vorwärtsgehen und stärkten durch hrreichen Mittheilungen ihrer eigenen Erlebnisse seinen Glauben. Unter ihnen war keiner ehrwürdiger als Wilberforce, den er noch einmal in der Krankenstube und sprechen durfte, um dann wenige Wochen später seinem Sarge zu folgen. reich, wie freudig Blumhardt von dieser mühevollen, aber auch folgereichen Reise lehrte, geht aus allen seinen damaligen Briefen und Aeußerungen hervor. Und aß dem ganzen Unternehmen die große Hauptsache, nämlich die rechten Leute, nicht a, die für die grundlegenden Anfänge in Indien unentbehrlich waren, so befanden erade damals in der ältesten Klasse drei junge Männer, deren Begabung und Ka- dem Comité die volle Gewähr für eine glückliche Lösung der schwierigen Aufgabe ben schien (Gebich, Lehner, Greiner), und deren gesegnete Wirksamkeit auch nach- den Beweis gab, wie sicher und richtig Blumhardt's Blick die rechten Leute zu verstand. Sie landeten (Oktober 1834) glücklich bei Mangalur. Ein Jahr später führte der Herr unsrem Blumhardt einen jungen Mann zu, der Alles in sich zu igen schien, was etwa der neuen Mission noch fehlen mochte: klassische Bildung, sche Kraft, freudigen Glaubensmuth, entschiedene Opferwilligkeit und eine kindlich liche Liebe, die alle Herzen mit fortriß. Es war dies der württembergische Can- Herm. Mögling. Mit ihm zogen 1835 drei weitere Brüder aus. Kurze Zeit h schloß auf indischem Boden selbst eine weitere treffliche Kraft in der Person des mbergischen Theologen Dr. Gundert der jungen Mission sich an. Mit der Be- ung dieser neuen, jetzt so blühenden Mission war auch Blumhardt's irdische Auf- nahezu vollendet. Ehe wir ihn aber zu seiner letzten heißen Arbeit — zum Ster- - begleiten, haben wir noch einige bemerkenswerthe Seiten seines Charakters und ns hervorzuheben.

Blumhardt's geistige und geistliche Entwicklung fiel (wie schon im Anfang berührt) e Zeit, wo der vulgäre Rationalismus in voller Blüthe und Herrschaft stand, und inter den großen Hauptfragen: ob gläubig oder ungläubig? ob für die einfache älteste Bibelwahrheit oder wider dieselbe? ob für oder wider den Gekreuzigten auferstandenen? alle kirchlichen und confessionellen Fragen als völlig bedeutungslos i Hintergrund traten. Dieser Charakter der Zeit prägte auch unsrem Blumhardt so nd bleibend jenen Typus auf, vermöge dessen er die kirchlichen und confessionellen schiebe, jenen entscheidenden Hauptfragen gegenüber, als völlig unwesentlich ansah, r, obwohl von Haus aus und nach innerster Ueberzeugung Lutheraner und von n kirchlich gesinnt, durchaus harmlos mit lebendigen Christen der schweizerisch- und h-reformirten Kirche sich Eins wußte und selbst in einem Anschließen an die ver- nsten kirchlichen Verfassungs- und Cultusformen, wenn man nur dabei dem Reiche Christi dienen und Frucht bringen konnte, nichts Bedenkliches oder gar Verwerf- fand. Deshalb sah er auch in dem Ansinnen, das er an die Missionszöglinge , in anglikanisch-reformirte oder sonst andere kirchliche Dienste zu treten, nichts was Bewissen beunruhigen könnte. Es war dies weder schwächliche Accomodation, noch gel an Einsicht oder Gewissensernst, sondern es war einestheils die Frucht seiner



göttlich geordneten Erziehung, und wir setzen hinzu: seiner württembergischen Rational- und seiner individuellen Geistes- und Gemüthsanlage, anderentheils das Ergebnis seiner freien, selbstbewußten Ueberzeugung. Er konnte innerlich nicht anders, er mußte auf den Confessionen stehen. Sie erschienen ihm nur als — freilich nothwendige, aber nur als Wanderzelte, die man auf dem Zug durch die Wüste am Abend aufschlägt und am Morgen wieder abbricht. Die große Realität des Königreichs Christi, alle Länder, Nationen und Lebenskreise umfassen soll, erfüllte ihn so ganz und gar, ihm alle Unterschiede in den zeitlichen Lebensformen in den Hintergrund traten. In die Zeit (namentlich von den 30er Jahren an) eine andere wurde, daß diese neue confessionelle Zeitströmung auch unter manchen seiner Zöglinge sich geltend machte, und nicht nur in der Verbindung mit der englisch-kirchlichen Missions-Gesellschaft, sondern auch mit den deutschen Missionsfreunden sich eine Schwierigkeit um die andere in die Beziehung erhob, erkannte er mit dem hellsten Blick; aber er beklagte diesen Geist der Zeit und kämpfte gegen ihn mit allen Kräften, — nicht mit Waffen des Gesetzes und Zwangs (was Niemand ferner lag als ihm), sondern mit dem Geiste der Liebe und überlegenen Kraft der Wahrheit. Nichts verbitterte ihm auch die letzten Jahre seines Lebens mehr, als die Wahrnehmung, daß einzelne Zöglinge so sehr den Geist des Mutterhauses verläugneten, daß sie entweder sich weigerten, in englische Dienste zu treten oder die bereits geknüpften Verbindung selbstwillig wieder lösten. Ein erquickender Trost auf solche Wunden dagegen war es ihm, zu sehen, wie andere seiner früheren Schüler — ein Weitbrecht, Leupolt, Pfander, Gobat u. — nicht nur mit freudigem Geiste und mit dem augenscheinlichsten Segen im Dienste der englischen Gesellschaft arbeiteten, sondern auch die hohe Achtung, ja Bewunderung der Engländer für sich gewannen.

Eine andere Eigenthümlichkeit, welche dem theuern Manne viel Verlehnung zuzuberechnen wir dürfen nicht unerwähnt lassen. Auch sie ist — wenigstens theilweise — das Produkt der Zeit, in welche seine Entwicklung und christliche Charakterbildung fiel. Wir meinen jene allerdings gefährliche Neigung, den jedesmaligen Umständen allzuviel Verantwortung zu tragen und mit klüglicher, oft künstlicher Berechnung zwischen den vorliegenden Gegensätzen durchzuschiffen. Blumhardt war nicht ein Mann des kühnen vordringenden Angriffsmuthes — nicht ein Mann, der alle dem, was nicht nach seinem Sinne war, fest und scharf entgegengetreten wäre. Er war mehr eine vermittelnde, überall eine milde Ausgleichung suchende und versuchende Natur. Nicht daß er jemals der Wahrheit, der ganzen vollen Wahrheit in Christo in Wort oder Handlung wäre untreu geworden; aber es war nicht in seiner Art, dieselbe derb und herb zur Geltung zu bringen, sondern vielmehr, ihr langsam und durch milde Vermittelungswege endlich zur Anerkennung verhelfen. Von Haus aus schlichtern, dazu auch von frühe an gewohnt, sich mit dem kleinen Kreis der Gläubigen — dem herrschenden Welt- und Zeitgeist gegenüber — nur als eine kleine Kraft, als ein schwaches Häuflein zu fühlen, das vielfach gedrückt in allen seinen Bestrebungen angefeindet und kaum geduldet war, mußte Blumhardt auch von je an sich schmiegen lernen, und er glaubte den Sieg der Sache des Herrn nicht im Sturmlaufen, sondern nur durch Geduld und Stilleseyn gewinnen zu können. Man hat ihm das jeweilen als Menschenfurcht und verwerfliche Accomodation ausgelegt, ja ihm noch ärgerer Dinge beschuldigt; aber wer ihn bei seinem verborgenen Wandel vor Gott namentlich aber in seinem ununterbrochenen Gebetsleben zu beobachten im Stande war, der konnte erkennen, daß hinter der milden, scheinbar schwachen und schmiegsamen Erscheinung eine Kraft verborgen lag, die tiefer und nachhaltiger wirkte, als die Hastigkeit von Sturmläufers, — eine Kraft, die allein auszurichten vermochte, was ausgerichtet ward. Noch ist dem Schreiber dieses jene Nacht in lebhafter und gesegneter Erinnerung, die er mit Blumhardt in einem Zimmer zubringen durfte. Die vorangehenden Tage hatten große und folgenreiche Kämpfe in sich geschlossen, welche Blumhardt mit aller seiner Weisheit und Erfahrung nicht bestehen zu können schien. Da — in jener Nacht — ging der ernste Mann erst in dem großen Gemach sitzend und ringend auf und ab



inem leicht beweglichen Angesicht deutlich die innern Kämpfe abspiegelnd. Dann er die Kniee in heißem Gebet und Flehen. Wieder stand er auf und ging auf's in tiefen Gedanken auf und nieder, um dann abermals knieend zu beten; und so mehrere Stunden fort, bis er — offenbar in der innersten Seele beruhigt und ewig — zur Ruhe sich legte. Die folgenden Tage legten ihm auch nach Außen nerlich errungenen Sieg zu Füßen. Das war durch's ganze Leben seine Art.

Alles Arbeiten in seinem Beruf wurde ihm ungewöhnlich leicht; denn sein klarer wußte jeglichen Stoff unschwer sich anzueignen und zu ordnen, während strenge räßigkeit und große Ordnung im Auskaufen der Zeit neben außerordentlicher teit und Einfachheit der Lebensweise ihm die Bewältigung der ungeheuern Vielheit eschäfte ermöglichte. Vieles schrieb und entwarf er mit eigener Hand; später e ihn eine Augenschwäche, das Meiste zu diktiren. So hat er mit größter Regela eit die stets wachsende Correspondenz geführt, die Instruktionen und Referate ver- ie Quartalhefte des Missionsmagazins ausgearbeitet, und über das Alles ein jswerk zu Stande gebracht, an das er während seines letzten Jahrzehnts die beste eines Lebens gewendet hat. Wir meinen den „Versuch einer allgemeinen Missions- le der Kirche Christi“, dessen erster Band (Basel bei Neukirch) im Jahre 1828 , während des 3. Bandes zweite Abtheilung im Jahr vor seinem Tode (1837) am. Seine Absicht dabei war zunächst, die Ausbreitungsgeschichte des Christen- bis zur Zeit der Reformation gründlich zu erforschen und für das größere christ- ablikum in anziehender Form und in evangelischem Geiste darzustellen. Daraus ie deutsche Christenheit nicht bloß allgemeine Belehrung, sondern insonderheit ein s Verständniß der modernen Missionsbestrebungen, vor Allem aber den tiefsten ichtigsten Antrieb empfangen zur treuen Fortsetzung dessen, was die Väter begon- ten. Wenn nun für die Missionsgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte ellen reichlich flossen und leicht zugänglich waren, so wurden sie in der spätern ad namentlich in der Periode des Mittelalters immer spärlicher, die Berichte verworrener und unsicherer, die Sichtung, Verwerthung und Gruppierung des immer schwieriger, die ganze Aufgabe immer überwältigender. Aber Blumhardt sich mit unermüdlicher Hingebung und oft mit aufreibender Thätigkeit durch alle rigleiten hindurch, erforschte überall die Quellen selbst, soweit sie ihm zugänglich und führte das umfassende Werk, obwohl sich selbst daran verzehrend, glücklich e. Der Werth dieses vier starke Bände umfassenden Geschichtswerks wird ver- beurtheilt werden. Man kann darin die strenge sichtende Kritik, die hin und der Erbaulichkeit oder dem Reiz einer fesselnden Erzählung zum Opfer gebracht ag, — man kann die Gedrängtheit und Kraft der Darstellung, die oft vor dem reichthum der Sprache und der in's Breite sich verlierenden Detailfülle nicht zu Rechte kommt, — man kann endlich die Schärfe und Bestimmtheit des Urtheils n, welche wir vom Geschichtsschreiber bei der Charakterisirung einer Zeit oder ersönlichkeit fordern; aber das wird nicht zu läugnen seyn, daß in diesem Werke glaubliche Fülle von reicher Belehrung, von wenig beachtetem Geschichtsstoff und sgreifender Anregung sich findet, und deshalb ist es zu bedauern, daß dasselbe nge nicht gehörig beachtet und gewürdigt ist.

n dieser Arbeit hatte sich Blumhardt's längst geschwächte Kraft nahezu vollends . Schon von Jugend auf mit mancherlei körperlichen Gebrechen und Leiden id, hatte er nur durch strenge Diät und durch oft wiederholte Bade- und Trink- ich durchzubringen vermocht. Häufiger wiederkehrende ernste Krankheiten machten t dem Gedanken an die Ewigkeit längst vertraut; aber auch die zunehmende hung der ganzen Constitution vermochte es nicht über ihn, von seiner gewohnten leit etwas nachzulassen. Ja, er arbeitete nur noch angestrengter, und machte z. B. ganzen Jahrgang des Missionsmagazins zum Voraus fertig, um bei seinem etwaig- ertwarteten Hinschied den regelmäßigen Gang der Dinge nicht unterbrochen oder

erschwert zu wissen. Am Ende aber trat ihm der Gedanke, einen jüngeren kräftigen Mitarbeiter sich zur Seite zu stellen, doch nahe. Dazu hatte er einen jungen Freund ausersuchen, den er um jene Zeit gerne in seine innersten Gedanken und Anschauungen einzuweihen pflegte, ohne ihm seinen eigentlichen Plan kund zu thun. Mit welcher Sehnsucht wünschte er im Spätherbst 1838, wo die Anzeichen seiner völligen Erschöpfung sich mehrten, denselben aus der Ferne herbei; aber als er kam, war es nur, um noch wenige Wochen hindurch ihm die Last der Arbeit zu erleichtern, und dann ihm die Augen zuzudrücken. Noch am Abend vor seinem Sterbetag, nachdem ihm der treue Arzt auf sein bestimmtes Verlangen erklärt hatte, daß er kaum noch den andern Tag zu erleben vermögen werde, stand der Kranke von seinem Lager auf, setzte sich todesmüde in einen Lehnstuhl und sprach mit seiner weinenden Umgebung lächelnd und heiter von den seligen Hoffnungen des Christen und von dem heiligen Werke der Mission. Dann dictirte er mit aller Kraft und Klarheit seine letzten Anordnungen, bestellte Grüße an seine krank darniederliegende Gattin, an sein einziges geliebtes abwesendes Kind, das ihm 1823 während einer Missionsfestwoche geboren worden, endlich an Freunde und Brüder, und blieb nun stille. Am folgenden Morgen, den 19. Dezember 1838, ging er nach kurzem Kampf, das volle Bewußtseyn fast bis zum letzten Augenblick bewahrend, unter dem Gesang der Zöglinge und unter dem Gebet seiner Freunde zur ewigen Ruhe ein. Das Werk dieses Gerechten, weil es in Gott gethan war, wird nicht vergehen, und sein Andenken bleibt im Segen.

Dr. A. Ostertag.

**Blutschande** bezeichnet nach älterem Sprachgebrauch jede Hintansetzung der Eheverbietung, welche man Blutsverwandten schuldig ist, ja selbst die Verachtung Gottes (Grimm, deutsches Wörterbuch Bd. II, S. 190). Ebenso bedeutete auch der lateinische Ausdruck incestus oder incestum (wohl gleich incastum) jede unsittliche und irreligiöse Handlung. Der deutsche Ausdruck Blutschande im engeren Sinne, bezogen auf eine eheliche oder außereheliche geschlechtliche Gemeinschaft zwischen nahen (Bluts-) Verwandten oder Verschwägerten, unter welchen aus natürlichen und sittlichen Motiven die Eingehung einer Ehe nicht statthaft ist (man sehe den Artikel Ehe Bd. III, S. 475 folg.), ist wohl erst durch Uebersetzung von sanguinis contumelia in lex 38 §. 1. Dig. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5) in späterer Zeit üblich geworden; denn er findet sich in den deutschen Gesetzen während des 16. Jahrhunderts noch nicht.

Den Begriff des Verbrechens bestimmt lex 39 §. 1. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2) „Si quis ex his, quas moribus prohibemur uxores ducere, duxerit, incestum dicitur committere“. Was hier durch mores bezeichnet ist, bezog man aber überhaupt auf alle gesetzlichen Eheverbote unter nahen Verwandten. Indem man dabei auf das Mosaische Recht Rücksicht nahm, unterschied man einen incestus juris divini als Uebertretung von 3 Mos. 18 und 20 und incestus juris humani als Verletzung anderer Gesetze. Ebenso stellte man einen incestus juris civilis als Uebertretung der minder schweren Fälle des römischen Rechts gegenüber dem incestus juris gentium (lex 8. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2)); lex 38. §. 2. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5). Ueber den Unterschied dieser letzten Eintheilung waren aber schon die älteren Juristen uneinig. Man s. z. B. lex 68. Dig. de ritu nuptiarum (23, 2), wonach Ehen unter Verschwägerten nicht zum incestus juris gentium gehören, wogegen nach lex 5. §. 1. Dig. de conditione sine causa (12, 7) dergleichen Fälle zu dieser Art des Incests gezogen werden. Die später allgemeinere Ansicht bezieht den Incestus juris gentium auf die Gemeinschaft der Blutsverwandten in auf- und absteigender Linie, auf Geschwister und Verschwägte in der geraden Linie des ersten Grads. Incestus juris civilis umfaßt dann die übrigen Fälle, besonders die der noch gebildeten Verwandtschaft sowohl der cognatio legalis (durch Adoption) als spiritualis (nach den kanonischen Vorschriften (m. s. den Art. Verwandtschaft Bd. XVII, S. 154 folg.)). Man unterscheidet auch einen einfachen Incest (incestus simplex) und einen





sowie in Feuerbach's Lehrbuch des peinlichen Rechts, herausgegeben von Mittermaier 14. Ausgabe (Gießen 1847) S. 461 folgende. H. F. Jacobson.

**Bonivard**, Franz, Prior von St. Victor bei Genf, der Gefangene von Chillon ist mehr berühmt als bekannt und lange Zeit hindurch — doch nicht von seinen Zeitgenossen — weit über Gebühr erhoben worden. Das Gedicht Byron's hat den Zauber der seinen Namen umgibt, wo möglich noch erhöht, und doch war Bonivard für den Dichter eine gänzlich unbekannte Größe. Ueberhaupt ist die Wahrheit über ihn erst in der neuesten Zeit wieder an den Tag gekommen. — Die Familie Bonivard, vor Zeiten in der Umgegend des Vevain ziemlich verbreitet, war ursprünglich nicht zum hohen Adel gehörig, aber derjenige Zweig, aus dem unser Bonivard entsprossen, war bereits im 14. Jahrh. zu einer glänzenden Stellung gelangt. Diese Bonivard besaßen im 15. Jahrhundert unter savoyischer Oberlehnsherrschaft mehrere Herrschaften und außerdem einige kirchliche Beneficien. Doch schrieben sie sich nie von. Franz Bonivard, zweiter Sohn von Ludwig Bonivard, Herrn von Lues und von Annarde von Menthon, wurde um J. 1493 wahrscheinlich in der kleinen Stadt Seyssel geboren, wo seine Eltern gewöhnlich sich aufhielten. Als jüngster Sohn für den Kirchendienst bestimmt, um die kirchlichen Beneficien der Familie zu ererben, verbrachte er einen Theil seiner Jugend bei demjenigen seiner Verwandten, der jene Beneficien zur Zeit besaß, Jean Amé Bonivard, Prior von St. Victor, Abt von Pignerol und Bagerne, Domherrn in Genf u. s. w. Wahrscheinlich machte er unter den Augen dieses seines Oheims seine ersten Studien in Pignerol. Im J. 1513 studirte er die Rechte in Freiburg im Breisgau unter Zaslus; von daher schreibt sich seine Kenntniß der deutschen Sprache. Er hat auch Gelegenheit, Straßburg zu besuchen und daselbst in jener burlesken Weise predigen zu hören, die er sich in seinen Schriften so gut aneignete.

Seine ersten Beziehungen zu Genf knüpfen sich natürlich an den Aufenthalt, den er daselbst mit seinem Oheim in der Priorei (prieuré) von St. Victor machte; diese an den Thoren von Genf gelegene Benediktinerkloster war um das Jahr 1000 von der Kaiserin Apelaide und vom Bischof Hugo von Genf gestiftet und drei Heiligen an der thebaischen Legion dedicirt worden. Bald darauf war das Kloster in die Congregation von Clugny eingetreten; die Klosterkirche war mehrere Jahrhunderte lang die Kathedrale von Genf. Amé Bonivard verzichtete im J. 1510 auf die Priorei zu Gunsten seines Neffen, der sie denn im Jahre 1514, bei dem Tode seines Oheims, in Besitz nahm. Allein die anderen Beneficien der Familie entgingen ihm durch die Intrigue des Herzogs Karl III. von Savoyen, der damals mit dem römischen Hofe auf dem besten Fuße stand und der Angelegentlicheres hatte, als die Einkünfte und das Ansehen des neuen Priors von St. Victor zu erhöhen. So gelang es ihm, die Abtei von Pignerol seinem Vetter, dem Bastard Johannes von Savoyen, zu verschaffen, demselben, den ein Jahr vorher zum Bischof von Genf befördert hatte; die Abtei von Bagerne erbieth der Probst des großen St. Bernhard. Diese Spoliationen, die überdies aus einem gegen Genf feindseligen Sinne gemacht wurden, übten einen entscheidenden Einfluß auf die Geschichte Bonivard's aus. Sein Haß warf sich eben so sehr auf den Fürsten, der es that, als auf die Kirche, die diesen Raub sanktionirt, und auf den Bischof von Genf, der davon profitirt hatte. Man muß das Alles beachten, um sein nachheriges Verhalten zu verstehen und selbst um seine geschichtlichen Arbeiten richtig zu beurtheilen.

Bei einem an sich weniger bedeutenden Anlasse trat Bonivard, bereits einige Zeit nach dem Tode des Oheims, den Genfer Patrioten näher, welche ihre Freiheiten gegen die Uebergriife des Herzogs von Savoyen vertheidigten. Der verstorbene Prior von St. Victor hatte vor geraumer Zeit drei Feldschlangen (conlevrines) gießen lassen zur Vertheidigung des Schlosses Cartigny, zwei Stunden von Genf entfernt, welches den Besitzungen der Abtei gehörte. Aus Gewissensstrupeln hatte er aber in seinem Testamente verordnet, daß man aus dem Metall dieser Kanonen Glocken für die Kirche seines Klosters gießen sollte. Die Stadt Genf nun, welche diese Kanonen sehr nöthig

nte, bot sogleich als Tausch Glocken von gleichem Gewichte an, und nach einigen Einwendungen ließ sich der junge Prior die Sache gefallen. Unterdessen hatte der Herzog von Savoyen nach Genf geschrieben, daß diese Glocken seinem Vidomme (Vicomte) in Genf übergeben werden sollten. Schon begann der Genfer Rath zu schwanken, als Bezanson Hugues, der bald als Haupt der Partei der Eidgenossen in Genf erthellicher ersetzen sollte, durch sein muthiges Auftreten vor dem Rathe diesen dahin brachte, daß er jene Kanonen behielt. Von dem an hatte der Herzog einen Grund, er wenigstens einen Vorwand, um auf Bonivard gleich wie auf Genf selbst seinen Haß zu werfen, obschon jener sich nachher wegen dieser Sache beim Herzog entschuldigte. Wahrscheinlich ist es auch die Neigung zu Abenteuern, welche denselben bewogen hatte, sich für die Partei, welche die Unabhängigkeit der Stadt erstrebte, zu interessiren. Diese Partei umfaßte nicht bloß die Elite der genferischen Jugend, sondern auch mehrere Domherren von St. Peter, ja selbst den Generalvikar des Bisthums, Aimé de Ingins, dem eben um desswillen, nachdem ihn das Capitel bereits zum Bischof gewählt, der Bastard von Savoyen vorgezogen worden war.

Obwohl der Prior von St. Victor vermöge des Alterthums und des hohen Ursprungs der Stiftung Rang hatte vor allen Geistlichen der Diöcese, mit alleiniger Ausnahme des Bischofs, so zählte das Kloster außer dem Prior doch nur neun Mönche und zog ziemlich mittelmäßige Einkünfte aus mehr oder minder entfernten Ländereien, die durch Spoliationen unehrerbietiger Nachbarn ausgefetzt waren. Auch waren die Sitten der damaligen Klosterbewohner keineswegs untadelig; und der Prior, der in hohem Maße an dem Sittenverderben der höheren Geistlichkeit Theil nahm, war nicht im mindesten geneigt zu einer Reformation seines Klosters in dieser Beziehung. Aus seiner Verwaltung werden nur unbedeutende Dinge angeführt; in einem der betreffenden Urkunden vom J. 1517 heißt er poeta laureatus. Er war zu jener Zeit öfter in der Fremde als im Kloster. In demselben Jahre (1517) studirte er wieder das Recht in Turin, im folgenden Jahre machte er eine Reise nach Rom. Was er daselbst sah und hörte, gab ihm späterhin Anlaß, seine skeptische und satyrische Laune zu üben. Auf der Rückreise von Rom wäre er von den Häschern des ihm grollenden Herzogs von Savoyen beinahe ergriffen worden. Denn es war sehr wichtig, daß St. Victor, welches vermöge seiner Lage für die Vertheidigung oder den Angriff der Stadt Genf wesentlich dienen konnte, nicht in den Händen eines ihm feindlich gesinnten Mannes sich befände. Bonivard sympathisirte, wie bevortwortet, mit den nach Freiheit strebenden Genfern; aber von direkter Theilnahme an den Ereignissen, welche die Auflösung der savoyischen Herrschaft herbeiführten, wissen die gleichzeitigen Quellen wenig oder nichts zu erzählen. Die Rolle, die er später als Republikaner und als Protestant spielte, zeigt uns einen eiteln, launenhaften, egoistischen und sehr empfindlichen Mann, mehr aus Temperamentsaffekt und angeborenem Leichtsinne als aus Ueberzeugung und Pflichtgefühl handelt.

Wie dem auch seyn möge, Bonivard hielt es für rathsam, Genf zu verlassen, als am 5. April 1519 der Herzog von Savoyen seinen Einzug hielt, um das Bündniß zwischen Genf und Freiburg (in der Schweiz) aufzuheben. Zwei savoyische Herren hatten ihm als Begleiter anboten und ihm versprochen, ihn bis in das Gebiet der Freisinger oder Berner zu bringen, wo er vollkommen in Sicherheit gewesen wäre. Statt dessen hielten sie ihn schon in Montheron, im Pays de Vaud, das damals zu Savoyen gehörte, an und bedrohten ihn mit Auslieferung an den Herzog, wenn er nicht zu Gunsten des einen unter ihnen, des Abtes von Montheron, auf seine Priorei verzichte. Als Bonivard sich diesem Ansinnen gefügt, lieferten sie ihn dennoch dem Herzoge aus, und ihn nach Gez führen ließ. Vom dortigen Kastellan über die Ursache seiner Gefangennehmung befragt, bekannte er weinend, daß er es mit der Partei der Eidgenossen in Genf gehalten und sich der Absicht des Herzogs gegen Genf widersetzt habe, daß er übrigens nicht Lehnsmann des Herzogs, sondern der Kirche sey. Aber auf den Rath



des Kastellans schrieb er an den Herzog einen Brief, worin er sich entschuldigte und sich dem Herzog unterwarf als seinem Lehensherrs, wie er denn in der That geborener Vasall desselben war. Nichtsdestoweniger schenkte ihm der Herzog erst nach einer Gefangenschaft von 20 Monaten seine Freiheit wieder.

Doch mit der Freiheit erhielt er seine Priorei nicht zurück. Der neue Inhaber war übrigens während der Gefangenschaft Bonivard's gestorben, und der Papst hatte die vakante Stelle einem in Rom wohnenden Nepoten, Leonhard von Tornabons, übergeben. Was Bonivard bis zum J. 1527 gethan, darüber fehlen uns alle Nachrichten; wir wissen nur, daß er in Bern sich eine Zeit lang aufhielt, wo er Schulden hinterließ. Als im J. 1527 Rom geplündert wurde, hieß es, daß alle Einwohner getödtet worden seyen. Bonivard, vermuthend, daß Tornabons dabei auch umgekommen, machte sogleich Anstalt, wieder in den Besitz seiner Priorei zu gelangen. Die Lage der Dinge hatte sich für ihn günstig gestaltet. Genf hatte sich von Savoyen losgerissen und seine politische Unabhängigkeit durch ein Bündniß mit Bern und Freiburg befestigt. An die Stelle des im J. 1522 gestorbenen Bastarden von Savoyen war Peter de la Baume auf den Bischofsstuhl von Genf erhoben worden. Dieser folgte den Eingebungen Bezançon Hugues, der an der Spitze der antisavoyischen Partei in Genf stand. Der Bischof grollte dem Herzog von Savoyen, der ihn hinterlistiger Weise hatte gefangen nehmen wollen und verschiedene in seinen Staaten gelegene geistliche Besitzungen sequestriert hatte. Der neue Bischof ließ sich sogar als Bürger von Genf aufnehmen, um an dem Bündnisse mit Bern und Freiburg Theil nehmen zu können und dadurch Schutz gegen Savoyen zu erhalten. Der Bischof und die Bürgerschaft von Genf nahmen eifrig Partei für Bonivard. Jener bestätigte Bonivard's Besitznahme von St. Victor und stellte seinen Verbündeten von Bern und Freiburg vor, wie nöthig es sey, daß die an den Thoren von Genf gelegene Priorei in den Händen von Freunden der Schweizer sey. Allein in Bern, wo man anfang, sich der Reformation zu nähern, mißtraute man dem Bischof von Genf in seiner dreifachen Eigenschaft als Prälat, als Burgunder und als Anhänger des Kaisers. Da erklärte sich Bonivard bereit, auf seine Priorei Verzicht zu leisten zu Gunsten der Spitäler von Genf, Bern und Freiburg, wenn ihm nur der Genuß der Einkünfte zugesichert werde; da dieser Vorschlag als gänzlich unpassend abgewiesen wurde, wandte er sich in aller Demuth und Unterwürfigkeit an den Herzog von Savoyen, was fast einem Verrathe an Genf gleich kam. Karl III. gab ihm gute Worte, machte ihm große Versprechungen, wenn er sich in seinen Ländereien niederlassen wolle, erklärte aber, die Priorei nicht zurückerstatten zu können, da Tornabons nicht gestorben sey. In der That erschien gleich darauf in Genf ein Agent dieses letzteren, der sich beklagte, daß Bonivard den Saß von Rom benutzt habe, um den legitimen Besitzer zu beseitigen, und daß er ihn selbst (den Agenten) mit Schlägen empfangen habe. Derselbe Bote wieß ein Schreiben des Papstes vor, worin die Genfer väterlich ermahnt wurden, Tornabons in alle seine Rechte wieder einzusetzen; sonst würde man kräftigere Mittel anwenden. Die Genfer gaben nicht nach, und es entstand darauf einer jener kleinen Parteigängerkriege, wie sie damals so häufig waren und wobei das Schloß Cartigny durch die savoyische Partei genommen wurde. Um dieselbe Zeit begannen die Feindseligkeiten der Bruderschaft der Löffelritter (*confrérie de la cuiller*) d. h. einer Anzahl von benachbarten Adeligen, die sich verbündet hatten, um Genf zu bekriegen. Man hatte einige Mönche von St. Victor in Verdacht, es mit dieser Löffelbruderschaft zu halten, einige wurden gefänglich eingezogen, wurden aber aus Mangel an Beweisen ihrer Schuld wieder freigelassen; die verdächtigsten hatten die Flucht ergriffen. Da versuchte der Herzog auf's Neue, Bonivard zu gewinnen. Allein dieser mißtraute der Absicht desselben und zog es vor, sich in das kriegerische Getümmel zu werfen, das damals um die Thore von Genf herum brauste. Er erzählt weitläufig davon in seinen Chroniken, und wie er selbst persönlich daran Antheil genommen. Da Bern und Freiburg erklärten sich entschieden gegen dieses Treiben, wodurch unnützer-





Allein nach einem Besuche des Herzogs im Jahre 1532 in Chillon wurde er in ein unterirdisches, von Säulen getragenes Gewölbe gebracht, welches durch Fenster, die über dem Niveau des See's angebracht waren, Luft und Licht empfing. Dasselbst verbrachte er vier Jahre. In seiner Einsamkeit verfaßte er mehrere Gedichte. Nach der späteren Lokaltradition war er an eine der Säulen angeketten, um die er so oft herumliefe, daß eine cirkelförmige Vertiefung im felsigen Boden entstand. Das Wahrscheinliche an der Sache erzählt er selbst: „Ich hatte so viele Muße zum Gehen, daß ich in den felsigen Boden, der das Pflaster bildete, einen Weg einprägte, als ob man ihn mit dem Hammer gehauen hätte“ (*Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève*. Tome IV. p. 267). Dasselbe berichtet Froment (*les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève*, herausgegeben von Revilliod, 1854, S. 219. 220 \*). Als die Berner im Frühjahr 1536 das Waadtland eroberten und Genf entsetzten, welches im Jahre zuvor die Reformation angenommen (s. Bd. XIV. S. 110), schlug auch für Bonivard die Stunde der Befreiung. Unterstützt von den Genfern, die Chillon durch bewaffnete Barken von der Seeseite her einschlossen, belagerten sie dasselbe. Am 28. März begann ihr Feuer. Schon in der Nacht desselben Tages erklärte sich der Commandant des Schlosses bereit, in Unterhandlungen einzutreten, während eine große Galeere die Garnison auf das südliche Ufer des See's hinüberführte. Glücklicherweise hatte man nicht Zeit gehabt, die Gefangenen einzuschiffen; sie wurden in ihren Verliesen aufgefunden. Erfreut über diesen Erfolg, kehrten die Genfer zurück, Bonivard mit sich führend und drei andere Genfer, die in Chillon gefunden worden waren; die kleine Flotte wurde von der Bevölkerung mit großer Freude empfangen.

Bonivard, der keine klare Vorstellung hatte von dem, was während seiner Gefangenschaft geschehen war, meinte, er dürfe nun viel fordern, und man hatte Mühe, ihm begreiflich zu machen, daß der kleine protestantische Freistaat, mit allerlei Lasten beladen, nicht daran denken konnte, ihm geistliche Güter zurückzugeben, welche nebst denen der anderen vier auf Genfer Boden gelegenen Klöstern säkularisirt worden waren. Bald nach seiner Gefangennehmung hatte man die zu St. Victor gehörigen Zehnten dem Spital der Pestkranken in Genf zugetheilt, die Kirche und das Kloster waren in solchem Zustande gewesen, daß man sie hatte verlassen müssen, und im Jahre 1534 waren sie nebst allen um die Stadt herum gelegenen Vorstädten abgebrochen worden. Die übrigen wenigen Mönche hatten die Erlaubniß erhalten, in der Stadt zu wohnen. Sie hatten selbst nebst ihren Concubinen zur Zerstörung ihrer baufälligen Wohnstätten Hülfe geleistet. So wie nun Bonivard in Genf angekommen war, beeilte man sich, ihm eines der besten Häuser anzuweisen, die ehemalige Wohnung des bischöflichen Generalvikars. Man setzte ihm eine jährliche Pension von 200 Thalern aus; man beschenkte ihn mit dem Bürgerrechte und nannte ihn Mitglied des Rathes der Zweihundert — Alles jedoch unter der Bedingung, daß er innerhalb der Stadt ehrbar leben würde und nicht anderwärts.

Obwohl Bonivard an Einkünften ungefähr ebenso viel angewiesen worden, als er von den unter genferischer Administration stehenden Gütern seiner Priorei hätte beziehen können, beklagte er sich bitter über seine geringen Einkünfte, beanspruchte das Aequivalent für die Einkünfte der sämtlichen Güter von St. Victor und verlangte eine besondere Entschädigung zur Dedung seiner Schulden. Zu diesem letzten Zwecke erhielt er zwanzig Thaler, mit dem Bedeuten, daß seine persönlichen Schulden die Stadt nichts angingen. Um dieselbe Zeit sah sich der Rath veranlaßt, Bonivard's Kammerfrau, die er zu seiner Concubine gemacht hatte, zu entlassen. Da er nun mit seiner Geldforderung abgewiesen worden, wendete er sich an die Berner, die gern die Gelegenheit ergriffen, sich in die Genfer Angelegenheiten zu mischen. Dieser Schritt veranlaßte in Genf solche Unzufriedenheit, daß er bei seiner Rückkehr von Bern die Stadt gar nicht betreten durfte.

\*) Froment sagt: Lequel avoit fait en soy esbatant et pieteyant ung petit chemin qu'on appelle vionnet, engrevé sus la roche. Das Adjektiv vionnot, von via abzuleiten und noch jetzt im französischen patois üblich, bedeutet einen kleinen Fußweg.

Er zog sich nach Ambilly zurück, zwei Stunden von Genf entfernt, auf damals bernerischem Boden; er schickte von da nach Genf seine Demission als Bürger von Genf und betrieb in Bern, wo er als Bürger aufgenommen wurde, die Rückgabe der Einkünfte seiner Priorei; zugleich befahl er den ehemaligen Unterthanen seiner Priorei, an Niemanden etwas auszusahlen, als an ihn. Durch die Intervention von Bern geschah es, daß Genf, nach manchen Klagen über die Undankbarkeit von Bonivard, ihm 800 Thlr. gab zur Tilgung seiner Schulden, dazu noch 140 Thlr. als Pension, und überdies ihm die lebenslängliche Nutznießung des ihm angewiesenen Hauses zusicherte. So wurde dieses enfant gâté zufrieden gestellt.

Während dieser Verhandlungen schweifte Bonivard in mehreren schweizerischen Städten, namentlich in Lausanne und in Bern herum, in welcher letzteren Stadt er Mitglied der Zunft zum Distelzwang wurde. Man glaubt, daß er in dieser Stadt im J. 1539 seine erste Frau heirathete, Katharina Baumgärtner, aus einer Berner Familie, welche alsobald von Genf Geld forderte theils für ihren Mann, theils als Nadelgeld. Diese Ehe dauerte nicht lange. Schon fünf Jahre nachher finden wir Bonivard in zweiter Ehe mit Johanna Darneis, die zum zweiten Male Wittwe und Mutter eines Syndic von Genf war. Diese Ehe war nicht glücklich theils in Folge der Unbeständigkeit des Bonivard, theils wegen des streitsüchtigen Wesens der Frau, die, unterstützt durch ihren Sohn und Schwiegersohn, oftmals das Haus Bonivard's verließ und mit Gewalt dahin zurückgebracht werden mußte. Bonivard hatte bei diesem Anlasse heftigen Streit mit einigen Magistratspersonen von Genf. Aus Nachsicht begnügte man sich zuletzt, ihn für einige Tage gefangen zu setzen, und er mußte seinen Anklägern Abbitte thun und die Kosten der Anklage tragen. Nach acht Jahren verlor er seine zweite Frau; gleich darauf heirathete der galante Prior eine dritte Frau, Bernette Mazue, eine Wittwe; nach ihrem baldigen Tode ging er im J. 1562 bereits im 70. Lebensjahre zum vierten Male die Ehe ein mit einer ehemaligen Nonne, Katharina von Courtarvel, aus einer adeligen Familie aus dem Maine; oder vielmehr er ließ sich diese Ehe durch das Consistorium auferlegen wegen der bössartigen Gerüchte über seinen Umgang mit dieser Dame, der er Zuflucht in seinem Hause gewährt hatte. Diese Ehe endigte im Jahre 1565 mit einer fürchterlichen Katastrophe. Die Frau wurde des Ehebruchs angeklagt mit einem ehemaligen Mönche, welchen Bonivard in seine Dienste genommen. Beide gestanden auf der Folter Verbrechen ein, welche durch ihren Proceß keineswegs erwiesen sind. Da unter dem Einflusse Calvin's die Todesstrafe auf den Ehebruch gesetzt worden war (s. Bd. II. S. 622), so wurde der ehemalige Mönch enthauptet, die Frau in einen Sack genäht und in der Rhône ertränkt, obwohl Bonivard erklärt hatte, daß er ihr nichts dergleichen vorzuwerfen habe. Er selbst starb im J. 1570 in einem Zustande, der an Kindlichkeit gränzte. Da er aus seinen vier Ehen keine Kinder hatte, vermachte er einige Legate an Freunde und Diener und setzte zum Haupterben das College (Gymnasium) oder die Stadt Genf ein, unter der Bedingung, daß man seine Schulden zahlen sollte. Diese Bedingung hatte zur Folge, daß die Erbschaft sich auf einige alte Bücher reducirte, welche die Regierung ihm geschenkt oder welche er von seinen Gläubigern zurückerhalten hatte. Unter diesem Titel gilt Bonivard als Gründer der Genfer Stadtbibliothek. Seine Manuscripte wurden zerstreut. In dem Staatsarchive sowie in der Bibliothek findet sich nur ein Theil davon. Bis zuletzt hatte sich die Freigebigkeit und Nachsicht des Rathes gegen ihn nicht verläugnet; war er krank, so war er Gegenstand sorgfältiger Pflege. Wollte er eine andere Wohnung, so beeilte man sich, seinen Wunsch zu erfüllen; seine Pension wurde ihm immer im Voraus bezahlt; seine Schulden, welche sich periodisch erneuerten, wurden regelmäßig auf Staatskosten getilgt; man unterstützte ihn in seinen vielen auswärtigen Proceßten, und in Hinsicht der Sitten hatte man gegen ihn eine damals ausnahmsweise Nachsicht. Die vorstehenden biographischen Angaben sind theils aus Bonivard's Schriften, theils aus anderen authentischen Quellen genommen.



Bonivard ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen, und besonders dieser Eigenschaft hatte er die Schonung zu verdanken, die man ihm angedeihen ließ. Es erschienen von ihm zunächst einige Gedichte, z. B. eines, das er im Jahre 1539 verfaßte auf den Tod des Schultheißen Johannes von Erlach (mitgetheilt in den *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie*. Tome IV. pag. 187). Für ein anderes, gegen die Geistlichen und die Reformation, aus dem Jahre 1564, mußte er vor dem Consistorium um Verzeihung bitten. Daß er aber schon 1517 den Titel *poeta laureatus* erhielt, zeigt, daß er schon in seiner Jugend sich literarisch etwas hervorgethan. — Viel bedeutender sind seine auf Befehl des Rathes verfaßten *Chroniques de Genève*. Genf war nämlich damals immerfort in die Lage versetzt, auf diplomatischem und gerichtlichem Wege seine neu erworbenen Rechte zu vertheidigen. Zu dem Ende ermunterte die Regierung ihren Sekretär, Amé Porral, durch eine angemessene Belohnung, eine Chronik, die er angefangen hatte, fortzusetzen. Nach seinem Tode im Jahre 1542 warf die Regierung ihr Augenmerk auf Bonivard, der, wie es scheint, einigen literarischen Ruhm hatte, und übertrug ihm das Geschäft, was Bonivard sehr gern übernahm, als seinem Geschmade zusagend und als Mittel, seine pekuniären Einkünfte und sein Ansehen in der Bürgerschaft zu erhöhen. Aber erst im J. 1546 ging er recht an die Arbeit. Die Regierung that auf sein Begehren alles Mögliche, um ihm dieselbe zu erleichtern. Die Aktenstücke und Dokumente, die er wünschte, wurden von anderen geordnet und katalogisirt; man kaufte ihm die Bücher, die er nöthig hatte; man gab ihm einen eigenen Schreiber, Anton Froment, den er selbst sich erbeten hatte. Er wurde im Jahre 1551 mit seiner Arbeit fertig: sie reichte nicht bis 1536, obschon die Regierung es gewünscht hatte, daß er die Erzählung bis zu diesem Zeitpunkte fortführe. Das Manuscript wurde von Calvin und etlichen Rathsherren geprüft; der Bericht dieser Herren lautete für Bonivard nicht sehr günstig: „sie hätten darin mehrere Dinge gefunden, welche die Regierungen von Bern und Freiburg verletzen könnten, der Styl sey zu familiär und roh“ (grossior). Bonivard wurde demgemäß aufgefordert, sein Manuscript in dieser Beziehung zu verbessern. So gerne er seine Arbeit durch den Druck veröffentlicht hätte, so blieb sie doch bis auf unsere Zeit handschriftlich; im Jahre 1826 wurde sie in Genf herausgegeben. Was wir jetzt unter einem Geschichtswerke verstehen, darf man in dieser Chronik nicht suchen. Sie ist eine Parteischrift, voll von Irrthümern und Uebertreibungen, welche oft widerlegt worden sind und welche schon die Zeitgenossen dem Verfasser vorhielten. Daher man auch die lustigen Anekdoten, womit er, theils um sich selbst herauszustreichen, theils um seine Feinde anzuschwärzen, seine Erzählung bespidt hat, nicht als geschichtlich begründet ansehen darf. Es ist dieß zu bedauern, denn inmitten dieser Fehler bemerkt man eine Schärfe des Blickes und einen klaren gesunden Verstand, welche einen gewandten Staatsmann erkennen lassen.

Schon im Jahre 1543 machte er in Lausanne die französische Uebersetzung einer Schrift von Postel: *De Magistratibus Atheniensibus liber*. Diese Schrift ist verloren gegangen; aber die *épître dédicatoire*, adressirt an den Staatssekretär Claude Roset, hat sich erhalten und ist neuerdings in den *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie* Tome IV. p. 284 herausgegeben worden. Eine Ballade, 1543 gedruckt, sur l'ancienne et la nouvelle devise de Genève, ist verloren gegangen.

Während dem Bonivard mit seiner Chronik sich beschäftigte, verfaßte er noch andere Schriften — z. B. eine französische Uebersetzung der Chronik von Stumpf (1549—50), zu welcher er einiges Neue hinzuthat, namentlich die Erzählung von seiner Gefangenschaft in Chillon und die Einnahme dieses Schlosses im Jahre 1536 —, eine französische Uebersetzung der Geschichte der in Bern vor der Reformation verbrannten Dominikaner (1549), wahrscheinlich von Stumpf entlehnt, aber verloren gegangen. Auf die Bitte Calvin's gab er dem Sebastian Münster für seine Kosmographie einen Auszug dessen, was er über Genf geschrieben. Man nennt außerdem: „Memoiren über die alte Geschichte von Genf, mit einigen Be-



rung die Augen wieder auf Bonivard, der selbst gegen die Opfer des damals geführten Processes, worunter seine Freunde und Wohlthäter, ja sein eigenes Pathenkind, Jean Daniel Berthelier, vor Gericht Zeugniß abgelegt und sich nicht entblödet hatte, auf die Fingerichteten spöttische Verse zu machen. Nach den *Régistres du conseil* scheint es daß Bonivard selbst sich zu jener Arbeit erbotten hatte. So entstand, unter Mitwirkung des Staatschreibers, Michel Roset, der *Treutat de l'ancienne et nouvelle police de Genève*, welchen man als Fortsetzung der Chronik von Genf ansehen kann. Indess wurde diese Arbeit bei der Prüfung, die der Rath darüber anstellen ließ, nicht als würdig befunden, veröffentlicht zu werden. Zu stark waren die Widersprüche, die sie fanden zwischen der Darstellung Bonivard's und den Quellen, woraus er geschöpft, an den ganz frischen Ereignissen. Das ursprüngliche Manuscript ist verloren gegangen; gibt davon mehr oder weniger mangelhafte Abschriften, wovon die beste von Dr. Chaponière herausgegeben worden in den *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève*. Tome V. 1847.

Die Schriften Bonivard's, die man, wie gesagt, mit Ausnahme des für die Biographie von Seb. Münster bestimmten Fragmentes erst in unseren Tagen zum Druck zu befördern angefangen hat, haben nichtsdestoweniger auf die genferische Geschichtsbildung einen sehr beträchtlichen Einfluß ausgeübt, dessen nachtheilige Wirkungen erst nach und nach durch die Arbeiten der neuen historischen Schule sich verlieren werden. Sie waren lange Zeit hindurch nur für einige privilegirte Männer zugänglich und wurden so mit einem gewissen Zauber umgeben, den ihre Veröffentlichung gewiß beseitigt hätte. Die Ersten, die sich mit der Genfer Geschichte beschäftigten, glaubten nicht Besseres zu thun zu haben, als Bonivard auszuschreiben, und ihre Nachfolger hätten sich wohl, etwas daran zu ändern. Im Gegentheile, sie beflissen sich, zu übertrieben was in den Schriften des besoldeten Geschichtsschreibers zur Verherrlichung der herrschenden Partei diente, und zu verschweigen, was zu ihrem Nachtheile gereichte. So entstand nach und nach eine Art von conventioneller Legende, laut welcher die politische Befreiung von Genf und die Einführung der Reformation ganz und gar der That und Verherrlichung Calvin's geopfert werden, so daß man diesem sogar die Gründe des Freistaates (die doch schon zehn Jahre vor seiner Ankunft in Genf vollendet waren) die Einführung der Reformation (die ihn gerade bewogen hatte, nach Genf seine Stadt zu richten), endlich die gesammte Organisation der Regierung zuschrieb, da er doch dieser letzten nichts hinzufügte als das Consistorium \*). Besonders der letztgenannte Titel wurde als Quelle benutzt.

Doch behalten Bonivard's Schriften ihren literarischen Werth. Sie zeichnen sich aus durch fließenden Styl, durch Klarheit der Diction, sowie durch das Malerische des Ausdrucks. Was man ihm in Genf zu seiner Zeit vorwarf, war weniger die Rohheit der Worte, womit er seine Gegner bewarf — was ja eine allgemeine Unart der Zeit war —, als gerade dasjenige, was jetzt für uns den größten Reiz dieser Schriften macht, nämlich die anekdotenartige Darstellung, die hinreißende Jovialität, die beißend pfeifenreißerische Laune, wodurch die Geisteserzeugnisse des Priors von St. Victor mehr den Plaudereien eines humoristischen Satirikers ähnlich sehen, als ernstlichen Arbeiten. Als Mensch und Schriftsteller ist er für die Gegenden, wo er lebte, ein charakteristischer Typus seiner Zeit, die sich in ihm weit getreuer abspiegelt als in dem Bild, das er davon gibt in seinen Schriften. Aus diesem Gesichtspunkte besonders ist er

\*) Vgl. den Art. „Calvin“ Bd. II. S. 514, wo kürzlich dargestellt wird, was in politischer und kirchlicher Beziehung vor Calvin's Ankunft in Genf vollbracht worden war, nämlich die Emancipation von Savoyen und die Einführung der Reformation, so daß Calvin die Aufgabe zufiel, die Reformation zu befestigen. Dazu war er auch am meisten geeignet. In den Schriften von Henry und Stäbelin über Calvin, sowie in anderen deutschen Darstellungen ist von dieser conventionellen Legende, wovon der Verfasser spricht, nichts zu finden. Die Red.



interessant, ihn zu studiren, sowohl in seinen Vastern, die er nicht zu verdecken mußte, als auch in den wenigen guten Eigenschaften, die man ihm ohne Ungerechtigkeit nicht absprechen kann. Auf ihn wie auf seine Schriften können wir die Worte des Martialis anwenden: *Sunt quaedam bona, sunt mala, sunt mediocria plura.*

Nach ungebrachten Mittheilungen von Galiffe, Prof. in Genf.

**Bonnet, Karl**, Naturforscher, Philosoph und Theologe, hat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts einen sehr geachteten Namen hinterlassen. Er hat mit de Saussure, Trembley, Le Sage dazu beigetragen, den wissenschaftlichen Ruf seiner Vaterstadt zu erhöhen. Doch sind heutiges Tages seine Schriften mehr berühmt als eigentlich bekannt. In Frankreich jedoch hat Villemain in seinem *cours de littérature*, „den Weisen von Genthod“ gebührend gewürdigt, während Vallanche ihn den Braminen der Naturgeschichte nannte. Hingegen in England und Deutschland scheint Bonnet's Philosophie so ziemlich in Vergessenheit gerathen zu seyn, was um so mehr zu bedauern ist, da diese Philosophie zur Ausgleichung des Streites, in den die Naturwissenschaften und die moralischen unter einander zu gerathen beginnen, dienen könnte. Der religiöse Genfer Denker hat weder die physische noch die metaphysische Welt verkannt; er hat die Beziehungen zwischen beiden aufgesucht und von Gott, dem Schöpfer, ein glänzendes Zeugniß abgelegt.

Karl Bonnet wurde zu Genf am 13. März 1720 geboren. Seine aus Frankreich abstammende Familie hatte, wie so viele andere, die um der Religion willen Verfolgung erlitten, in der Stadt Calvin's eine Zuflucht und eine neue Vaterstadt gefunden. In seinen ersten Lebensjahren kündigte Bonnet keineswegs das an, was er später werden sollte. Eine fatale Infirmität, von welcher er niemals geheilt wurde, konnte nicht anders, als ihm den Besuch des Gymnasiums verleiden: das Kind, das später die Stimme der Natur so deutlich vernehmen sollte, litt an einer Gehörlosigkeit, welche ihn in den Lehrstunden häufigen Mißverständnissen und den Spötereien seiner Mitschüler aussetzte. Daher bald das Gymnasium verlassen wurde. Ein Privatlehrer fand ohne Mühe den Weg zu seinem Geiste und zu seinem Herzen. Die schönen Wissenschaften ergößten die Phantasie des Schülers, „aber“, sagt Bonnet in seiner meist ungedruckten Correspondenz, „die Natur wollte aus mir nicht einen Litterator machen, sie hatte mich zum Beobachter geschaffen.“ Ein zufälliger Umstand brachte ihn im 16. Lebensjahre zum Bewußtseyn dessen, wozu er eigentlich berufen war. Ein Band des *Spectacle de la nature* vom Abbé Pluche kommt zufällig in seine Hände. Er eröffnet ihn an der Stelle, wo vom Ameisenlöwen die Rede ist; plötzlich regt sich in ihm etwas Unbekanntes: „ich las die Schrift nicht, ich verzehrte sie. Ein neuer Sinn, neue Geistesvermögen schienen sich in mir zu entwickeln, und ich hätte sagen können, daß ich erst damals zu leben anfang.“ Eine an sich ziemlich mittelmäßige Schrift konnte jedoch die Wißbegierde des jungen Enthusiasten nicht befriedigen; bald nährte er seinen Geist mit solideren Schriften — er las die „Elemente der Philosophie“ von Newton, die „Welten“ von Fontenelle, er hörte die Vorlesungen der ausgezeichnetsten Professoren der Genfer Akademie, eines Cramer, Valabert, Calandrini, besonders las er auch die *Mémoires* von Réaumur über die Insekten. Doch bald mußte er mit diesen Studien andere verbinden. Da Bonnet's Vorfahren sich in der Magistratur ausgezeichnet hatten, wünschte der Vater, daß der Sohn das Recht studire; vergebens versicherte dieser, daß er den Pandekten und den Institutionen keinen Geschmack abgewinnen könne; die einzige Vergünstigung, die er von dem Vater erhielt, bestand darin, daß ihm erlaubt wurde, neben seinen juristischen Studien seine Naturbeobachtungen fortzusetzen. Voll Freude darüber gerieth er 1740 auf den Gedanken, die Experimente Réaumur's über die Blattläuse zu wiederholen. Er theilte seine Arbeit diesem Gelehrten selbst mit. Réaumur, überrascht von der Geduld und dem Scharfblicke des Beobachters, berichtete darüber an die Akademie der Wissenschaften, welche ohne Zögern dem Studirenden des Rechts den Titel eines Correspondenten verlieh. Bonnet war damals nur 20 Jahre alt. Dem akademischen Diplome fügte Ré-

aumur das Geschenk einer neuen Sammlung von Mémoires über die Insekten bei. Diese doppelte Auszeichnung öffnete dem Vater die Augen. Doch der Sohn, voller Ehrfurcht gegen den Vater, glaubte seine juristischen Studien vollenden zu sollen; aber nachdem er graduirt worden, hatte er alle Freiheit, um die ihm zukommende Laufbahn zu verfolgen.

Der Traktat über die Insektologie erschien im Jahre 1745. Diese kurze Zusammenfassung von gewissenhaften Beobachtungen war das erste eigentliche Werk von Bonnet, dasjenige, wodurch er in die Reihe der Naturforscher eintrat. So speciell der Gegenstand des Werkes war, so ließ Bonnet darin doch einen philosophischen Geist durchblicken; er sprach die Ahnung aus „von jener unermesslichen Kette, welche alle Theile des Universums so eng mit einander verbindet.“ Ein Jahr nach der Veröffentlichung jenes Traktates begann er mit gelehrten Gesellschaften in Verbindung zu treten, das Institut von Bologna nahm ihn unter seine Mitglieder auf und die Verbindung mit dem berühmten Schweden de Geer versprach eben so viele Annehmlichkeiten als Vortheile. Ermuthigt durch diese ersten guten Erfolge, dachte der fleißige Entomologe nur daran, seine Beobachtungen noch weiter zu treiben, als Augenleiden, veranlaßt durch große Ermüdung, ihn zwangen, die Mikroskope bei Seite zu legen. Seine noch heut zu Tage bewunderte Untersuchung über die Blätter und ihren Gebrauch erlitten glücklicherweise keine Unterbrechung, aber die Insekten durfte er kaum mehr ansehen. Fast wäre er darüber in Verzweiflung gerathen ohne die Tröstungen des Christenthums, dem er sich schon in seiner Kindheit von Herzen ergeben hatte und wovon er einer der erleuchtetsten und überzeugtesten Apologeten werden sollte. Von dieser Zeit an fühlte er sich zu psychologischen Forschungen hingezogen. Er beschloß, den Menschen zu studiren, wie er die Pflanzen und die Insekten studirt hatte. Gezwungen, wie er sagt, „sich in sein Gehirn zurückzuziehen“, sah er in seinem Inneren eine besondere Kraft der Meditation sich entwickeln. Schon seit langer Zeit war er ein Bewunderer von Malebranche, und dieser, der die Naturgeschichte liebte, flößte ihm Liebe zur Philosophie ein. Auch verdankte er Vieles dem Philosophen Leibnitz, in dessen Theodicee und anderen Schriften er Ansichten fand, die sich mit seinen eigenen über die Präexistenz der Keime und über die Seelen vertrugen. Besonders fühlte er sich begeistert durch L'Esprit des lois von Montesquieu, zum ersten Male 1748 in Genf erschienen. Diese Schrift lenkte die Gedanken Bonnet's auf die Natur der Gesetze überhaupt und auf die allgemeinen Beziehungen zwischen den Wesen (êtres) und den Dingen (choses). So suchte Bonnet in allen Gebieten, im physischen wie im metaphysischen und geselligen, die Wahrheit. Um dazu zu gelangen, vereinigten sich in ihm Wärme und Reinheit der Seele mit einem umfassenden und scharfsinnigen Geiste.

Der *essai de psychologie*, der im Jahre 1754 anonym in Holland erschienen ist, bildet die Inauguration der zweiten Periode des intellektuellen Lebens von Bonnet; es war damit eine definitive Allianz geschlossen zwischen der Philosophie der Natur und derjenigen des Geistes. Doch war für Bonnet die Psychologie weniger die Wissenschaft der Seele, als die des Menschen, Anthropologie. Die genannte Schrift behandelt drei Hauptpunkte: die Thätigkeiten und Vermögen der Seele, die Gewohnheit, die Erziehung. Was den ersten Punkt betrifft, so begnügte sich Bonnet nicht mit Vorlegung empirischer Thatsachen: er stellte mehrere Hypothesen auf und versuchte, nicht ohne Kühnheit, die Lösung mancher Fragen, die bis auf den heutigen Tag nicht gelöst worden sind. So betrachtete er z. B. die Thätigkeiten der Seele im Fötus, im neugeborenen Kinde, er verfolgte die erste Entwicklung der Seelenvermögen, er handelte von der Sprache und ihrem Einflusse, von den Sinnen, von der Bildung der Gedanken, von der Seele, ihrem Siege und ihrer Immaterialität, von der Freiheit Gottes. Was den zweiten Punkt, die Erziehung, betrifft, so legte Bonnet in den genannten Schriften die Grundlagen der Theorie, die er ausführlicher und besser in dem späteren *essai analytique* entwickelte. Er dehnte die Wirkung der Gewohnheit weiter aus, als



gewöhnlich geschah, er erblickte darin den Ursprung der verschiedenen Arten von Geschmack, den Ursprung der Neigungen, der Sitten, des Charakters. Gewiß haben die meisten philosophischen Schulen Deutschlands und einige französische Philosophen, wie Maine de Biran, Rabaisson, besser als Bonnet die Natur der Gewohnheit definiert, deren Einfluß richtiger abgeschätzt, die Gränzen der Gewohnheit genauer bezeichnet; aber man muß der Zeit Bonnet's Rechnung tragen und nicht vergessen, daß Bonnet von der äußeren Wahrnehmung ausgegangen war. Was den dritten Punkt, die Erziehung, betrifft, so hat sich der Verfasser weder von den Präoccupationen des 18. Jahrhunderts, noch von seinen persönlichen Präoccupationen losmachen können, als er zeigte, worin die Vollkommenheit der Erziehung liegt und welche Beziehungen es gibt zwischen dem Gange der Natur und der Entwicklung des sittlichen Menschen. Seit hundert Jahren hat man Vieles und sehr Gutes über Erziehung geschrieben, und doch scheinen gewisse Ansichten Bonnet's über diesen Gegenstand nicht veraltet noch werthlos zu seyn.

Der *essai de psychologie* schloß mit einer Darlegung philosophischer Principien — ein Abriss nicht nur der Psychologie, sondern auch der Kosmologie, der Theologie, der Moral, der Physiologie, der Naturgeschichte. Die vorherrschende Tendenz des Naturforschers sowie der den Sinnen zugeschriebene Einfluß begünstigten etwas zu Kühne Urtheile. Weil Bonnet viel von Fasern (*fibres*) gesprochen, war man versucht, ihn für einen Materialisten zu halten; man sah nur auf den Leib, man ließ die Seele bei Seite, welche Bonnet keineswegs vernachlässigt hatte.

Ein vollständigeres Werk als der *essai de psychologie* sollte diese Vorurtheile bei den schärfer Denkenden zerstreuen. Wir reden vom *essai analytique*, dessen Druck in Genève begann und der in Kopenhagen im Jahre 1760 erschien. Die Aufgabe, die Bonnet sich gestellt, war, die Ideen zu analysiren, die wir durch die Vermittelung der Sinne erhalten. Um diese Aufgabe zu lösen, schlug er einen neuen Weg ein. Er stellte sich eine menschliche Statue, die er nach seinem Willen beseelen und an der er die Phänomene beobachten würde in dem Maße, als er den einen und den anderen in Thätigkeit setzen würde. In dieser Beziehung möchte man vielleicht versucht seyn, Bonnet für einen knechtischen Schüler von Condillac zu halten, aber das wäre ein Irrthum. Bonnet hat in seinen *Mémoires* den Tag und Ort angegeben, wo jener Wank von der Statue sich ihm darbot; es war im Jahre 1754, zu einer Zeit, wo das Traktat des französischen Philosophen noch nicht erschienen war. Er hat auch auf eine anziehende Weise erzählt, auf welchem Wege er später das Vorhandenseyn des *l'essai* von Condillac erfuhr. „Auf einem Gange in die Stadt“, sagte er, „begegnete ich zufällig dem trefflichen Geistlichen, welcher der weise Erzieher meiner Jugend gewesen, mein Herr Paget. Es freute mich immer, ihm zu begegnen, weil ich immer dankbar war, dessen zu gedenken, was ich ihm schuldig war. Er fragte mich sogleich, was ich mich in meiner ländlichen Einsamkeit beschäftigte. Mit einem philosophischen Roman, antwortete ich, und dieser Roman wird vielleicht etwas Ernstliches werden, darauf ich ihm einen Umriß davon entwarf. Hé! — erwiderte er — Sie wissen also wohl, daß Condillac soeben ein Werk herausgegeben, welches dem ihrigen sehr ähnlich ist — und sogleich gab er mir in Kürze den Inhalt an. Je mehr er redete, desto mehr überfiel es mich eiskalt in meinen Adern; ich sah mit Verdruß, daß man mir vorgekommen war, und bereits sagte ich den Entschluß, meinem Plane zu entsagen. Ich öffnete mein Herz meinem tugendhaften Freunde, ich schilderte ihm meinen Verdruß und sagte ihm meinen Entschluß. „Nein, nein, mein Lieber“, sagte er mit Lebhaftigkeit, „geben Sie Ihren Plan nicht auf. Ich kenne ihre Art, zu philosophiren und zu schreiben. Ihr Werk wird von dem des Herrn v. Condillac sehr verschieden seyn, Sie werden darin die Mechanik unseres Wesens (*la mécanique de notre être*) viel ausführlicher erörtern. Ich habe soeben“, setzte er hinzu, „die Schrift des französischen Philosophen gelesen, und ich kann Ihnen sagen, daß er nicht genug analysirt und daß er seine Statue große Sprünge machen läßt, welche die Ihrige nicht machen wird. Ich



wiederhole es: führen Sie Ihren Vorsatz aus.“ Doch hielt ich es für nöthig, in der Schrift von Condillac einen Blick zu werfen, und ich erkannte, daß Herr Vaget richtig beurtheilt hatte. Derselbe hatte mir auch gesagt, daß Condillac sich mit der Physischen unserer Constitution wenig abgegeben, was meine eigene Kenntniß der Schrift mir bestätigte. Unmittelbar darauf schrieb ich das dritte Kapitel meines Buches, worin ich die Resultate der Prüfung der Schrift des französischen Philosophen niederlegte, doch zugleich diesem berühmten Manne die gebührende Anerkennung zollend. Er hat mit dem Geruchsinne, als mit dem am wenigsten zusammengesetzten Sinne, angefangen, dieß schien mir der analytischen Methode zu entsprechen, und so begann ich meine Untersuchung mit demselben Sinne.“

Der *essai analytique* war die Frucht fünfjähriger Studien. Er wurde auf Kosten des Königs von Dänemark, Friedrich's V., gedruckt, welcher auf diese Weise Bonnet die Anerkennung seines Talenten bezeugen wollte. Voll Dankes für diese Gunstbezeugung widmete Bonnet das Werk seinem königlichen Gönner. Da es in der philosophischen Welt ziemliches Aufsehen machte, zog es dem Verfasser von Seiten mehrerer Akademien die schmeichelhaftesten Zeugnisse zu. Die Einwürfe und Fragen, welche mehrere Gelehrte aufwarfen, zeigten nur, in welchem Grade es geschätzt wurde. Dabei sah Bonnet sich genöthigt, mit ausgezeichneten Männern verschiedener Länder, unter anderen mit dem Mathematiker Euler, auch dem Physiker Dortous von Mairan, mit Gaubius, mit Formey, in brieflichen Verkehr zu treten. Der berühmte Chemiker und Arzt von Leyden, Gaubius, nahm mit Beifall theils die strenge Methode Bonnet's theils seine religiösen Ueberzeugungen auf und versicherte ihm, daß das aufmerksame Lesen seines Werkes geeigneter sey, die wesentliche Differenz zwischen den zwei Substanzen (der Seele und des Leibes) zu beweisen, als alle bis dahin zu Gunsten der Immaterialität aufgestellten philosophischen Argumente. Was Euler betrifft, so schrieb er einen langen Brief, den er zuvor der Berliner Akademie mitgetheilt hatte. Er bekämpfte darin das Princip, daß jede sinnliche Erregung einer gewissen Nervenfasern entspreche, und stellte den Satz auf, daß dieselben Nervenfasern sehr verschiedene Gegenstände darstellen können. Während er den Einwürfen Euler's und anderer achtbarer Männer antwortete, kehrte Bonnet zur Philosophie der Naturgeschichte zurück und legte die letzte Hand an die „*considérations sur les corps organisés*“. Er hatte seit 1747, um sein Augenübel zu lindern, eine Reihe „*méditations sur l'univers*“ begonnen; doch das groß und geheimnißvolle Problem von der Reproduktion lebendiger Wesen nahm in diesen Meditationen einen so großen Platz ein, daß Bonnet sich entschloß, dasselbe in einer eigenen Schrift zu behandeln. Dieß der Ursprung der *considérations*, worin die Erscheinungen mit den Principien, die Thatfachen mit den Hypothesen zusammengestellt sind. Diese Art von Versuch über die Erzeugung lebendiger Wesen wurde vom theilsfähigen Publikum wohl aufgenommen. Albr. v. Haller, der selbst seine Freunde wenig zu loben pflegte, sagte darüber: „Diese tiefsinnige und wichtige Schrift ist eigentlich den neuen Philosophen entgegengesetzt, welche das Thier bilden wollen, indem sie die Hand des Schöpfers ferne halten“, ein verdientes Lob, welches aber übelwollende Auslegungen nicht zuvorkommen noch dieselben beseitigen konnte. Obwohl Bonnet überall die Spur der himmlischen Hand nachgewiesen, wurden die *considérations*, unter dem Vorwande der Religion, anfänglich in Frankreich verboten. Und es bedurfte der Klammationen Bonnet's, seiner Freunde und besonders der Herzogin von Enville, um die Aufhebung des Verbots zu bewirken.

Besser erging es ihm mit der „*contemplation de la nature*“, welche auch ein von den *méditations sur l'univers* abgesondertes Stück ist. Es scheint, daß Bonnet im Begriffe war, diese Schrift zu verbrennen, als sein Schreiber, der zufällig in sein Studirzimmer eintrat, die Sache des unglücklichen Manuscripts so gut vertheidigte, daß der Verfasser, „ohne Zweifel, wie er selbst es sagt, durch einen Rest von väterlicher Liebe bewogen, das strenge Urtheil zurücknahm.“ Die *contemplation de la nature*

erschien, berichtigt und vermehrt, in Holland im J. 1764. Ausgehend von der und schöpferischen Ursache des Universums, beschreibt Bonnet in dieser Schrift die Vollkommenheit der Wesen, ihren allmählichen Fortschritt und ihre Beziehungen unter. Er steigt aber auch zu Einzelheiten herunter und beschäftigt sich mit den vor geringsten Vegetabilien und Thieren. In allem diesem rechtfertigt er den Titel Werkes, überall gibt er Beweise von Spontaneität und Reflexion, von Intuition und Beobachtung. Dem Wahren, was er als solches erweist, fügt er das Schöne bei, er bewundert. Er begnügt sich nicht, die Natur zu kennen, er liebt sie, er flößt dazu ein; er studirt sie wie ein Gelehrter und singt ihr Lob wie ein Dichter. Als beleben sich plötzlich seine Schilderungen, der Ton der Rede hebt sich, die Rede wird wärmer, auf die Analyse folgt die gemüthliche Erregung, auf die Beobachtung die Begeisterung; das sind solche Stellen, wo er in Anbetung versunken ist, dankt erfüllt für Gottes Größe, Weisheit und Güte. „Einst“, sagt er, „werden wir der ewigen Quelle alles Lichtes schöpfen und anstatt den Werkmeister im Werke, wir das Werk am Werkmeister anschauen“ (12te Partie, Conclusion). Die gute Idee, welche die Contemplation fand, überraschte Bonnet um so mehr, je weniger erwartet hatte. Gelehrte Professoren übersetzten sein Werk in's Deutsche, Eng- und Holländische, Italienische. Spallanzani legte es als Text seinen Vorlesungen an der Universität Padua zu Grunde und machte daraus ein klassisch gewordenes Handbuch. Die kaiserliche Academia Leopoldina der Naturforscher erwies Bonnet die Ehre, ihn zum Namen Anaxagoras III. in die Zahl ihrer Mitglieder aufzunehmen. Diese nämlich, eine der ältesten in Europa, pflegt den Mitgliedern, die sie aufnehmen, einen Namen zu geben. Alle diese Ermunterungen waren nur der Ausdruck des Ehrlichkeitsgefühls. Indem er im Studium der Natur das ästhetische Element mit dem wissenschaftlichen verband, hatte Bonnet instinktmäßig den Weg erschaut, welchen man bereits betreten hatte, auf welchem Bernardin de St. Pierre, de Saussure, Linné und später Humboldt im Kosmos mit so vielem Ruhme wandeln sollten. Denn die „Contemplation de la nature“ das beredteste und populärste Werk der Zeit war, so war dagegen die „palingénésie philosophique“ (Genf 1764) seine tiefste und zugleich tiefstinnigste Arbeit. Sie inauguriert die dritte und glänzendste Periode von Bonnet's Leben. Wiedergeburt, Verwandlung und Vervollkommenung aller Wesen im künftigen Leben, das ist der Grundgedanke des Buches; eine Anwendung des Grundgedankes der Entwicklung, des Werdens auf alle Stufen der Existenz; Menschen und Thiere. Alles was lebt und athmet, wird im zukünftigen Zustande eine vollkommenere Generation, als es jetzt hat, erhalten und die Glückseligkeit wird die Folge dieser Reorganisation seyn. Um diese These mit allen ihren Anwendungen festhalten zu können, berief sich Bonnet auf die Autorität von Leibniz und nahm zwei Prinzipien an. Das erste ist das Gesetz der Continuität, vermöge welches der gegenwärtige Zustand jedes geschaffenen Wesens seinen Grund hat in dem vorhergehenden Zustande, so daß der zukünftige Zustand durch den gegenwärtigen bedingt seyn wird, so daß in der Natur nichts sprunghaft geschieht, Alles mit einander verbunden und unendlich abgestuft. Die zweite Erklärung findet in präexistenten Keimen. Das zweite Princip, ein Complement des ersten, ist die beständige Vereinigung der Seelen mit organischen Körpern. Nach dieser beiden Principien suchte Bonnet den zukünftigen Zustand der Menschen und Thiere zu bestimmen. Den Thieren ist beinahe die Hälfte der Palingenesie gewidmet. Nach seiner Ansicht ist das Thier nicht eigentlich und im vulgären Sinne des Wortes ein Thier; er schreibt ihm eine Seele zu, freilich nur eine virtuelle Seele, die nur so viel wie erloschen ist, welche aber mit einem unvergänglichen Keime verbunden bleiben soll. Was wir von den Thieren sehen und zerlegen, ist nur eine Hülle, welche die Person verbirgt, und nach Ablegung dieser Maske, dieses groben Hüllens, an dessen Statt ein ätherischer Körper angezogen wird, beginnt das Reich der Immortalität. Nachdem er die Quellen, die Mittel, die Gründe der Vervollkommenung



des Thieres aufgesucht und dessen zukünftiges Leben wahrscheinlich gemacht hat, legt er seine Ansichten über den zukünftigen Zustand des Menschen dar. Er ist ein gemischtes Wesen (*être mixte*), aus zwei Substanzen gebildet und bestimmt, als gemischtes Wesen fortzudauern nach diesem Leben. Seine Persönlichkeit haftet an seinem Gedächtniß, und sein Gedächtniß haftet am Gehirn, daher der Schöpfer im Kleinen in den irdischen Leib einen unverweslichen Leib hat einschließen können, welcher der unmittelbare Sitz der Seele ist (s. *essai analytique* cap. XXIV.). Sind aber diese philosophischen Beweise genügend und kann der Mensch bloß mit Hilfe seiner Vernunft zur Gewißheit des zukünftigen Lebens gelangen? Nein, nicht ganz und gar.. Daher Gott uns durch besondere Mittel Licht verschafft hat. Er selbst hat uns in Beziehung auf unseren künftigen Zustand in seinem Worte unterrichtet. Gott ist, und er hat in seiner eigenthümlichen Sprache, die man die Wunder nennt, die Absichten seiner Weisheit geoffenbart. — Die Natur, der Charakter und der Zweck der Wunder, die Prophezeiungen, die Grundlagen und die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Apostel, die Lehre des Erlösers, die Verbreitung des Evangeliums, der Fortschritt aller Individuen der Vollkommenheit entgegen, im Staate Gottes (*cité de Dieu*), das sind die hehren Gegenstände, welche der Verfasser erörtert. Wenn in dem genannten Werke die Psychologie von derjenigen Locke's und Condillac's wenig zu differiren scheint, wenn die Metaphysik sich auf Leibniz'sche Principien stützt, so trägt doch das Ganze und das Einzelne der Lehrerörterung ein eigenthümliches Gepräge. Bonnet hat sich dadurch unter den Theologen und unter den Apologeten einen ausgezeichneten Platz erworben, und ungeachtet der gegenwärtigen Entwicklung der Apologetik behalten seine Untersuchungen einen bedeutenden Werth.

Die Palingenese machte großes Aufsehen. Zwar faßten nicht alle Leser den Geist und die Abzweckung des Werkes, aber die Denker erklärten sich für befriedigt. Der berühmte Haller gab den Mitteln, welche sein Freund angewendet hatte, um die große Frage nach der Offenbarung vorzubereiten, seinen vollen Beifall. „Man sollte glauben“, schreibt er ihm, „daß Sie ein Kunststück angewendet haben, um die Philosophie dahin zu bringen, daß sie Sie anhören. Ich bin entzückt von Ihrer Art, die Beweise für die Religion zu erörtern. Man liest Abbadie mit Erbauung, Sie wird man mit Vergnügen lesen.“ Ungefähr in denselben Ausdrücken sprach Euler sein Urtheil über die Palingenese aus, indem er zugleich seine alten Einwürfe gegen die Theorie von der Präexistenz der Keime und von der physischen Ursache der Verschiedenheit unserer sinnlichen Empfindungen (*sensations*) wiederholte, schrieb er von Petersburg aus im Jahre 1770: „Ich habe überall die Gründlichkeit und Genauigkeit Ihrer Untersuchungen bewundert, besonders hat mich auf das Tiefste ergriffen die Art, wie Sie die Wahrheit der Offenbarung beweisen, die das Beste übertrifft, was ich bis jetzt über diesen Gegenstand gelesen habe.“ Voltaire dagegen, der von Ferney aus keine Gelegenheit verläßt, um scharfe Pfeile gegen die Genfer loszudrücken, meinte, bei Anlaß der Palingenese sich seiner scherzhaften Laune überlassen zu müssen; die allgemeine Auferstehung erschien ihm als Träumerei; „ich kann diese Leute nicht ausstehen, welche diese Religion vertheidigen“, sagte er eines Tages zu einem Manne, der Bonnet das Wort mittheilte. Dieser aber erntete für sein Werk den Lohn, an dem ihm am meisten gelegen war: gelang ihm mehr als Einem, der in seinem Glauben wankend geworden, zu befestigen mehr als eine verirrte Seele zur Wahrheit zurückzuführen. Unter den durch die Palingenese bewirkten Belehrungen ist die auffallendste die eines fremden Arztes, der an Bonnet Folgendes schrieb: „Ich zweifelte, und obschon meine Zweifel ehrlicher Art waren, waren sie doch für mich die grausamste, die schrecklichste Qual. Der Grad von Gewißheit, den Sie in der Palingenese der Göttlichkeit der Mission Christi und der Authentie des Zeugnisses seiner Apostel gegeben haben, hat mich zu dem Grade von Glück geführt, dessen eine mit dem Nothe eines vergänglichlichen Leibes vereinigte menschliche Seele theilhaftig werden kann. Ich verdanke Ihnen mehr als meinem Vater;



hat mir das Leben gegeben, Sie machen mich glücklich.“ Bonnet antwortete mit seiner ihm eigenthümlichen Einfachheit und Bescheidenheit: „So habe ich denn gelebt, da ich einen Menschen glücklich gemacht habe. Ich sage nicht recht, nicht ich habe Sie glücklich gemacht. Der Vater des Lichts hat durch meine schwache Stimme zu Ihrem Herzen gesprochen und Sie haben dieser Stimme Gehör gegeben, weil Ihr Herz gut war.“

Die philosophische Palingenesie war nicht bloß ein Produkt der Intelligenz, sie war der Ausdruck einer Seele. Alles, was dem Philosophen und dem Menschen eignet, edler Aufschwung des Geistes, analytisches und synthetisches Talent, Geduld in den Untersuchungen, Richtigkeit der Beobachtungen, Liebe zum Guten und zum Wahren, jedoch verbunden mit einer gewissen Kühnheit in Aufstellung von Hypothesen, Alles dieses zeigt sich in der Palingenesie. So gibt es in der Geschichte der Wissenschaften gewisse Werke, welche der wahrste Ausdruck einer Persönlichkeit sind und den Werth eines Testaments, eines Bekenntnisses haben. Bonnet kam vom Jahre 1770 bis zu seinem Tode in verschiedenen Schriften und Briefen ohne Unterlaß auf seine Palingenesie als auf das Werk zurück, an dem seine Seele am meisten hing. In Voraussicht seines Todes, um seine Frau im Voraus darüber zu trösten, schrieb er drei „essais sur la vie à venir“, bestehend in Auszügen aus der Palingenesie. Darin gründet er sich immerfort auf die Autorität der Schrift und insbesondere auf den 1. Brief an die Corinthier. Der erste essai ist betitelt: „Vermuthungen über die Beibehaltung der Tugenden nach dem Tode und über die Verknüpfung des gegenwärtigen Lebens mit dem zukünftigen“ (*conjectures sur la conservation des idées après la mort et sur la liaison de la vie présente avec la vie à venir*). Der zweite essai enthält „psychologische und moralische Betrachtungen über die Strafen im zukünftigen Leben“ (*considérations psychologiques et morales sur les peines de la vie à venir*), woraus unschwer zu erkennen ist, daß Bonnet die Ewigkeit der Strafen nicht annahm, in dem Sinne, in dem man gewöhnlich mit diesem Worte verbindet. „Die Strafen des anderen Lebens, sagt Bonnet, möchten eher als Heilmittel, denn als eigentliche Strafen anzusehen seyn. Wenn ein weiser und guter Vater straft nur um zu bessern, zu vervollkommen.“ Der dritte essai heißt: „Versuch einer psychologischen Lösung der Frage, ob die Menschen untereinander im künftigen Leben werden erkennen werden“ (*tentative pour résoudre psychologiquement la question: si les hommes se reconnoitront les uns les autres dans la vie à venir*). — Diese Frage ist eigentlich eine doppelte, denn, sollen sich die Menschen untereinander wieder erkennen, so muß jeder zuvor sich selbst wieder erkennen. Wenn wir aber nicht selbst nicht wieder erkennen, es sey denn, daß wir die Erinnerung an unseren früheren Zustand beibehalten. Die Persönlichkeit haftet am Gedächtniß, und mehrere Thatfachen beweisen, daß das Gedächtniß einen physischen Sitz hat. Daher gibt es im verweslichen Gehirn ein unzerstörbares Organ, mit welchem die Seele verbunden bleibt, und dieses Organ wird — wie der Verfasser es anderswo sagt hat — der Keim eines neuen Leibes seyn können, der bei der Auferstehung sich wieder bilden wird, indem er die Eindrücke der ersten Oekonomie beibehält. Aus dem Bestehen, das wir von uns selbst haben werden, folgert Bonnet aus Gründen der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Weisheit und der Angemessenheit, daß wir von unserem höchsten ein Bewußtseyn haben werden. „Hienieden“, sagt er, „wird die Tugend oft unterdrückt und die Bösen triumphiren. Die göttliche Weisheit will, daß einst die Ordnung ihre Rechte wieder erhalte, und zwar unter den Augen des unterdrückten Gerechten und seiner schuldbeladenen Bedrücker.“ Diese Wiederherstellung, welche die Gerechtigkeit selbst ist, setzt also voraus, daß die Menschen sich untereinander wieder erkennen, und volltem Bewußtseyn ihrer selbst die Urtheile der ewigen Gerechtigkeit anbeten werden.

Mit dem Nachdenken über religiöse und moralische Fragen war Bonnet im Verlaufe der Zeit immer wie vertrauter geworden. Je mehr er an Alter vorrückte, desto mehr trachtete er nach dem Einen, was noth that. Die durch Beobachtung der Natur bei der Menschen gefundene Wahrheit war für ihn nur eine Vorbereitung, eine

Anleitung zu den geoffenbarten Wahrheiten, und die einen wie die anderen standen in seinem Bewußtseyn nicht entgegen, sondern einigten sich vollkommen. Keine Scheidung zwischen Vernunft und Glauben, keine Unvereinbarkeit zwischen Philosophie und Religion. Die Zeugnisse für diese seine Denkungsart sind enthalten theils in seinem Briefwechsel mit Lavater und Moses Mendelssohn in Beziehung auf die Untersuchung über die Beweise für das Christenthum, theils in seinem langen, sehr interessanten Briefwechsel mit Albr. v. Haller. Eine Zeit lang unterhielten sich der Genfer Philosoph und der Berner Physiolog fast ausschließlich über ihre dogmatischen Ansichten. Bloß durch die Empfindlichkeit Haller's, der ungern Widerspruch ertrug, nahmen diese frommen Unterhaltungen ein Ende (sie sind noch zur Zeit meistens ungedruckt, werden aber bald unter die Presse kommen). Haller stellte sich hin als Vorkämpfer einer stürmischen Orthodoxie, während Bonnet ein sanftes und gewinnendes Christenthum vertrat. Haller war in seinen Ansichten systematisch und exklusiv, Bonnet tolerant und weitherzig; der eine erinnert an Bossuet, der andere an Fénelon. Uebrigens begnügte sich Bonnet nicht, bei jedem Anlasse von seinem Glauben Rechenschaft zu geben und Beweise für das Christenthum aufzustellen, er bemühte sich, den Deismus, der dasselbe entstellt, und den Materialismus, der es läugnet, zu widerlegen. Die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts war für Bonnet ein Gegenstand des Abscheus. Während der fünf und zwanzig letzten Jahre seines Lebens führte er beständig Krieg mit derselben. Voltaire, der in dem benachbarten Ferney wohnte, stößte ihm die lebhaftesten Besorgnisse ein. Bonnet las die geringsten Broschüren von Voltaire, wie sie die Presse verließen, fällt sein Urtheil darüber und beeilte sich, die Freunde vor der Ansteckung durch das Gift von Ferney zu warnen und zu beschützen. Obwohl er, was die Geschichte Calas (von der Art.) betrifft, das muthige Benehmen und die edle Ausdauer seines berühmten Nachbarn lobte, so konnte er ihm doch weder seine Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit noch seinen spöttischen Ton, noch seine Angriffe auf die Religion verzeihen. Die gegen Voltaire gerichteten Briefe Bonnet's, vollständig herausgegeben, würden eine Sammlung bilden, würdig eines Kritikers von Profession. Der Styl derselben ist voll Leben, lichtvoll, mitunter beredt, oft ironisch. Voltaire wird darin der Vielschreiber (*le polygraphe*), der Mann von Ferney, der Graf von Tournay, der große Macher der *Wen* und der *Aber* (*le grand faiseur des si et des mais*) genannt. Um nur ein minder frappantes Beispiel zu erwähnen, folgt hier eine Stelle aus einem Briefe (datirt Genéve 17. Septbr. 1764): „Ich habe dieses philosophische dictionnaire etwas durchgesehen. Es ist die am meisten mit Gift angefüllte Schrift des Vielschreibers. Er hat die heilige Schrift nur deswegen gelesen, um sie mit seinem Arsenik vermischen zu können. Er verstümmelt oder entstellt die heil. Schrift nach dem Belieben der Leidenschaft, die ihn beherrscht. Je älter er wird, desto mehr verdoppelt er seine Angriffe. Montesquieu hat gesagt: „Der Fromme und der Atheist reden immer von Religion, der eine spricht von dem, was er liebt, der andere von dem, was er fürchtet.“ Ich sage keineswegs, daß der Vielschreiber Atheist sey. Er ist es nicht, er glaubt an Gott, weil er sonst sich von der Existenz der Welt nicht Rechenschaft zu geben vermöchte. Allein er fürchtet das Christenthum, wie der atheistische Libertiner den Theismus fürchtet. Er verrichtet gute Werke; sind es aber nicht bisweilen schöne Werke? und ist nicht zu fürchten, daß sie ihren Lohn bereits erhalten haben?“ Einige Urtheile Bonnet's über Voltaire mögen wohl streng seyn, aber niemals nimmt darin die Leidenschaft die Stelle der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrheitsliebe ein.

Die anderen Philosophen und Encyclopädisten, Schüler von Voltaire, wurden durch die beredte Feder des scharfen Denkers nicht mehr geschont als Voltaire. Die Schriften von Diderot, der *Esprit* von Helvetius, die philosophische und politische Geschichte von Raynal und so viele andere Schriften aus derselben Schule, veranlaßten Bonnet zu Analysen und Bemerkungen von treffender Wahrheit. Schon 1759 schrieb Bonnet betreffend die Encyclopädie und ihre Verfasser: „Es ist kein Wunder, daß der Blick auf die



Encyclopädie gefallen ist. Jupiter schlug einst die Titanen nieder, welche versucht hatten, ihn vom Throne zu stürzen. Menschen, welche es unternommen, das Universum an die Stelle Gottes zu setzen, und die mit lauter Stimme den Spinozismus verkündigen, — konnten solche Menschen sich schmeicheln, daß man sie ruhig ihr Werk fortsetzen ließe? Ich würde sie gerne fragen, ob sie wünschten, daß ihre Kammerdiener sich zu derselben Religion bekenneten, wie sie?" Vom Jahre 1760 bis 1790 gewannen die Theorien der Encyclopädisten manche Anhänger und brachten ihre verderblichen Früchte. Bonnet, der die Erscheinungen im geselligen Leben mit eben so viel Eifer beobachtete, wie die moralischen und physischen Thatfachen, verhehlte sich keineswegs weder die Größe noch die Gefahren des Gewitters, welches über Frankreich und die benachbarten Länder ausbrechen im Begriffe war. In einer Sprache, die eines Montesquieu würdig ist, hält er die Resultate seines Nachdenkens und seiner Besorgnisse seinen Freunden mit, dem berühmten Publicisten Mallet-Dupan, dem gelehrten Bailly, Maire von Paris, Marion, de Saussure, der Gräfin von Stolberg. Die blutigen Excesse der französischen Revolution bestätigten nur zu sehr die Ahnungen des Philosophen. Doch erlebte er nicht mehr weder alle Zwischenfälle noch das Ende des düstern Drama's der Schreckenszeit. Am 20. Mai 1793 gab er seine reine Seele dem Gotte zurück, den er geliebt, dem er gedient hatte.

So war in seinem Leben und in seinen Schriften der Genfer Karl Bonnet. Dieser gründhafte Philosoph, dem fast keine Wissenschaft fremd geblieben, hatte die Tage seines irdischen Lebens wohl benützt. Aus Geschmack von der großen Welt fern lebend, zurückgezogen in sein schönes Landgut bei Genthod, an den Ufern des Genfersee's, hatte er nicht mehr Reisen gemacht als Kant. Er hatte sich auf einen Ausflug nach dem Kanton Bern beschränkt, um seinen Freund Haller zu besuchen. Er führte das Stilleben des Senfers. Er unterhielt einen ununterbrochenen Briefwechsel mit Gelehrten und Ungelernten, Staatsmännern, Liebhabern der Wissenschaft aus den verschiedensten Ländern. Groß war sein Ruf. Kein namhafter Fremder kam nach Genf ohne den Wunsch zu äußern, Bonnet kennen zu lernen. Als Psychologe hat Bonnet zwar den äußeren Sinnen eine große Rolle zugestanden, aber er ist nicht dabei stehen geblieben, er ist bis zur Seele durchgedrungen, er ist zu Gott gegangen. Sensualist im Ausgangspunkte, hat er in der ganzen die Sache des christlichen Spiritualismus vertheidigt. „Ergreift das ewige Leben“, so rief er am Schlusse der Palingenesie; diese beredten Worte sind der prägnante Ausdruck seines Lebens und seiner Lehre. Bonnet ist im 18. Jahrhundert ein Gelehrter gewesen.

Als Quellen über ihn nennen wir vor Allem die *Collection complète des oeuvres de Charles Bonnet*. Neuenburg 1779—1783. 8 Bände in 4°, 18 Bände in 8°. Außerdem: *Mémoires sur la vie et les ouvrages de Charles Bonnet*, von ihm selbst geschrieben in Form von Briefen an Albr. v. Haller, Trembley, de Saussure. — *Collection de lettres de Charles Bonnet*, an verschiedene Gelehrte. — *Lettres de divers savants à Charles Bonnet*, von 1740 bis 1792. *Commerce épistolaire de Haller et de Bonnet*. — *Commerce épistolaire de Lavater, Moses (Mendelssohn) et Bonnet*, in Bezug auf die Untersuchungen über die Beweise für das Christenthum. Alle bis jetzt genannten Werke sind bloß handschriftlich vorhanden auf der öffentlichen Bibliothek in Genf; sie sind für den vorstehenden Artikel benützt worden. — *Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Charles Bonnet par Trembley*. Bern. — *Eloge historique de Charles Bonnet par H. B. de Saussure*. — *Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste par Albert Lemoine*. Paris. Larand. 1850. — *Charles Bonnet, philosophe et naturaliste, sa vie et ses oeuvres par Herzog von Caraman*. Paris. Baton. 1859. — *Dictionnaire des sciences philosophiques. Artikel „Bonnet“*. 2te Lieferung. Paris. Gachette. 1844. — *Le XVIIIe siècle à l'étranger. Histoire de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV, jusqu'à la révolution française, par A.*



Sayous. 2 Bde. Paris 1861. — Biographie universelle. V. 130. — Encyclopéd des gens du monde. III. 682. — Nouvelle biographie universelle par Didot. VI. 627. — France protestante par Haag. — Charles Bonnet, disciple de Montesquieu, p. Ed. Humbert. Bibliothèque universelle, revue Suisse et étrangère. April 1851. Genf und Lausanne.

Ednard Humbert, Professor in Genf.

**Boquin**, Peter (auch Bouquin), war zu Anfang des 16. Jahrhunderts in der Provinz Quienne geboren. Seine theologischen Studien machte er an der Universität Bourges, welche damals unter ihren Lehrern mehrere Anhänger der Reformation zählte und erwarb sich hier am 23. April 1539 den Doktorgrad. Diese Würde trug dabei, ihm Ansehen zu verschaffen in dem Karmeliterorden, in welchen er getreten war so daß er zum Prior gewählt wurde. Allein erfüllt von den neuen Lehren, welche an der Universität kennen gelernt hatte, und durch das Studium der Bibel in seine Ueberzeugungen befestigt, wurde es ihm auf die Länge unmöglich, der Stimme seines Gewissens Widerstand zu leisten. Er verließ das Kloster und zugleich Frankreich 1541. Die ersten Monate brachte Boquin in Basel zu. Seine Absicht war, einen seiner ehemaligen Schüler, Andreas Maugier von Orleans, aufzusuchen, damals Erzieher der Kinder des Herzogs von Pommeren; vorher aber wollte er Luther und Melancthon persönlich kennen lernen, deren Ruhm um jene Zeit Europa erfüllte. Auf Zureden der letzteren verzichtete aber Boquin auf sein anfängliches Vorhaben. Anstatt seine Reise nach dem nördlichen Deutschland fortzusetzen, begab er sich von Wittenberg nach Straßburg und nahm dort die durch den Abgang Calvin's erledigte Lehrstelle ein, welche mit Vorlesungen über den Brief an die Galater eröffnete. Aber Liebe zum Vaterland, wo er einen baldigen Triumph des Evangeliums erhoffte, sowie Anhänglichkeit an einen dort zurückgelassenen Bruder, auch Sehnsucht nach den dortigen Bibliotheken und reichen literarischen Hilfsmitteln, führten ihn schon nach Kurzem nach Bourges zurück, wo er Hebräisch und Exegese zu lehren anfing. Pöthius, sein nachmaliger Heidelberger Gegner, hat ihn beschuldigt, in's Kloster zurückgekehrt zu seyn und dort abgeschworen zu haben; aber das ist entweder Irrthum oder Verläumdung. Boquin fand in Bourges eine Schülerin an der Königin von Navarra, welcher er eine Abhandlung: *de necessitate et usu sacramentorum* — widmete; ihrer Tochter Jeanne eine solche: *de spirituali sponso Jesu-Christo*. Die Königin ertheilte ihm nicht nur eine Pension, sondern ließ ihn auch mit Zustimmung des Erzbischofs zum Prediger an der Kathedrale ernennen. Als Heinrich II. das Herzogthum Berry seiner Schwester Margarethe zuertheilte, wußte Boquin auch bei dieser dem Evangelium nicht abholden Fürstin sich in der gleichen Gunst zu erhalten, in welcher er bei ihrer Tante gestanden hatte. Er widmete ihr seine Traktat: *de homine perfecto*. Aber selbst die Protektion der Tochter Franz I. vermochten Boquin nicht gegen Verfolgung zu schützen. Seine Feinde nöthigten ihn nicht nur, seine Entlassung zu nehmen, sondern es drohten ihm ernstere Gefahren von Seiten des Parlaments und des Erzbischofs von Bourges. Er suchte Rettung vor denselben im J. 1555 durch eine zweite Flucht nach Straßburg, wo er nach längerem Zureden provisorisch die Stelle eines Predigers an der französischen Kirche übernahm. Als am Kurfürst Otto Heinrich von der Pfalz im J. 1557 ernstlich das Reformationswort in seinem Lande in die Hand nahm und die Universität Heidelberg durch eine Reform ihrer Verfassung, sowie durch Neubesezung ihrer Lehrstellen zum alten Glanz zu erheben suchte, wurde Boquin von ihm zur Bekleidung einer theologischen Professur berufen und bekleidete dieses Amt seitdem fast zwanzig Jahre lang. Während dieser Zeit war Boquin in alle Bewegungen mit verflochten, deren Schauplatz die pfälzische Kirche unter Otto Heinrich und Friedrich III. wurde. Er hat seine Erlebnisse theilweise selbst erzählt in seiner Schrift: *„de causis diuturnitatis controversiae de coena Domini“* (1576). So war er mit Michael Diller, Casp. Olevian, Peter Dathen und Johann Ursinus im J. 1564 Theilnehmer des von Friedrich III. und dem Herzog Christoph von Württemberg zwischen reformirten und lutherischen Theologen veranstalteten, nicht

gionsgespräch zu Maulbronn. Auch an dem Religionsgespräch zu Poissy soll er nach de Thou auf Verlangen des Königs von Navarra Theil genommen haben, und von dem Handeln mit Heshus und Ernst wurde er lebhaft mit berührt. Als nach dem Tode Friedrich's III, unter dessen lutherischem Sohne Ludwig im J. 1574 die reformirt gesinnten Theologen Heidelberg zu verlassen genöthigt wurden, mußte auch Boquin weichen. Er fand bald darauf eine Anstellung als Professor in Lausanne und wirkte dort, bis er 1582 eines plötzlichen Todes starb.

Außer den bisher angeführten verfaßte Boquin noch folgende Schriften: *Defensio ad calumnias doctoris cujusdam Avii*. 1558. — *Theses de Coena Domini . . . in Academia Heidelbergensi propositae*. 1560. — *Examen libri quem D. Tilem. Hesbasius nuper scripsit de praesentia corporis Christi in Coena Domini*. 1561. — *Exegesis divinae atque humanae *σολωμίας**. 1561. — *Justa defensio adv. injustam vim Heshusii et Villagagnonis de judicio P. Melanchthonis ad electorem palatinum misso de Coena Domini*, 1562. — *Canones quibus defenditur *διύωμ* in verbis Christi: hoc est corpus meum; item Adsertio ritus frangendi et in manus sumendi panis eucharistici*. 1563. — *De una et ea perpetua totius Christi praesentia in sua ecclesia peregre agente thesium sectiones XXV*. 1565. — *Adsertio veteris ac veri christianismi adversus novum et fictum Jesuitismum*. 1576. — *Apodeixis anti-christianismi, qua christianismum veram religionem, pharisaismum christianismo contrarium, papismum pharisaismo simillimum esse ostenditur*. 1583. — *Discours de la vie et de la mort de Frédéric, comte palatin*. 1577. — Vergl. über Boquin: Melchioris Adami Vitae theologorum exterorum — Haag, la France protestante. Hundeshagen.

**Brant, Sebastian**, dessen Name einer der berühmtesten in der Vorgeschichte der Reformationszeit ist, war im Jahre 1457 oder 1458 zu Straßburg geboren als der älteste Sohn eines Gastwirthes Diebolt Brant; er verlor den Vater schon, als er zehn Jahre alt war. Da es ihn auf die gelehrte Laufbahn trieb, bezog er, nur durch Privatunterricht vorbereitet (denn eine öffentliche Schule, die hiesfür taugte, besaß damals seine Vaterstadt noch nicht), im J. 1475 die Universität zu Basel, die den strebsamen Jüngling wohl durch den Glanz und die Fülle ihrer ersten Blüthe anlocken durfte und ihn festhalten sollte auf Jahrzehende lang. Ein frisch pulsirendes Leben der Wissenschaft empfing und umgab ihn hier: abermals erwacht, der alte Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, aber hier und jetzt in solcher Wendung, daß es eigentlich ein Kampf gegen alle Scholastik war, und wesentlich damit verbunden, ja damit zusammenfallend, der neue Humanismus; über ihm Lehrer und ihm zur Seite Genossen der bedeutendsten Art, und neben dem allem in der schwungvoll betriebenen Buchdruckerei ein beständiger Anreiz zu schriftstellerischer Thätigkeit, einer Thätigkeit, zu der ihn schon frühzeitig auch das äußere Bedürfniß nöthigte. Brant wählte das Studium der Rechte und ward auch 1477 Baccalaureus in dieser Fakultät, nicht gerade mit Neigung: er zog es anfangs vor, sich freier und allgemeiner in der Litteratur, in Philosophie und Poesie umzuthun, und erst da er einsehen lernte, daß damit allein das Leben nicht zu führen und die Abfassung lateinischer Empfehlungsgedichte, womit ihn die Buchdrucker Basels gern ihre neu herausgegebenen Werke begleiten ließen, kein sicherer Erwerb sey, nahm er es ernstlicher mit der Jurisprudenz und erlangte im J. 1484 den Grad eines Licentiaten, 1489 den eines Doktors beider Rechte. Mit dieser bestimmteren Gestaltung des Berufes ist sichtlich auch ein volleres Behagen in die ganze Wirksamkeit Seb. Brant's gekommen: denn eher so als etwa daraus, daß er mit seiner Verheirathung im J. 1485 neue Bedrängniß über sich gezogen habe, wird die litterarische Fruchtbarkeit zu erklären seyn, womit er von nun an neben den rechtswissenschaftlichen Vorlesungen, die er hielt, ein Buch nach dem anderen schrieb und drucken ließ, und nun auch eigene Bücher und Bücher größeren Umfangs, nicht mehr bloß Vorreden und Schlußverse zu fremden Werken. Und es waren das theils, seinem Amte gemäß, juristische Arbeiten



auf Deutsch wie auf Lateinisch, theils auch, indem die alte Vorliebe keineswegs erstickt, sondern nur in Schranken gewiesen war, Arbeiten von dichterischer Art, diese mit Uebergewicht des Deutschen. In solcher Stellung und mit solchem Wirken hat Brant das Jahrhundert hier zu Basel voll ausgelebt: da erweckte in ihm eine Reise, auf der er Straßburg und die Brüder und noch die betagte Mutter und manchen Freund wieder sah, der ihn zurückwünschte, stärker als je den Zug nach der Stätte der Geburt und der Jugendjahre, und so heimisch er auch in Basel geworden, er bewarb sich in Straßburg um das erledigte Amt eines Syndikus und erhielt dasselbe, da außer seinem eigenen Ruhm noch die Verwendung Joh. Geiler's das Gesuch unterstützte, zu Anfang des Jahres 1501. Hier, in der Vaterstadt denn lebte er noch zwei Jahrzehende, immer noch litterarisch, mehr aber und bedeutender in seinem Amte thätig, von Kaiser Maximilian mit seinem Vertrauen und der Ernennung zum Rath beehrt, dann auch von der Stadt durch Erhebung zu ihrem Schreiber ausgezeichnet; er starb im Mai 1521.

Ueberblickt man aber die lange Reihe der Schriften, die den Namen Sebastian Brant's auf dem Titel tragen, seh es, daß er selbst sie verfaßt, seh es, daß er sie nur herausgegeben habe, man wird mit Ausnahme einer einzigen sonst keine darunter finden, die seinen Namen für längere Zeit oder gar für immer berühmt gemacht, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur und ein Anrecht auf Nennung auch in dieser Encyclopädie erworben hätte. Das Alles gilt nur von der einen, dem *Narrenschiff* von 1494.

Mit dem Ausgange des Mittelalters, mit der Zerrüttung all der bisherigen Verhältnisse in Staat und Kirche, in Sitte und Gesellschaft, die am empfindlichsten das Herz Europa's, Deutschland traf, war in die deutsche Litteratur ein vorwaltender satirischer Zug gekommen, ein Hang, alle Dinge dieser Welt und das Leben wie den Tod mit dem Lachen des Spottes, mit dem bitteren Hohne der Ironie zu betrachten und darzustellen, und vornehmlich dieser Zug, der, einseitig verfolgt, stets von der Kunst abführen wird, trägt Schuld daran, daß damals auch die Litteratur, daß namentlich die Poesie so tief verfiel. Den stärksten Wiederhall nun, mit der vollsten Zusammenfassung all der bunt durch einander klingenden Töne, hat jene Zeitstimmung, wenn wir absehen von den Reimen und Bildern des Todtentanzes, in dem genannten Gedicht Seb. Brant's gefunden. Wohin der Dichter nur sein Auge lenkt, in beiden Geschlechtern, in allen Altern, in allen Ständen gewahrt er nichts als Narrheit: nach alttestamentlicher Weise aber ist ihm unterschiedlos sowohl der ein Narr, der von der göttlichen, als der von der menschlichen Weisheit abirrt, sowohl der Glaubens- und der Sittenlose, als der unkluge Thor; und wie es damals noch allgemeiner Sitte war als jetzt, daß die Leute zur Fastnacht als Narren verkleidet durch die Gassen liefen, und hie und da auch Sitte, daß man dabei einen Umzug mit einhergerollten Schiffen hielt, so erscheint ihm nun das ganze Leben wie eine große Fastnacht, und Narr auf Narr, Mensch auf Mensch wird vorgeführt, um in das *Narrenschiff* mit einzustiegen und auch nach *Narragonien* zu fahren. Sebastian Brant war aber deshalb so zum Wortführer seiner Zeit berufen, und es ward diese Dichtung unter all dem Vielen, das er geschrieben, deshalb das Gelungenste, weil in seinem ganzen eigenen Wesen und Thun Altes und Neues ebenso trümmernhaft durcheinander lagen, wie in der Welt außer ihm, und das Ergebnis der allgemeinen Zerrüttung und Fäulnis, eine unfertige, ruhelose, friedlose Gährung voraus in ihm selbst arbeitete. Wohl nahm der gewaltige Zug des Humanismus auch ihn mit sich fort, auch ihn erfüllte Bewunderung und Nachahmung gegenüber dem klassischen Alterthum, und die meisten und treffendsten Sentenzen des *Narrenschiffs* und nicht wenige Beispiele, die er dazu bringt, rühren aus den alten Dichtern und Philosophen her, und wohl empfand sich auch er als ein Glied des Gelehrtenadels, den die Einführung des römischen Rechts gegründet und dem Adel der ritterlichen Geburt an die Seite gestellt, ja noch über denselben erhoben hatte: dennoch will er zugleich dem Volk und der Deutschheit nahe bleiben: die Erneuerung des Freidanks, die er zwar später als das



Narrenschiff, erst im J. 1508 verfaßte, beweist uns, wie gut er auch die heimathlichen Quellen zu schätzen gewußt; die überwiegend größere Fülle seiner Anschauungen und seine Hauptgedanken schöpft er doch aus der Gegenwart, aus dem, was unmittelbar und lebendig ihn umgab: Beispiel die vielen, bald bewußten, bald wohl auch unwillkürlichen Bezüge auf das damalige Basel; sein Deutsch, obwohl sichtlich an der klassischen Latinität gebildet, ist darum doch nicht so mit Ungelenkigkeit und bis zum Unverstand latinisirt, wie dicht vor ihm bei Niclas von Wyle und nach ihm bei Hutten, und so wenig rechnet er für sein Gedicht bloß auf gelehrte Leser, daß er sogar auf solche rechnet, die nicht zu lesen verstehen, und um solcher ganz ungelehrten willen es mit Bildern schmückt, deren Beschauung das Lesen ersetzen könne: dieselbe Rücksicht und Absicht, wie sonst bei den offenen Bogen, die er zahlreich ausgehen ließ, mit Bildern und lateinischen oder deutschen Versen auf Zeitereignisse. So stellt nun das Narrenschiff einen gleichmäßig wiederkehrenden Wechsel dar von Bild und Text, von malerischer und dann von dichterischer Schilderung und Betrachtung dieser und dieser Narrheit; freilich zerfällt dadurch das Gedicht in lauter zusammenhanglose Stücke, ist nur wie ein Convolut von fliegenden Blättern jener Art, und ihre Anordnung geschieht durchaus nach Zufall, ohne Plan: schwerlich aber wäre der Verfasser auch im Stande gewesen, den reichen mannigfaltigen Stoff mehr abzurunden und einheitlich als Ganzes zu gestalten. Und wohl auch war Brant in Folge beider, seiner humanistischen Bildung und seines offenen theilnahmevollen Blickes in Zeit und Volk, nicht unberührt geblieben von den großen neuen Gedanken, die seit Huß und dem Basler Concil sich immer lebhafter regten und immer weiter hinaus, immer tiefer griffen: er rügt ohne Scheu die Gebrechen in dem äußeren Leben der alten Kirche, den Unglauben und die Infitte, denen sie nicht steuert, die kindisch verkehrte Gelehrsamkeit, die ja ihr nur dient: der er scheut sich, er hält zurück, wo es in diesen Dingen auf das Innere und auf Höheres geht, ja er steht für das Alte mit streithaftem Eifer ein, und wie er in lateinischer Dichtung die Jungfrau Maria und die Heiligen Roms überschwänglich hat abpreisen mögen, so beklagt er im Narrenschiff mit Bohn, wie St. Petri Schifflein schwankt, und schilt die Kexer und sieht von dem vielen Bülcherdrucken auch nach dieser Seite hin nur Unheil.

Wollen wir aber Sebast. Brant, gerade ihn besonders, deshalb tadeln, daß er mit finem Denken und Dichten so auf halbem Wege und inmitten seines Zeitalters stehen blieb und nicht die Kraft oder nicht den Muth besaß, ihm vorauszuweichen? Das ist herall nur den Wenigsten und den Ausserkorenen verliehen, und ihn mag noch eigens der Umstand entschuldigen, daß seine allernächste Umgebung sich nicht anders als er erhielt und sie sein Verhalten noch mitbestimmte. Der Gelehrtenkreis Basels, die Professoren seiner hohen Schule haben sich noch, da die Reformation der Kirche bereits voll ausgebrochen war, mit zäher Beharrlichkeit gegen sie gestraubt und ihr, die einen mit Heftigkeit, die anderen mit offener Feindschaft entgegengewirkt. Seine Zeitgenossen trach der Dichter, eben weil er so getreu den Sinn und die Stimmung der Mehrzahl ausdrach, auch im höchsten Grade an, und die Verehrung, ja Bewunderung, die sie im seines Werkes wegen zollten, war so groß, daß sie nachhaltig von ihnen sich auf die folgenden Geschlechter fortvererben und dasselbe noch auf diese maßgebend wirken konnte. Nicht genug, daß auf die erste Ausgabe von 1494 alsobald wiederholte neue, Originalausgaben hier in Basel, Nachdrücke an anderen Orten kamen, die Theilnahme ob sich vielleicht noch deutlicher in den mehrfachen Uebersetzungen, die das Gedicht immer noch zeit- und volksgemäßer machen sollten, besonders bezeichnend aber in der lateinischen Uebersetzung kund, die Jakob Vocher Philomusus im J. 1497 davon fertigte: bezeichnend für Sebastian Brant, dessen deutsche Reimverse nur deshalb so leicht in lateinische Hexameter umzusetzen waren und dazu reizten sie umzusetzen, weil hinter ihnen solch ein starker und hell durchscheinender Kern des Humanismus lag; bezeichnend für die Zeit, deren Gelehrte ein Erzeugniß der Litteratur viel besser zu würdigen wuß-

ten und es lieber genossen, wenn es in der Sprache ihrer Gelehrsamkeit ihnen dargeboten ward. Und während die Volksmäßigkeit, die gleichwohl dem Narrenschiff mitinnewohnte, es Geiler von Kaisersberg angemessen erscheinen ließ, im Jahre 1498 sogar eine Reihe von Predigten daran anzuknüpfen, und im Jahre 1519 ganz am anderen Ende Deutschlands, zu Rostock, eine niederdeutsche Uebersetzung gedruckt ward, trug die lateinische von Voher den Ruhm des Dichters noch weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus, und es ward auf ihrem Grunde das Narrenschiff 1501 noch einmal von Jodocus Badius Ascensius in lateinische Verse gebracht, von Anderen schon seit 1497 wiederholend in's Französische und in's Englische und noch im Jahre 1635 in's Niederländische.

Hier überall haben wir noch das Narrenschiff selbst in Umarbeitung, in Uebersetzung, in homiletischer Commentirung vor uns: aber auch die freiere Nachbildung hat sich seiner bemächtigt, um uns gleichfalls zu bezeugen, welchen Eindruck und Einfluß das Gedicht auf die Mitlebenden und noch die Späteren gelbt. Eine Schrift z. B., welche zu Straßburg im J. 1497 die geistliche St. Ursula-Bruderschaft veröffentlichte, „von S. Ursulen Schifflin“, folgt unverkennbar in Bild und Wort dem erst kurz vorher erschienenen Narrenschiffe, und noch entschiedener ahmt Thomas Murner dasselbe nach, der jüngere Landsmann Seb. Brant's: seine Narrenbeschwörung, seine Schelmenzunft, theilweise auch noch sein lutherischer Narr, sind immer neue Nach- und Wiederklänge des Tones, den zuerst Brant angeschlagen, nur unhumanistischer und inhumaner: nicht bloß die Gestaltung und äußere Einrichtung des Narrenschiffes wiederholt sich in der Narrenbeschwörung und der Schelmenzunft, jenes Anhängen einer Einzelheit nach der andern an ein darübergesehtes Bild und Sprichwort: auch die Grundstimmung ist wesentlich dieselbe, und besonders den Dingen der Kirche gegenüber derselbe Sinn, nur eben Murnerisch vergrößert. Es würde jedoch zu weit abführen, wenn ich auch diejenigen Nachwirkungen des Gedichtes, die nicht so unmittelbar zu dessen Bibliographie und nicht so zu der Biographie des Verfassers gehören, noch des ferneren alle verfolgen wollte: es genüge, daran zu erinnern, welche eine hervorragende Rolle die Gestalt des Narren, d. h. die personifizierte Thorheit und Unsitte und Gottlosigkeit in der Dichtkunst, noch viel mehr aber in der zeichnenden Kunst des ganzen 16. Jahrhunderts, in den Holzschnitten z. B. von Hans Scheufelin und Hans Burgmaier spielt: es ist Sebastian Brant, der ihr zuerst und zumeist diesen Stempel aufgedrückt hat.

Mit Gebühr erkennt auch unsere Zeit noch die geschichtliche Bedeutung des Mannes an: unter den Einzelarbeiten über ihn hebe ich nur die Ausgabe des Narrenschiffs durch den verstorbenen Adam Walther Strobel (Quedlinburg u. Leipzig 1839) hervor, deren Verdienst in der beigelegten Lebensbeschreibung des Dichters und der Aufzählung seiner sämtlichen Werke beruht, namentlich aber die neuere durch Friedrich Zarnde (Leipzig 1854), die Alles, was zur Geschichte dieses seines Hauptwerkes und zu dessen Verständnis und richtiger Würdigung gehört, mit Gelehrsamkeit und Geschmack zusammenstellt und dafür als abschließend darf betrachtet werden.

Wilh. Wackernagel.

**Breitinger**, Johann Jakob, Antistes, einer der kraftvollsten Männer unter den Vorstehern der zürcherischen Kirche, geboren in Zürich am 19. April 1575. Er bildet den Uebergang vom 16. in's 17. Jahrhundert, doch schließt er sich möglichst treu an seine Vorgänger, namentlich an Bullinger an, dessen Lebenszeit noch ein halbes Jahr lang mit der seinigen zusammenfiel und dessen erhebendes Vorbild ihm in mancher Beziehung begeisternd vorleuchtete. Schon im sechsten Jahre durch den Tod des Vaters beraubt, der gleich manchen andern Gliedern der Familie Mitglied des großen Rathes gewesen, erhielt er seine Erziehung durch eine begabte, gottselige Mutter und durch den Großoheim, welcher ihn den Studien widmete und ihm zunächst zur Ermunterung ein Stipendium hiefür stiftete. Doch erweckte der junge Breitinger anfangs keine großen Erwartungen; nur langsam und mühsam sich entwickelnd, zumal bei der mangelhaften Schuleinrichtung, fühlte er sich so gedrückt, daß nur die Thränen der Mutter ihn abhielten



zu einem Handwerk überzugehen. Indes gab er jetzt schon Proben eines energischen Charakters und machte nun nach erneutem Entschlusse bei den Studien zu beharren und bei verdoppelter Anstrengung außerordentliche Fortschritte. Im Jahre 1593 ging er zu weiterer Ausbildung nach Herborn, besuchte zunächst das Pädagogium daselbst, sodann die Hochschulen zu Marburg, Francker, Leyden, Heidelberg, Basel; er erwarb sich die Freundschaft mancher ausgezeichneten Männer, mit denen ihn später die Dortrechter Synode wieder zusammen führte. Im Jahre 1596 zurückgekehrt, bestand er rühmlich die Prüfungen, vermählte sich 1597 mit der trefflichen Regula Thommann und erhielt die eben jetzt entstandene Filialpfarre Zumikon, als deren erster Pfarrer, später die von Albisrieden. Daneben bekleidete er damaliger Uebung gemäß eine Lehrstelle; elf Jahre lang diente er als Klassenlehrer, auch als Leiter der Lateinschule; er wirkte zu deren Umgestaltung mit, schlug es aber seiner Bescheidenheit nach beharrlich aus über denjenigen gestellt zu werden, der einst sein Lehrer gewesen. Im Jahre 1605 ward ihm die Professur der Logik am Gymnasium zu Theil; er leistete hierin Vorzügliches. Nachdem er auf den Rath der Aerzte etliche Jahre sich des Predigens enthalten, ward ihm 1609 eine Frühpredigt am Grossmünster übertragen, die er mit gesegnetem Erfolge bestrickte, wiewohl sie ihm viel zu schaffen machte, so daß er längere Zeit in der vorhergehenden Nacht kein Auge schloß, wie er denn viel Furcht und Angst hinsichtlich des Predigens zu überwinden hatte und daher zeitlebens mit größtem Fleiße sich darauf vorbereitete. Qui ascendit cum horrore, descendit cum honore, war sein Wahlspruch. Seine Schematismen will er deshalb selbst nach seinem Ableben aufbehalten wissen, damit die Nachkommen daran einen Spiegel haben, wie mit Furcht und Demuth, ja mit Angst und Schrecken die Alten auf die Kanzel getreten. In den Sommerferien des Jahres 1611 begleitete er einen jungen Züricher nach Genf und benutzte die Gelegenheit zu einem aufmunternden Besuche bei den im Wallis damals noch vorhandenen Protestanten. Inzwischen war in Zürich die Pest ausgebrochen; das Gerücht ging aus, in jen der selben feige entflohen; großer Unwille erhob sich wider ihn, wiewohl bei seiner Abreise noch keine Spur der Seuche vorhanden war. Doch die beste Widerlegung gab er gleich nach seiner Rückkehr durch die That. Mit der größten Hingebung und steter Unererschrockenheit wanderte er während dieser Schreckenszeit vom frühen Morgen bis tief in die Nacht aus einem Pesthause in das andere, überall zu dem Gottvertrauen ermahnend, von welchem er selbst beseelt war, und während Hunderte zu seiner Rechten und zu seiner Linken ein Raub des Todes wurden, in der Stadt und Umgebung gegen hunderttausend Personen, blieb er, der am meisten wagte, völlig verschont. Ueber fünfzigtausend Menschen wurden im Gebiete Zürichs von der furchtbaren Seuche dahin gerafft. Dieser Heldenmuth Breitinger's fand gebührende Anerkennung. Nunmehr strebte man den bescheidenen Mann hervorzuziehen. Bald wurde ihm die theologische Professur angetragen, mit vollstem Zutrauen suchte man ihn zur Annahme zu bewegen; allein bearrlich schlug er sie aus, indem er sich einem so hohen Amte nicht gewachsen glaubte, obwohl die Aushülfe, die er später provisorisch leistete, hinreichend bewährte, wie sehr jenes Zutrauen der Behörde gegründet war. Eher war er geneigt die ebenfalls vakante Professur der Philosophie an der höheren Schule zu übernehmen. Doch kam die Kirchengemeinde zu St. Peter zuvor, indem sie ihn zu ihrem Pfarrer wählte; wie sehr sie ihn schätzte, gab sie ihm schon nach Jahresfrist auf's ehrenvollste kund. Im Jahre 1613 ließ sich Breitinger von der Obrigkeit zu etlichen Gesprächen mit den Wiedertäufern im Gebiete Zürichs berufen, wobei er, wenngleich ohne den gewünschten Erfolg, im Falle war ebensowohl seine Ueberlegenheit wie seine unentwegliche Sanftmuth an den Tag zu legen. Sodann wurde er am 30. September 1613 vom großen Rathe zum Pfarrer am Grossmünster erwählt und damit zum obersten Leiter der ganzen zürcherischen Kirche, welche damals auch angrenzende Gebiete umschloß; er trat in diejenige Stellung, für welche späterhin der Ausdruck „Antistes“ gebräuchlich wurde, während Breitinger sich nie dieses Titels bediente. Hier war er ganz an seinem Platze und hatte Anlaß wäh-



rend des Zeitraumes von 32 Jahren mit eiserner Beharrlichkeit, gründlichstem Ernst und ausgezeichnetem Freimuth die segensreichste Wirksamkeit zu entfalten für die Erfrischung und Läuterung des kirchlichen wie des so innig damit verbundenen staatlichen Lebens. Er ist während dieser langen Dauer gleichsam die Seele alles edleren Strebens, der pflichttreue Wächter der Kirche, der belebende Geist auf allen Punkten des ihn umgebenden Kreises, immer wachsam für die Ehre Gottes, voll Aufopferung für die Gemeinde, stets kampffertig wider Alles, was ihre Sitten zu beflecken drohte, damit nicht bloß an's Evangelium glauben, sondern wahrhaft als Volk Gottes auch demgemäß leben möge. Der in diesem Zeitraum fast überall in der protestantischen Welt eintretenden geistlichen und sittlichen Erschlaffung, welche dem kräftigen Aufschwung des Jahrhunderts der Reformation nachfolgte, stellt er sich, belebt von ächt evangelischem Lebensernste, mannhaft entgegen, und wenn er auch im Großen und Ganzen weder einen allgemeinen Umschwung noch eine Aenderung der Zeitströmung zu bewirken vermochte, so gelang ihm doch Großes in der ihm angewiesenen Stellung und weit über seine nächste Amtswirksamkeit hinaus. War es auch ein mühseliges Lebenswerk, das mitunter als kleinlich erscheinen kann, gewinnt immerhin auch das Einzelne im Zusammenhang mit dem Ernste seines gesammten Strebens eine höhere Bedeutung.

Die unverbrüchliche Treue in der Erfüllung seiner nächstliegenden Pflichten gab ihm den festen Halt nach allen Seiten hin. Seine Predigten, von heiligem Ernste durchdrungen und zugleich ansprechend, klar und einfach, aber körnig machten einen gewaltigen Eindruck, dem man sich nicht leicht entziehen konnte. Ueberflüssiges, vollends bloße Redensarten gestattete er sich nie. Man fühlte es ihm ab, daß es ihm bei seinem Bestreben, Ermahnen, Zurechtweisen stets um die Sache zu thun war. Selbst bei sehr schwierigen Punkten bewährte sich sein großes Talent volksthümlicher Rede. Ein Beispiel, das uns auch sonst charakteristisch erscheint, finden wir in seinen Predigten über das Vater unser: „Das Fürnehmste, daran sich unsere Vernunft stoßen will, ist das wie doch Gottes Wille sey, wenn in der Welt Böses vorgeht; wenn der böse Mensch thut, was Gott heiter verboten hat. Aber hier müssen wir wissen, daß etwas ist, das der Sünde, welches nicht die Sünde ist, und dasselbige ist Gottes Wille. Gottes Allmacht und Weisheit ist übergroß, daß das Allerkrümmste, so ferne es geleitet wird durch Gottes Willen, sich ziehen muß in die Gräde, daß es doch krumm, böse, sündlich und sträflich bleibe . . . Und ist gewißlich, wenn es nicht gut wäre, daß Böses wäre, daß das Böse geschehen würde nimmermehr. Das Böse ist nicht gut, und wird nicht gut, dennoch ist gut, daß Böses sey. Denn Gott ist so weise und so allmächtig, daß er aus Bösem kann Gutes machen und doch das Böse böse bleiben lassen, und ist von einem Alten recht geredt zu einem Gottlosen: wenn du nicht willst, daß Gottes Wille geschehe von dir, so wird Gottes Wille geschehen an dir!“ — Als Seelsorger war er unermüdet; mit scharfer Auffassung der Zustände Anderer verband er große Milde und Besonnenheit; insbesondere zeigte er für Geisteskranke ein zu jenen Zeiten ungewohntes feines psychologisches Verständniß und ein Geschick in der Behandlung, das weit über die gewöhnliche Einsicht seiner Zeit, ja selbst späterer Perioden hinausging. In der Pflege der Kranken, deren er sich tagtäglich mit Wort und That auf's Treueste annahm, wurde er von seiner Gattin auf's Sorgsamste unterstützt. Mit größtem Nachdruck versorgte er gewissenhafte Verwendung der Stiftungen für Solche, während er dem Gassenbettel unerbittlich entgegentrat. Auch darin erwies er sich als ächter Pastor, daß, wie er selbst in thatkräftiger, emsiger Liebeserweisung Allen voranging, er immer wieder auch Andere hiezu anzuregen wußte. Sein Haus war fortwährend eine Zufluchtsstätte der Armen, Trostbedürftigen und Nothleidenden jeder Art, insbesondere nahm er sich bedrängter und vertriebener Glaubensbrüder, deren es in jenen Zeiten so viele gab, auf's Vielfältigste an; Schaaren von solchen fanden bei ihm längere Zeit ihre Herberge, sowie Belehrung, Trost und Erquickung für ihre Herzen. Dazu gab 1620 der Berliner Mord

sodann die Verheerung in Blinden, ferner die Kriegsnoth in Schwaben, Böhmen, Pfalz, Elß, Württemberg immer auf's Neue reichlichen Anlaß. Eine Menge von Flüchtigen trieb die Drangsal und das Elend des dreißigjährigen Krieges zu verschiedenen Zeiten in die Schweiz. Lutheranern, Reformirten, römisch Katholischen, Allen ließ er seine Liebe und Fürsorge angedeihen. Bei dem stets erneuerten und immer verschärften Streben der römisch Katholischen, überall, wo immer möglich, eine Gegenreformation durchzusetzen, unterzog er sich den schwierigsten und verdrießlichsten Verwendungen zu Gunsten der Evangelischen insbesondere im Thurgau, Rheinthal, Toggenburg, um sie gegen Unterdrückung von Seiten der Landes- oder Gerichtsherrn, zumal der Bischöfe von Constanz, sowie der Aebte von St. Gallen, in Schutz zu nehmen. Auf's Eindringlichste bemühte er sich wiederholt den Gesandten der reformirten Kantone die kräftige Bekräftigung derselben an's Herz zu legen. Freilich war er deshalb den Drohungen der Widersacher ausgesetzt; man glaubte sogar sein Leben in Gefahr, als er bei Anlaß einer Badeskur in dem katholischen Städtchen Baden (im Aargau) in einer benachbarten Ortschaft einen früher Protestant gewesenen Minoriten zum Rücktritt in die evangelische Kirche zu bewegen vermochte.

Was ihn überhaupt am meisten auszeichnet, ist seine Stellung zur Obrigkeit, die er gemäß der Reformation, bei welcher man sich entschlossen hatte dem Worte Gottes als der Richtschnur in allen Dingen sich zu unterziehen, als erster Diener und Berathiger des göttlichen Wortes in allen wichtigern Angelegenheiten zu berathen hatte. Nicht selbst den Staat regieren wollte er; er wußte stets vor dieser Klippe sich durchzuhalten; aber mit der furchtlosen Freimüthigkeit, welche Gottesfurcht, Pflichtgefühl und Vaterlandsliebe ihm einflößte, ertheilte er ihr ungescheut seine Rathschläge und Zusatze, vor Abwegen warnend, die Mißbräuche rügend. Dabei ließ er es jedoch in der schuldigen Ehrerbietung und wahrhaften Treue an der Obrigkeit nicht fehlen. Während er die Sünden und Ungebührlichkeiten der Vornehmen und Mächtigen, wie sie besonders im Gefolge ihrer immer zunehmend aristokratischen Haltung sich einschlichen, aufs Entschiedenste züchtigte, wo sonst niemand es wagte, hielt er die leicht reizbare, aber unzufriedene Bürgerschaft, so lange er lebte, von Auflehnung auch gegen schwache oder faumfelige Regenten ab.

Zu den schon von Zwingli aufgestellten und seit den Tagen der Reformation festgehaltenen Grundsätzen des erneuerten Staatslebens gehörte es, der fremden Bündnisse samt den Gewinn und Ruhm verheißenden, aber Leib und Seele verderbenden ausländischen Kriegsdiensten sich zu enthalten. Indeß gab es immer neue Vorfälle. Die Zeiten schienen anders geworden; Zürich wankte. Schon 1613 und 1614 kam Breitinger in den Fall vor einem Bündniß mit Frankreich, sodann mit Venedig als einer Quelle neuen Unheils zu warnen, doch vergebens. Nachdem der Erfolg seine Warnungen gerechtfertigt hatte, erneute er dieselben auf's Ernstlichste, als 1630 das Bündniß mit Frankreich auf's Neue in Frage kam. „Warum sollen wir, fragte er, uns an das Schicksal eines fremden Reiches fetten?“ Er setzte es durch, daß dem Botschafter Frankreichs verwehrt wurde, bleibend seinen Wohnsitz in Zürich zu nehmen, da er mit Recht dessen verderblichen Einfluß auf Sitten und Gesinnung befürchtete. Ebenso entschieden mißrieth er die von Gustav Adolf 1631 verlangte Verbindung mit Schweden, da ein kriegerischer Konflikt mit den katholischen Miteidgenossen samt all dem Unheil des dreißigjährigen Krieges davon zu erwarten war. Er selbst erhielt den keineswegs lichten Auftrag mit dem schwedischen Gesandten, der ein besonderes Vertrauen zu ihm hatte, in Königsfelden darüber zu verhandeln. Er stützte sich dabei auf den einfach klaren Grundsatz, „daß die Schweiz und insbesondere Parteien der Schweizer, einer noch so freundlich sich anbietenden fremden Macht sich niemals in die Arme werfen dürfen“, und entledigte sich seiner Mission in solcher Weise, daß er in der Hochachtung des Gesandten stieg und ehrenvoll mit dem Bildniß des Königs beschenkt ward.

Doch weit schwerere Proben des Muthes und der Festigkeit hatte Breitinger abzu-



legen bei der Bekämpfung innerer Fäulniß des Staatslebens. Hiefür machte er zum öftern und mit voller Kraft von dem Rechte Gebrauch, das den Predigern nach der Schlacht bei Kappel (1531) eingeräumt worden, mit ihren Anliegen persönlich vor den Rath zu treten, und falls dies nichts fruchte, von der Kanzel zu rügen, was dem Worte Gottes zuwider laufe. Manche Verderbnisse in der Regierung erweckten im Jahre 1622 eine gefährliche Mißstimmung in der Bürgerschaft. Vorerst in vertraulicher Besprechung stellte Breitinger dem Rathe das Unheil vor. Nach Ermordung der Reformirten im Betslin habe man Bündeln viel zu lau unterstützt. „Immer Rath und keine That! Dies, sprach er, erzeugt bei den Bürgern bedenkliche Unzufriedenheit; die Obrigkeit vergibt ihrer Achtung beim Volke durch die Veränderlichkeit ihrer Beschlüsse. Wie wenig wird der Eid auf den geschworenen Brief gehalten (mit Bezug auf Bewerbung um Aemter)! Damit, daß sich's die in den Räthen einander verzeihen, ist's nicht gethan. Frage sich jeder, wie er an seinen und der Seinigen Nutzen, wie er an sein Amt gekommen!“ Eben darauf wies er auch in Predigten hin. Er fand Widerspruch, doch überwiegend Beifall. Rathsglieder erhielten den Auftrag mit ihm und einem seiner Collegen eine „Reformation“ zu entwerfen. Allein die beiden Geistlichen erklärten: „In des Regiments politische Händel und Aemter wollen wir uns nicht einlassen und verdächtigt werden, als ob wir uns in Dinge mischen, die nicht unsers Berufes seien;“ an christlichen Satzungen, setzten sie hinzu, fehle es in Zürich nicht, nur an deren Handhabung. Noch trat keine dauernde Besserung ein ungeachtet seiner erneuten Bemühung. Endlich wurde zum Schutz gegen die Umtriebe auf sein beharrliches Andringen die geheime Abstimmung in den Räthen eingeführt. Bei fortgehender Bestechlichkeit aber trat er 1632 in einer Predigt über den Landpfleger Felix (Apgeschichte 24, 26. 27.) all den Untugenden der Regenten auf's Schärfste entgegen. Drohend lud man ihn vor. Ruhig hörte er die ungnädigen Worte der Erbitterten an und forderte statt der Vertheidigung die Rathsherrn auf, sich, wann sie nach Hause kommen, vor ihre Silberschränke zu stellen und sich zu fragen, bei welchem Anlaß sie dieses oder jenes Stück bekommen haben, kurz er wußte ihnen so an's Gewissen zu reden, daß die Gereizten beschämt verstummen und ihm erneute Hochachtung von Seiten aller Redlichen bezeugt ward. Die kostbaren Geschenke, die durch „Schmeichler und Tellerschlecker“ bei allen Anlässen für Hochstehende erschlichen wurden und dadurch für den Mittelstand zur unleidlichen Plage geworden, verbat er sich selbst und drang endlich mit ihrer Abschaffung durch. Unererschütterlich arbeitete er mit Muth und Nachdruck in eben dem Sinne fort bis in seine letzten Lebensjahre. Daß er auftreten durfte als ein Mann, der jederzeit bereit war Alles einzusetzen, ja auch das Aeußerste zu bestehen, dies gab ihm so große Ueberlegenheit gegenüber den Wankenden, insbesondere auch den zu französischen Sitten und Unsitten jener Zeit sich Hinneigenden. Von welchem Geiste er dabei beseelt war, zeigt folgende Aeußerung: „Euch, meine lieben Herren, seh doch unverhalten, daß es euch mich abzuschrecken von Erstattung meiner Pflichten, schlecht unmöglich sehn werde. Ihr möget es zwar versuchen und erlangen von denen, die in ihrem Herzen unversichert sind eines ordentlichen Berufs und deshalb auch nicht empfinden einen göttlichen, unüberwindlichen Beistand. An mir aber gewinnt ihr nichts; denn ich bin dessen berecht, wann es je Gott verhängen thäte, daß ich von meines Berufes und desselben Berrichtung wegen sollte lassen müssen die Pfrund (d. h. die Pfarrstelle), das Vaterland, auch gar das Leben, mir doch dasselbige bringen würde weder Schmerzen noch Noth, aber wohl denjenigen, die dessen ein Ursach wären.“

Mit derselben Entschlossenheit und unermüdllichem Ausbieten aller innern Kraft wandte er sich der Hebung des sittlichen Lebens im Einzelnen zu, um „den alten Sauer teig“, dessen nur allzuviel vom Papstthum her noch zurück geblieben, auszufegen. Besonders lag ihm die Heilighaltung des Sonntags am Herzen. So wurden auf seinen Betrieb die Hochzeiten auf die Werkstage verlegt, regelmäßige, sonntägliche Kinderlehren eingerichtet, die Sittenzucht verschärft, die Kirchweihen, an denen von Alters her viel



Umsagen geduldet worden, in Wet- und Fasttage umgewandelt, wenn auch in evangelischer Haltung. Es ward damit der Grund gelegt zur Feier der schweizerischen Bettage. Als einst eine holländische Gauklerbande eine Woche lang entgegen der zürcherischen Ordnung ihre Aufführungen gehalten und selbst am Sonntag ihre Vorstellung geben wollte, ergreifend auf der Kanzel das Mandat der Regierung aus dem Busen, worin alles derartige als „evangelischen Leuten ungeziemend“ verboten war, las es ab mit kurzen einschneidenden Bemerkungen und führte den Hörern so eindringlich zu Gemüth, wie solche Leichtfertigkeit insbesondere sich nicht gebühre, während die Glaubensbrüder von Spaniern, Kosaken, Kroaten &c. gepeinigt werden, daß die Behörde für gut fand noch am Abend die Seiltänzer wegziehen zu lassen, mochten diese immerhin ihrem Aerger trüber Lust machen durch die Aeußerung: „in den Reichsstädten sey die Obrigkeit Meister; sie hätten vermeint, in Zürich wäre dem auch also; nun sehen sie aber, da sey niemand Meister als ein einziger Pfaffe“. Ebenso bewirkte er nach dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges, nicht für alle Zeiten, sondern speziell wegen der schweren Leiden der deutschen und böhmischen Glaubensgenossen die Schließung der Zunft Häuser an den Sonntagen. So trug er vielfältig das Seinige dazu bei, daß um die Mitte des Jahrhunderts in Zürich und dessen Umgebung die sittlichen Zustände wesentlich anders waren, als diejenigen, welche z. B. Spener in Deutschland vorfand. Insbesondere ließ er sich die Ueberwachung der Geistlichkeit in Bezug auf ihre sittliche Haltung wie auf ihre Amtsführung, seiner Stellung als Leiter derselben gemäß, ernstlich angelegen seyn, wozu die Censuren an den halbjährlichen Synoden den geeigneten Anlaß boten. Damit sich vom Studium wie vom Vortrage der Landgeistlichen genau des Nähern überlegen könne, traf er die Anordnung, daß je bei einer Synode vier derselben in den Pfarrkirchen der Stadt zu predigen hatten. Mit kräftig eindringenden Mahnworten ermahnete er die Synoden; eine Fülle von pastoraler Weisheit und heilsamer Anregung lag in diesen seinen Ansprachen. Hier hielt er seinen Standesgenossen z. B. vor: es sey zur Verkleinerung ihres Amtes diene, daß fromme, ehrenwerthe Leute die Ueberwachung hegen, wer etwas auf die Prediger halten wolle, dürfe nicht viel Bekanntmachung mit ihnen machen; wie den Leuten die Prediger verleiden, die man auf der Kanzel schön reden höre, aber daneben nicht sehr darnach leben. Da legte er ihnen das Herzerne an's Herz: kein Diener der Kirche möge in irgend einem Menschen eine Ansicht erwecken, er sey denn zuvor selbst andächtig; keiner werde einem Andern in's Herz reden, er rede denn aus dem Herzen. Ein andermal versicherte er sie, er könne in Wahrheit sagen, er habe zwar viele treffliche Professoren zu seinen akademischen Lehrern gehabt, aber noch Mehreres und Lieberes von denen gelernt, die er von der Kanzel gehört, insbesondere in Hinsicht auf erbauliche, natürliche Auslegung der Bibel, anmuthige, herzlichen Trost &c. Dann wieder ermuntert er aber auch als Mann der Wissenschaft die Amtsbrüder eben so eindringlich zu wissenschaftlichen Studien, und zwar nicht bloß zu solider Exegese, sondern auch zum Studium der Philologie, Philosophie, Kirchengeschichte u. dergl.

Alles dieses und so viel anderes Derartige, was sich noch aufzählen ließe, athmet bei ihm wahrhaft sittlichen Lebensernst innerhalb der Schranken eines freilich kleinen Staates, doch im Sinne evangelischer Freiheit und Lauterkeit, allezeit mit klarer, scharf bestimmter Begründung aus Gottes Wort. War gleich in seiner Frömmigkeit das Moment der Ehrfurcht vor dem allheiligen Gotte überwiegend, so finden wir doch daneben Züge der Freude, aus denen deutlich hervorleuchtet, wie er ein fröhliches Gemüth hatte, das zu unerschütterlicher Heiterkeit gar wohl geneigt war. Leere Ceremonien, bloße Formalitäten, leere gemachte Wesen, insbesondere prunkende oder bloß formelle Ehrenbezeugungen verachtete er gründlich, während der Zug der Zeit immer mehr dergleichen mit sich brachte. Er schlug es aus, Doktor der Theologie zu werden, was man ihm in Holland von Seiten der General-Staaten anbot, indem dies bei den Zürichern nicht üblich sey, etwa solche ausgenommen, die im Auslande eine Professur übernehmen. Ein seiner Zug

von Ironie stand ihm dabei wohl. Aufrichtige Herzlichkeit gibt sich vielfach kund in seinem Verhalten gegen Hohe und Niedere. Eine ausgezeichnete Gattin, die sich, gleich einer Anverwandten, ganz im Geiste ihres Mannes ein bleibendes Denkmal ihrer Freigebigkeit für die Förderung des Gottesreiches in der Züricher Kirche gestiftet hat, das bis auf die Gegenwart fortwirkt, und mit der er durchaus im vollsten Einklange leben konnte, war ganz geeignet die edeln Eigenschaften seines Charakters zu verklären. Obwohl die Ehe zu seinem Schmerze kinderlos, so wußte er selbst bei dieser Entbehrung sich völlig zu beruhigen, da er von Anfang sich erbeten habe, daß Gott ihm entweder fromme oder keine Kinder bescheere. Nach einem Wittwerstande von elf Jahren sah sich Breitinger von bedeutenden Körperleiden beschwert und erlag einem zum dritten Male sich erneuernden Schlaganfall, als er eben aus der Kirche kam. „Bleibe bei mir, bis ich zu meinen Collegen; denn ich spüre, daß der Herr Gott etwas Anderes mit mir vorhat.“ Friedevoll verschied er nach sechs Tagen am 1. April 1645 im siebenzigsten Lebensjahre. Seine letzten Worte waren: „Wir leben oder wir sterben, so sind wir bei dem Herrn!“

Nicht bloß in Zürich und für die damals an dieses zunächst sich anschließenden Kirchen der östlichen Schweiz war er der oft erkorene Rathgeber, auch auf weitere Kreise erstreckte sich sein Einfluß. Sein Briefwechsel setzte ihn mit der ganzen reformirten Schweiz, wie mit Deutschland, Holland, England, Frankreich, Italien in Verbindung und reichte selbst bis nach Constantinopel. Insbesondere half er in den Jahren 1616 bis 1618 durch mehrere Mahnschreiben zur Erledigung der in Bern zwischen den Professoren und den Pfarrern ausgebrochenen Entzweiung, die ihren etwas verdeckten Grund darin hatte, daß etliche der erstern bei ihrer Hinneigung zum Arminianismus ihren Einfluß auf die Studirenden möglichst auszudehnen strebten.

Was aber Breitinger's Namen überhaupt in der Ferne am bekanntesten gemacht hat, ist seine Betheiligung an der späterhin so vielfach ungünstig beurtheilten Synode zu Dortrecht, über deren Bedeutung die Artikel: Dortrechter Synode, Arminianismus, Holland, Episcopius nachgesehen werden mögen. Hier kann es nur darum zu thun seyn, was Breitinger speziell betrifft, noch zu erwähnen. Vor Allem ist zu bemerken, daß anfangs keine Geneigtheit bei ihm vorhanden war der Einladung aus Holland zu entsprechen. In diesem Sinne ist das beachtenswerthe erste „Bedenken“ der zürcherischen Geistlichen an ihre Obrigkeit abgefaßt. Man habe, sagt dasselbe, seit dem erfolglosen Marburger Gespräch wiederholt erfahren, wie solche Zusammenkünfte, die zur Behandlung theologischer Streitfragen veranstaltet werden, die Gemüther nur noch mehr verbittern und statt die Zwürfnisse zu beseitigen, neue gebären, daher von Zürich die Betheiligung daran insgemein sey abgeschlagen worden. Nur die lebhafteste Theilnahme am Schicksal der niederländischen Schwesterrepublik, die um des reformirten Glaubens willen vier Jahrzehnte hindurch soviel erlitten und nun in ihrer Existenz durch die Volkstumulte u. c. bedroht schien, sowie das Andringen des holländischen Gesandten Peter von Brederode vermochte endlich den Rath die Beschickung dieser Synode zu beschließen. Breitinger sah sich zu der, wie man sich nicht verhehlte, sehr schwierigen und mühsamen Aufgabe erkoren. Völlig überzeugt von der Schriftgemäßheit der strengen Prädestinationslehre, war er freilich ganz geeignet, an einer Synode Theil zu nehmen, bei der keineswegs die Meinung hatte, die Remonstranten als gleichberechtigt zuzulassen, sondern sie zu verhören und über ihre abweichenden Sätze das Urtheil zu sprechen. So stand ihm gleichwie seinen Amtsbrüdern fest, der reformirte Lehrbegriff sey in seiner bisherigen Ausprägung sammt allen Consequenzen festzuhalten, daß die Instruktion, die ihm mitgegeben wurde, zu keinen Neuerungen Hand zu bieten, ihm nur willkommen seyn konnte. Weder ihm noch Andern auch unter den einsichtigsten Synodalen war es gegeben, sich auf die Frage einzulassen, ob etwa das reformatorische Princip eine Neubildung der Lehrweise zuließe, bei der die von den Remonstranten gewünschte Berichtigung oder Ermäßigung zulässig wäre. Vielmehr sind die in Zürich zur Beantwortung





Ehrenbezeugungen empfangen, wie im Triumphe durch eine Schaar von Berittenen von der Landesgränze am Rhein bis in die Hauptstadt begleitet unter dem Jubel des zahllos herbeiströmenden Volkes, von der Obrigkeit mit kostbaren Gefäßen beschenkt. Er wie seine Amtsbrüder freuten sich, daß durch Gottes ganz besondere Güte Alles so wohl gelungen und Einigkeit, Friede und Ruhe den Kirchen Hollands sey hergestellt und den einheimischen gesichert worden. Auch späterhin hielt Breitinger an derselben Hochschätzung der Synode zu Dortrecht und ihrer Beschlüsse fest, wie sehr sie auch mit der Zeit vielfältiger Mißbilligung und Mißachtung unterliegen mußte. Von den Acta dieser Synode veranstaltete er für seinen Privatgebrauch und zum Besten seiner Amtsbrüder eine sorgfältige Zusammenstellung, die sich öfter handschriftlich in Zürich findet; Vieles ist daraus abgedruckt in den Miscell. Tigur. Bd. 2. S. 273—468, vergl. die gedruckten Acta synodi Dordr. 1620, und Schweizer, Centraldogmen Bd. 2.

Was im Uebrigen Breitinger's schriftstellerische Thätigkeit anlangt, so liegt darin keineswegs das Schergewicht des Mannes, soviel Treffendes in Allem, was er abfaßte mit gewohnter Gründlichkeit dargelegt ist. Manches blieb bei seiner Anspruchslosigkeit ungedruckt; so seine Synopsis theologica, 1640 abgefaßt, als er provisorisch die theologische Professur in Zürich versah. Von seinen Druckschriften, die fast sämmtlich apostolischer Art im Dienste seiner praktischen Bestrebungen entstanden, mögen am ehesten nennen seyn: Vom jüngsten Tag nach 2 Petr. 3; 1615. Sermo de ecclesiarum sensu atque consensu, 1617. Bericht, ob ein Sect länger währe als hundert Jahr, und was der alte und neue Glaub ic., 1620. Bericht vom christlichen Sabbath, 1620. Von Comödien, 1624. Anleitung, wie man in Zürich ausrechnen solle die Blutsfreundschaft, 1626. Sünd in Heiligen Geist, 1621. Brot des Lebens nach Joh. 6; 1626. Das H. Vater-Unser, 1616 und 1628. Versio Novi Test. fontibus proxima, 1628. Die alt und neue Kilbe, 1639. Der reformirt christliche Glaub, 1640. Eine Anzahl seiner Synodal-Sermone ist abgedruckt in Misc. Tig., sowie daselbst Bd. 1. Hft. 5 ein Auszug seiner handschriftlich vorhandenen Selbstbiographie. Eine eingehende, auf die Quellen gegründete Lebensbeschreibung fehlt noch, steht aber gegenwärtig in Aussicht.

Carl Pestalozzi.

**Brigitta**, der Irländer. — Der Name dieser berühmten hibernischen Schutzheiligen sollte richtiger „Brigida“ geschrieben werden, gleichwie die ähnlich benannte und zuweilen wohl mit ihr verwechselte schwedische Heilige auch nicht Brigitta, sondern Birgitta heißt. Die irländische Brigitta oder Brigida war eine jüngere Zeitgenossin des heiligen Patricius, des Apostels der Irländer, gehört also der zweiten Hälfte des fünften und dem angehenden sechsten Jahrhundert an. Als ihr Todesjahr steht das Jahr 523 ziemlich fest; aber eben hiedurch wird es sehr zweifelhaft, ob sie in der That wie die Sage will, eine geraume Zeit mit Patricius zusammengewirkt und denselben um um 30 Jahre überlebt habe. Denn schwerlich ist Usher's Zeitbestimmung richtig, wonach Patricius erst 493, also in einem Alter von mehr als 120 Jahren, gestorben seyn soll. Sonst weiß man in Betreff der Lebensumstände Brigida's so ziemlich gewiß, daß sie die Tochter und zwar, wie es scheint, die uneheliche Tochter eines gewissen Dubtach oder Duptach zu Fochart Muirtheimne in Leinster war (schon Bernhard, Vit. S. Malach. c. 25., gibt diesen Flecken als ihren Geburtsort an); daß sie als eine 14-jährige Jungfrau in einem Kloster zu Meath aus der Hand des Bischofs Macall (Macalla, Macaldus) den Schleier empfing; daß sie, durch ungewöhnliche Frömmigkeit und Wohlthätigkeit alsbald zu großem Ruf und Einfluß gelangt, zuerst das Kloster Kildare (Kil-Dara, d. h. Zelle der Eiche, nach einer großen, noch im 17. Jahrhundert als Stumpf vorhandenen Eiche, unter welcher die erste Zelle dieses Klosters von ihr errichtet worden war), dann noch mehrere andere Klöster gründete, z. B. Breagh in Meath, zu Fay in Connaught, zu Eliagh in Munster, daß sie endlich, im 70 bis 89 Jahre alt, am 1. Februar des oben genannten Jahres starb und zu Kildare begraben wurde, wo die Nonnen ihres Klosters ihr Andenken durch Unterhaltung ein

einigen Feuers ehrten, bis im Jahre 1220 der dasige Bischof dieses zu mancherlei Aberglauben gemißbrauchte „St. Brigidenfeuer“ ausgehen zu lassen befahl. — Im Uebrigen bildet ihre Lebensgeschichte, schon nach den ältesten vorhandenen Berichten, ein Conglomerat von Mirakeln, deren Seltsamkeit und Ueberschwenglichkeit alles gesunde Maas übersteigt. Schon vor ihrer Geburt schien ihr Haus in Flammen zu stehen. Ein Seher (magus) soll ihrem Vater, als er die mit ihr schwanger gehende Sklavin Brotseach, sein Rebweib, erblickte, die königliche Größe des noch ungeborenen Kindleins vorhergesagt und bald darauf die sammt ihrer Mutter (auf Antrieb der rechtmäßigen Gattin Duptach's) aus dem Vaterhause Verstoßene zu sich genommen und an seinem Wohnsitze in Connaught auferzogen haben. Schon als kleines Kind soll sie geweissagt haben, indem sie z. B. unter Hinweisung auf die rings um sie her sich ausbreitenden Gefilde des grünen Erin die Worte „Meum erit hoc, meum erit hoc! ausgerufen und damit auf ihre einsige geistliche Herrschaft über diese Insula sanctorum hingewiesen hätte. Die Wunder, die sie als dienende Nonne und Klostervorsteherin vollbracht haben soll, rühmen besonders zur Verherrlichung ihrer Gutmüthigkeit und profusen Wohlthätigkeit. Die Milch, die sie buttern soll, schenkt sie lieber den Armen, erlangt aber dann durch ihr Gebet eine so reiche Gabe an Butter, daß sie deren mehr abliefern kann, als ihre Befährtinnen. Auf ähnliche Weise wird ihr der Speck wieder ersetzt, den sie einst, statt ihn zu kochen, einem hungernden Hunde gegeben; desgleichen ein anderes Mal das Schwert ihres Vaters, das sie aus Mitleid einem Armen geschenkt hat; ja einmal sogar ein kostbares Messgewänder eines Bischofs, die sie an einen unbekannten Bettler weggegeben hatte, der aber kein anderer als Christus selbst war, u. s. w. Einem siebenmal hintereinander in stets neuer Verkleidung zu ihr kommenden Bettler schenkte sie an Einem Tage sieben Hämmel von ihrer Heerde, ohne daß sich diese dadurch verminderte. Ein silbernes Gefäß, das sie dreien etwas streitsüchtigen Armen geschenkt hat und als diese nicht gleich unter sich zu theilen wissen, zerschmettert sie kurzerhand an einem Felsen in drei Stücke, von denen dann eins genau so schwer wiegt wie das andere. — Einem der Stärkung bedürftigen Kranken verwandelt sie das Wasser, das sie für ihn aus einer nahen Quelle geschöpft hat, durch ihr Gebet in wohlgeschmeckendes Bier; verwandelt ein anderes Mal zu ähnlichem Zwecke einen Stein in Salz; speist eine ganze Gesellschaft von Bischöfen, die einst in ihrem Kloster eingekerkert sind, mit der Milch der einzigen, dreimal während dieses Einen Tages gemolkenen Kuh; schützt die auf dem Erntefelde beschäftigten Schnitter einen ganzen Tag hindurch vor einem furchtbaren Plagregen, der unterdessen alle umliegenden Felder heimsucht; gibt Blindgeborenen das Gesicht, Stummen die Sprache wieder u. s. w. Ueber die Elemente der Natur übt sie eine solche Gewalt, daß sie einen breiten Strom plötzlich in ein ganz anderes Bett zu lenken vermag, die Ersäufung mehrerer Räuber, welche Vieh von ihrer Heerde weggerieben, durch die plötzlich austretenden Wasser eines Flusses bewirkt, ja ihre einst vom Regen durchnäßten Kleider dadurch trocknet, daß sie dieselben über einen Sonnenbühl wie über ein ausgespanntes Seil aufhängt! Mit wilden Ebern, Wölfen, Füchsen, Katzen u. s. w. verkehrte sie auf dem vertrautesten Fuße; scheu gewordene Pferde, die aus dem Wagen zu werfen drohen, bringt ihr stilles Gebet mit Leichtigkeit wieder zur Ruhe; ein Fischlein schafft auf ihren Befehl das in's Meer geschleuderte silberne Halsband einer befreundeten Frau wieder herbei.

Sinniger und weniger ungeheuerlich ist, was von Brigida's mannichfaltigen Traum- und Visionswundern erzählt wird. So träumte sie einst, während der mit ihr auf ihrer Reise begriffene St. Patrick den Heiden das Evangelium predigt, sie sehe weißgekleidete Pflüger und Säeleute die hibernische Insel mit einer rasch und reichlich herwachsenden herrlichen Saat bepflanzen, dann aber andere, schwarze Ackerleute nachkommen, welche Alles wieder umpflügen und üppig wucherndes Unkraut an die Stelle des edlen Weizens säen. Was ihr von Patrick auf die schlimmen Reber und Irrlehrer deutet wird, die dereinst die von ihm und ihr ausgestreute gute Saat auszurotten



trachten würden. Oder sie sieht sich in einer ihrer Ekstasen nach Rom versetzt und hört hier über dem Grabe der Apostelfürsten eine Messe lesen, deren Formen und Gebräuche ihr so wohlgefallen, daß sie sofort von dem Wunsche erfüllt wird, dasselbe Ritual auch nach Irland verpflanzt zu sehen. — Wie bei diesen beiden letzteren Geschichten und bei einigen ähnlichen die der Erfindung zu Grunde liegende klerikale Tendenz deutlich genug hervortritt, so tragen viele der vorher angeführten Legenden ein eigenthümlich weltliches, volksthümliches, ja an's Heidnische gemahnendes Gepräge. Brigida erscheint in nicht wenigen jener Züge als eine Art von wohlthätiger Naturgottheit, die bald Hirten, bald Ackerbauern ihre segensreiche Herrschaft über die Elemente zu verspüren gibt; ihre Sprache bei den himmlischen Mächten fällt, nach einem bis auf den heutigen Tag fort-dauernden Glauben, Speicher und Scheuern mit Vorräthen. Vielleicht ist die Vermuthung nicht allzu kühn, daß in ihrer ganzen so ungewöhnlich wunderreichen Erscheinung, sowie in ihrem eigenthümlichen Feuercultus, dem letztlich durch Einschreiten von kirchlicher Seite ein Ende gemacht werden mußte, etwas von der Verehrung der altheidnischen Göttin Ceridwen fortlebt, dieser celtischen Ceres, der ebenfalls segnende Einwirkung auf die Feldfrüchte zugeschrieben wurde und deren Hauptheiligthum sich in Kildare befand. Wie man denn entdeckt hat, daß die Kirche des dasigen Klosters der heiligen Brigida auf den zertrümmerten Grundmauern des ehemaligen Ceridwen-Tempels errichtet ist und daß sich unterhalb dieser Fundamente geräumige Gewölbe erstrecken, worin die alten Iren Fruchtvorräthe aufbewahrt zu haben scheinen (s. Transactions of the Irish Academy, III, 75. und vergl. Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur, 1859. S. 196). Bei dieser Annahme der Umwandlung jener heidnischen Naturmutter in eine christliche Schutzheilige wird auch der Umstand um so leichter begreiflich, daß Brigida schon frühzeitig mit einer der Jungfrau Maria vergleichbaren Glorie umgeben, ja in manchen alten Legenden und Gesängen geradezu als die Maria der Irländer gefeiert wird. Schon in ihren ältesten Biographien findet sich die Sage: sie sey einst mit einer älteren Nonne auf eine Synode gereist, die auf der Heide von Liff gehalten wurde; einer der daselbst versammelten Bischöfe habe vor dem Beginn der Berathungen im Traume die heilige Jungfrau Maria gezeigt bekommen und dann bei Brigida's Ankunft plötzlich vor Erstaunen ausgerufen: „Haec est Maria, quam vidi quia formam illius manifeste cognosco!“ Alle Anwesende hätten sie in Folge davon „quasi in typo Mariae“ verehrt oder, wie es in einer anderen Quelle heißt, als die „Maria Hibernorum“ geprießen. Altirische Hymnen stellen sie oft entweder mit Maria als der einzigen an Stärke und Einfluß ihr vergleichbaren Heiligen zusammen oder nennen sie geradezu „Mutter Christi“, „Mutter des Herrn“ &c. In einem derselben heißt es von ihr:

„She annihilates the sins of the flesh in us —  
This flowering tree, this mother of Jesus,  
The perfect Virgin, beloved, of sublime dignity;  
J shall be saved at all times by my Leinster Saint.“

In einem anderen wird sie angeredet:

„Brigit, mother of my Lord  
Of heaven, a Sovereign the best born.“

Derselbe irische Gelehrte (Dr. J. H. Todd zu Dublin, in seinem „Book of Hymns of the Ancient Church of Ireland, 1855), dessen englische Uebersetzung der betreffenden irischen Verse wir hier angeführt haben, theilt einen angeblich von Bischof Ultan († im Jahre 656) herrührenden und jedenfalls sehr alten Hymnus in laudem S. Brigidae in lateinischer Sprache mit, dessen Schlußstrophe lautet:

„Audite Virginis laudes, sancta quoque merita:  
Perfectionem, quam promisit, viriliter implevit.  
Christi matrem se spopondit dictis et fecit factis  
Brigida aut amata veri Dei regina.“

Auch das alte Officium S. Brigidae, das z. B. noch 1622 zu Paris, offenbar zu kirchlichem Gebrauche gedruckt wurde, enthält an einer Stelle jene Geschichte von der Er-



ennung Brigida's als „altera Maria“ auf jener Synode und redet die Heilige zu wiederholten Malen als „alia Maria“ oder „similis Mariae“ u. an. Fast unzählbar sind die nach Brigida benannten Kirchen, Klöster und Ortschaften; noch zu Anfange des 17. Jahrhunderts zählte Colgan, ihr Hauptbiograph in neuerer Zeit, deren über 60 in nur fünf irischen Bisthümern auf. Sehr eifrig wurde die Heilige aber auch in Schottland und England verehrt, nur daß ihr Andenken hier mit demjenigen zweier späteren Brigiden mehr oder weniger zusammenfloß, von denen die eine um das Jahr 700 zu Athernath in Schottland, die andere kurz zuvor zu Glastonbury in England gelebt haben soll.

Als ältere Biographen der Heiligen werden genannt: Ultan, Bischof von Ardnechan in Meath, † 656; Aileran (oder Eleran); Cogitosus (offenbar ein finstlicher Name); Chilianus (Verfasser einer sehr ausführlichen Vita in Hexametern); Laurentius von Dunelm und Andere. — Die diesen beigelegten Vitae hat zuerst Colgan in seinem großen Werke: *Trias thaumaturga*, 1647 — vereinigt herausgegeben. Auf dieser Sammlung fußt dann die Bearbeitung in den Antwerpener *Actis sanctorum*, Tom. I. Februarii, p. 99—183 (1658). — Vergl. Stadler u. Heim, *Lebigen-Lexikon* I, 513, sowie Todd a. a. O. besonders S. 64 ff. („St. Brigid the Dry of the Irish“).

Zöckler.

**Buddhismus.** Der langjährige Streit über die Priorität des Brahmanismus und des Buddhismus ist von Burnouf für immer dahin entschieden, daß der Buddhismus eine Ermüthung und sittliche, praktische Reaktion, nach Erschöpfung der phantastischen und unsäglich subtilen Geisteserschöpfungen des Brahmanismus ist. Dieser war längst von einem „Gott ist überall“ durch Kapila zu der Spitze „Gott ist nirgends“ gekommen. Er hatte dem Volke die Schwingen der Thatkraft gelähmt, er folterte es aber bis in seine tiefsten Gefühle hinein durch die Lehre von dem Verderben alles Endlichen, worauf die von der Seelenwanderung durch die Stufenleiter der Geschöpfe und der Menschenseelen ruhte.

Buddha war Kronprinz des kleinen Reiches Kapilavastu am Fuße des Himalaya; im sechszehnten Jahre drei Weibern vermählt, führte er ein üppiges Hofleben, bis er in seinem 29sten Jahre einen Kranken, einen Greis, einen Todten und die Armuth des Dorfes auf einer Spazierfahrt beobachtete. Der Gedanke, der Entschluß, die Ursachen des menschlichen Elends und seine Heilmittel kennen zu lernen und diese zu breiten, bemächtigte sich seiner. Er entwich als Bettler, aber in gelbem Gewande, Farbe der Königsöhne, später dem seiner Jünger, nach Maghada im mittleren Gangesthale, dem Sitze der weisesten Einsiedler. Sechsjährige strenge Ascese überzeugte ihn, daß durch sie nur die Geisteskräfte geschwächt werden; erst als er sich mäßig gehalten, ging ihm das Licht auf über die Frage: wie kann der Mensch bewahrt werden vor dem jammervollen Kreislauf neuer Geburten in dieses Jammerthal, in welchem das beständige Verderben ihn stets wieder in die niedersten Stufen zurückstürzt? Die Mochen der Seelen sind ihm das Letzte in seiner gottentleerten Weltumdrehung. Wie die Seelen, in Thierleibern wohnend, einander zu verschlingen trachten, so erreicht die Menschenseele das höchstsehnste Gute, außer um es bald wieder zu verlieren. Alle ist nur einige Milderung des Leidens, nur die Vernichtung des Verlangens, Genuß und der Empfindung zu erreichen. Dieses geschieht, indem die Seele sich von und den Dingen, auch ihrem Körper, als fremden entgegensezt, sich mit ihnen einandersezt. Durch diese Erkenntniß hört die Sinnenwelt auf, wie eine Räuberbande die Seele auszurauben. Er erklärte einzelne Leiden, z. B. die Blindheit eines Menschen, aus bestimmten Missethaten seiner Seele in einer früheren Geburt. Jede Seele, glaubte er, habe bereits hunderttausend Millionen Geburten durchgemacht; er abte, sich gewisser Thaten und Schicksale in seinem mannichfaltigsten früheren Leben erinnern, aber jetzt in der Vernichtung seiner Persönlichkeit, seiner Empfänglichkeit die Eindrücke der Welt und des Vorstellungsvermögens die Erlösung von diesem

tantalistischen Kreisläufe erfaßt zu haben; in dieser absoluten Leere des Nirvana ist das Ich vom Ich erlöst.

Buddha am Ufer des Nichts angelangt, losgebunden von dem ewig sich drehenden Rade, jubelt über sein Erlösungswerk; er ist sich bewußt, die Bahn gebrochen zu haben, auf welcher Ströme von Blut und Thränen getrocknet werden, Berge von Menschenbeinen durchbrochen, das Heer des Todes vernichtet zu haben, wie der Elefant die Schilfrohrsklitten umkehrt. Die große Entdeckung Buddha's wurde aber dadurch unvergleichlich fruchtbarer als ähnliche Philosopheme der Brahminen, daß er von seinen Jüngern nicht maßlose Selbstpeinigung in der Wildniß, sondern nur verlangte, daß sie als ehelose Bettler, einen Topf in der Hand, seine Erlösung von den Wiedergeburten in der Volkssprache lehrend, zu allen Kasten wanderten. Auch den Gliedern der verachteten Klassen erklärte er, daß sie durch eigene Schuld dorein gerathen seien, aber er wies ihnen allen einen für Jeden zugänglichen Weg zur Befreiung oder doch zur Vinderung. Dazu dienen Mäßigung in allen sinnlichen Beziehungen, Friedfertigkeit und Mitleiden. Mit den Brahminen empfahl er Geduld den Bergewaltigern gegenüber, aber er warnte vor zu strenger Ascese. Die Menschen aller Klassen stehen in einer Solidarität des Leidens, das Unvermeidliche ist ohne Haß zu tragen, man soll es einander aber so viel wie möglich erleichtern. Auch die Thiere sollten gepflegt, weder geplagt noch geschlachtet werden. Das Alles aber athmet mehr Resignation als Begeisterung, es ist mehr eine rationalistische Moral als eine Religion; die Erfüllung der gewöhnlichsten Pflichten des praktischen Lebens stellte er weit über Opfer. Cultus stiftete er keinen. Dem Christenthume am nächsten scheint seine Lehre von der reinigenden Kraft der Buße und des demüthigen Sündenbekenntnisses zu stehen. Aber auch darin fehlt die höhere Freudigkeit, jedes Motiv dazu.

Durch seine alle ihre Autoritäten, die Beda's und ihre gelehrte spitzfindige Auslegung vernichtende Kritik, durch das Wegfegen ihres ganzen Götterhimmels auf's Aeußerste gereizt, wußten die Brahminen den Buddhisten lokale Verfolgungen zu erwecken. Dieselben nützten diesen aber nur, da sie bei anderen Fürsten Schutz genossen. Das niedere Volk fühlte sich durch sie von einer ungeheueren Last der Angst befreit. Sogar die Tschandala, die unreinste Kaste, sahen einige der Ihrigen unter die Geweihten, in dem höheren Grad der Erkennenden aufgenommen. So starb Buddha, als großer Wohltäter seines Volks gefeiert, um das Jahr 540 vor Christo in Verzückung darüber, daß er nun von dem Kreislauf der Wiedergeburten befreit sei. Er hatte friedlich eine ungeheuerere Revolution, die Befreiung erreicht, die Herrschaft des Kastenwesens für Millionen gestürzt, somit die Gleichheit begründet. Gelungen war das ungeheuerere Werk nur durch die herrschende und verstärkte Veringschätzung aller Leiblichkeit. Der politische Despotismus hatte ein neues Fundament gefunden, obgleich das persönliche Ich von aller Furcht der Götter befreit war. Daß Letzteres möglich war, erklärt sich nur daraus, daß der üppige Polytheismus des Volkes und die pantheistische Spekulation der Brahminen das Gottesbewußtsein vielmehr unterdrückt als entwickelt hatte. Der Buddhismus war eine Reaktion des praktischen Gewissens und des praktischen Verstandes.

Buddha hatte den Kasjapa als seinen Nachfolger bezeichnet und ihm sterbend sein Bettlergewand übergeben. Dieser berief eine Synode von vierhundert Schülern, welche die Männer bezeichnete, durch welche die Aussprüche, die Moral und die spekulative Lehre Buddha's niedergeschrieben werden sollten. Dieß geschah binnen sieben Monaten und zwar in der Volkssprache, im Pali. Die eigentlichen Träger der Lebensanschauung Buddha's waren die Tausende von Bhikshu, welche durch das Gelübde der Armut und der Keuschheit auf so lange gebunden, als es ihr freier Wille wäre, eine wandernde Hierarchie bildeten. Sie hielten ihre Retraites während der Regenzeit in eigens gebauten Räumen, wo unter Aufsicht der Betagtesten zweifelhafte Fragen erörtert wurden. Dieß sind die „Klöster“, welche die Franziskaner bei den Mongolen gefunden zu haben glaubten. Dennoch entstanden verschiedene Richtungen, indem die Einen sich mit der





resp. 3 und 4 Foliobänden. Eine Ausgabe der *epistolae romanorum pontificum* erschien unter Leitung des Cardinals Karaffa bis auf Gregor VII. 1591 „in aedibus populi Romani“ in 3 Foliobänden. Viel versprechend war die Sammlung: *Epistolae romanorum pontificum et quae ad eos scripta sunt, a S. Clemente usque ad Innocentium III., quotquot reperiri potuerunt, studio et labore domini Potri Constant, presbyteri et monachi ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri*. Paris 1721, Fol. Leider ist davon aber nur der erste Band erschienen vom Jahre 67 bis 440. Einen neuen Abdruck begann Car. Fr. G. Schönmeyer. Böhl. 1796. 8°. Diese Ausgabe geht aber nur bis auf Kyusus III. 437.

Die späteren Bullarien bis auf Benedikt XIV., Luxemb. 1727 f., Rom 1733 f., sowie die Fortsetzung bis auf Pius IX. von Barberi, Rom 1835 f., sind Bd. II. S. 175 nachgewiesen. Dazu kommt noch eine 1857 begonnene neue Sammlung: *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio* (cura Tomasetti), locupletior facta novissima collectione plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a Leone M. usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum S. theol. et SS. canonum peritorum . . . auspicante E. a. R. Dom. S. R. E. card. Francisco Gaude.

Ueber die älteren Bullarien s. m. Marino Marini *diplomatica pontificia* p. 27 sq.

Uebrigens haben einzelne Länder auch besondere Bullarien. Man s. deshalb z. B. für Mähren und Böhmen Dudik. *Iter romanum*. Bd. II. Wien 1855.

S. F. Jacobson.

**Bulle**, die goldene Karl's IV. Es gibt viele Urkunden geistlicher wie weltlicher Herren, welche mit goldenem Siegel (Bulle) versehen sind, doch wird vorzugsweise nur das im Jahre 1356 von Karl IV. erlassene Gesetz mit dem Namen „goldene Bulle“ bezeichnet (so bereits in der Wahlcapitulation Karl's V.). Der Kaiser selbst gab sowohl den Kurfürsten als Anderen besondere Exemplare dieses Gesetzes, sämmtlich mit goldenem Siegel versehen. Dieses Siegel scheint an den einzelnen Urkunden verschieden gewesen zu seyn, theils nämlich ein einfaches Goldsiegel, theils zwei goldene Kapseln, in welchen die beiden Seiten des Siegels von Wachs eingegossen waren (der letzteren Art ist z. B. das Exemplar der Stadt Frankfurt a. M.).

Durch Gewohnheiten und besondere Verordnungen waren mit der Zeit verschiedne Grundsätze über die deutsche Verfassung, insbesondere über die freie Wahl des deutschen Königs, unabhängig vom römischen Stuhl, über die Glieder des Kurfürstencollegiums und über andere Punkte festgestellt worden. Zum Theil standen die Bestimmungen hierüber nicht in allgemeiner Anerkennung, zum Theil bedurften sie einer Ergänzung oder Modifikation. Daher entschloß sich Karl IV., dieselben einer Revision und Erweiterung zu unterwerfen, und trat deshalb mit den Ständen auf dem Reichstage zu Nürnberg 1355 in eine nähere Berathung. Noch ehe dieselbe beendet war, publicirte der Kaiser am 10. Januar 1356 23 Kapitel des neuen Gesetzes. Dagegen wurden aber verschiedene Bedenken und Proteste erhoben. Um diese zu erledigen und die noch fehlenden Artikel hinzuzufügen, wurde das Gesetz auf dem Reichstage zu Reg. revidirt, durch 7 Kapitel ergänzt und am 25. Dezember 1356 in 30 Kapiteln publicirt. Die einzelnen Vorlagen des ganzen Gesetzes waren vom Kaiser ausgegangen, welcher sich zur Feststellung der selben geistlicher und weltlicher Räte bedient hatte. Daher erklärt sich, daß über den eigentlichen Concipienten des Gesetzes abweichende Meinungen herrschen. Manche nennen als den Verfasser Johann von Neumarkt (de novo foro), Bischof von Leutomschel später von Olmütz, Andere den Juristen Kuhl (Rudolf) von Friedberg, Geheimschreiber des Kaisers und Probst zu Weylar, späterhin Bischof von Verden. Da in der goldenen Bulle außer dem kanonischen auch das römische Recht berücksichtigt ist (A. V. Kap. XXIV. die Anwendung der römischen Grundsätze über das Majestätsverbrechen auf gegen die Kurfürsten verübte Verletzungen), hat man auch auf die Autorschaft des bekannten Juristen Bartolus de Saxoferrato hingewiesen (vgl. v. Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*. Bd. VI. S. 149 f.).

Der wesentliche Inhalt der goldenen Bulle bezieht sich auf die Formen der Wahl und Krönung des deutschen Königs, auf die Verhältnisse der geistlichen und weltlichen Fürsten, deren Gerechtsame im Reiche und in ihren eigenen Territorien u. s. w. (m. s. die Artt. „Köln“, „Mainz“, „Trier“ und die Uebersicht in Eichhorn's deutscher Rechtsgeschichte. Bd. III. S. 395). Das Original der goldenen Bulle ist lateinisch, später ist dieselbe auch in's Deutsche übertragen, doch ist die Uebersetzung nicht immer correct (m. s. eine Uebersicht der Ausgaben bei Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts. Bd. II. S. 696).

Die goldene Bulle als das wichtigste Reichsgesetz seit der Mitte des 14. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts ist Gegenstand vielfacher Bearbeitung geworden. Man s. deshalb die literarischen Nachweisungen bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus, liber I. tit. 2. §. 12. 13; Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts. Bd. II. S. 786. Bd. III. S. 880; Klüber's Fortsetzung Bd. IV. S. 786 u. 880. — Die besten Schriften sind: J. Limnaei comm. in A. B. Caroli IV. Arg. 1658. 1662. 1666. 1668. 1706. 4°. — Joh. Pet. v. Ludewig, vollständige Erläuterung der Gold. Bulle. Bd. I. Jrf. 1716. Bd. II. 1719. 4°; zweite Aufl. mit Joh. Ge. Estor's Vorrede. Jrf. 1752. 4°. und vorzüglich Joh. Dan. v. Oleneschläger, neue Erläuterung der goldenen Bulle Kaiser Karls IV. aus den älteren Deutschen Geschichten u. Gesetzen, zur Aufklärung des Staatsrechts mittlerer Zeiten. Jrf. u. Leipz. 1766. 4°. — Man s. auch Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen. Abth. I. (Braunschweig 1860. S. 471 u. 472).

S. F. Jacobson.

**Bunsen**, Christian Karl Josias, ein weitberühmter und in den verschiedensten Stellungen hochverdienter Gelehrter und Staatsmann Preußens, ward am 25. August 1791 in Korbach im Fürstenthume Waldeck geboren. Sein Vater, früher Wachtmeister im waldeckischen Regiments in holländischen Kriegsdiensten, der aus erster Ehe drei Kinder hatte, gab dem einzigen Sohne die in seiner Familie zum Theil schon eingelegenen Namen tapferer Generale, die aus dem waldeckischen Fürstenhause stammten, und erzog ihn in der ehrenfesten, schlichten Weise eines tüchtigen, biedern deutschen Bürgers. Einem Jugendfreunde von Christian Bunsen verdanken wir die genauesten Erinnerungen an Bunsen's Jugendjahre (Waldeckische Briefe. Berlin 1862. S. 15—42); ein verdiente waldeckische Staatsrath W. Schumacher theilt hier mit, daß der den Tod von Bunsen's Eltern (1819 und 1820) verzeichnende Pfarrer im Kirchenbuche die Worte *Homines probi* hinzugefügt hat, obgleich ein Urtheil dieses sehr gewissenhaften Geistlichen über Leben und Eigenschaften von Verstorbenen sonst im ganzen Buche nicht zu finden ist. Schon auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt zeichnete Bunsen sich durch die besten Gaben des Geistes und Gemüthes sowie durch eine wunderbare Arbeitskraft aus, die den von Jugend auf an sehr frühes Aufstehen Gewöhnten bis in sein Alter nicht verlassen hat. „Er war“, wie der genannte Freund berichtet, „auf der ganzen Schule bewundert als Genie. Ein großes Selbstgefühl war in ihm. Er sprach es jedoch nicht aus, sondern es sprach aus ihm. Im gewöhnlichen Leben war er die Bescheidenheit selbst. Er war eine naturwüchsige Kraft, dabei von probenhaltiger Treue. Er war von der aufrichtigsten und unbegrenztesten Dankbarkeit gegen seine Lehrer; noch jüngst wurde mir mitgetheilt, daß er einem derselben einst in einer Serviette einen Brautring von einem elterlich selbstgezogenen Kalbe in's Haus gebracht hat. Sie hatten eine Nagel, aber er brachte ihn selbst“.

Als Bunsen im Herbst 1808 zum Studium der Theologie nach Marburg ging, bestand die väterliche Mitgift ein für alle Mal aus hundert sauer ersparten Thalern; aber ein entfernter Verwandter, der Regierungsrath Bunsen in Krolsen, dessen Bruder Professor in Göttingen war, erwies sich als ein väterlicher Freund; und die noch fehlenden Mittel verschaffte das eigene Ertheilen von Unterricht. Von Marburg, wo er besonders Arnoldi, Hartmann und Wachler gehört hatte, siedelte Bunsen im Herbst 1809 nach Göttingen über, um hier fünf Jahre sich hauptsächlich der Erforschung des klassischen



Alterthums zu widmen. Die 1811 übernommene Collaboratur am Göttinger Gymnasium und der Unterricht des reichen Amerikaners Astor, wodurch er seinen Unterhalt bestritt, hinderten ihn nicht an dem eifrigsten Betreiben eigener umfassender Studien. Noch mehr als Heeren wirkte der große Philolog Heyne auf Bunsen ein, der damals sich jene gründliche klassische Bildung erwarb, ohne welche er bei seiner später immer mehr in's Weite gehenden gelehrten Ausbreitung leicht zu einem bloßen Dilettanten hätte werden können. Während er bei Hugo Pandekten hörte, bearbeitete er die von der Universität gestellte Preisfrage über das Erbrecht der Athener; und diese im November 1812 mit der höchsten Auszeichnung gekrönte lateinische Preisschrift bereitete, kaum gedruckt, dem jungen Verfasser die Ueberraschung, daß er im Februar 1813 von der Jenenser Fakultät den philosophischen Doktorgrad honoris causa empfing. Bunsen hatte das große Glück, in Göttingen einem Kreise ausgezeichneten, edler Jünglinge anzugehören, dessen eigentlicher Mittelpunkt er eingestandener Maßen war. Mit dankbarer Freude gedachte er späterhin immer des innigen Verkehrs mit Ernst Schulze\*), Friedrich Völke, Karl Vachmann, mit dem er unter Beneke's Leitung auch altdutsche Studien trieb, mit Wilhelm Hey, Ludwig Abeken, Dissen, Brandis und andern vorzüglichen jungen Männern, die einander alle ihr Leben lang treu geblieben sind.

Hätte Bunsen, wie er beabsichtigte, die akademische Laufbahn betreten, so würde der thatkräftige und mit den glänzendsten Gaben ausgestattete Mann nicht minder als manche seiner Jugendfreunde einzelne Wissenschaften in echt fachmännischer Weise sehr gefördert und jeder deutschen Hochschule zur höchsten Zierde gereicht haben. Aber es wäre Thorheit zu beklagen, daß er nie den Segen einer amtlichen Beschränkung auf bestimmte Fächer erfuhr; seine Bestimmung war eine weiter gehende, und Gott hat ihm die Mittel zur Erreichung derselben durch eine seltene Lebensführung gewährt. Es ist sehr bemerkenswerth, wie Bunsen, der nach dem Zeugnisse des ehrwürdigen Brandis an Raschheit der Auffassung und Weite des Gesichtskreises die Freunde sämmtlich übertraf, sich schon als Jüngling eine eigenthümliche hohe Aufgabe stellte, nach deren Lösung er durch sein gelehrtes Arbeiten mit zäher Festigkeit gerungen hat. Er trachtete nach der Erkenntniß Gottes im Menschen, besonders in der Sprache und Religion, und machte sich nach langem Ueberlegen endlich in den Weihnachtsferien 1812 auf 1813 einen allgemeinen Plan, den er 1817 in einem Briefe mit folgenden Worten beschrieb: „Ich wollte das heidnische Alterthum in seinen HAUPTERSCHEINUNGEN in drei großen Perioden der Weltgeschichte, nach seinen Sprachen und religiösen Vorstellungen und Einrichtungen durchgehen und darstellen. Zuerst nämlich im Orient, wo die ältesten Erscheinungen in beiden sind, dann in der zweiten Hauptepoche unter den Griechen und Römern, hierauf dritten unter den deutschen Völkern, die dem Weltreiche der Römer ein Ende machten. Zum Studium der ersten Periode hielt er eine Reise in den Orient für unerlässlich und hoffte, durch seinen Zögling und Freund Astor, den er auf einer großen europäischen Reise begleiten sollte, die Mittel zu einem Besuche Indiens zu gewinnen. Vorher aber mußte Astor nach New-York zurückkehren, und die Zwischenzeit benutzte Bunsen auf Beste. Zunächst durchwanderte er mit Brandis Thüringen und Rheinland und begleitete dann, nachdem er den Herbst und Winter 1814 bei seiner begabten Schwester Christiane in Holland unter mannichfachen Studien zugebracht hatte, den genannten Freund nach Kopenhagen und noch 1815 nach Berlin. War ihm der Aufenthalt in Dänemark schon durch das Studium der nordischen Sprachen, namentlich der isländischen, nützlich

\*) Dieser Freund gibt in seinem Tagebuche (vgl. Marggraff's Leben von E. Schulze S. 21) eine Schilderung des „herrlichen Zirkels“, die also beginnt: „Bunsen mit dem königlich bescheidenden Geiste, der alle Zweige des Lebens und der Erkenntniß nur als Mittel ansah, um zu einem einzigen großen Ziele zu gelangen, der, für jeden Eindruck zu jeder Zeit empfänglich, mit unbeschreiblicher Kraft auch das Widersprechendste sich zuzueignen wußte, der mit der höchsten, ja weilen schauerhaften Klarheit das tiefste Gemüth verband und bei unaufhörlicher getheilter Regsamkeit dennoch nie seinen Zweck aus den Augen verlor.“



n, so brachte ihm die preussische Hauptstadt noch reicheren Gewinn; hier machte er die erste Bekanntschaft des verehrten Niebuhr. Im Frühjahr 1816 ging Bunsen Paris, wo er den Unterricht des Orientalisten Sylvestre de Sacy genoß und mit verabredete, daß sie im Sommer von Florenz aus die gemeinschaftliche Reise anwollten. Als aber die Beiden in Florenz wieder zusammentrafen, konnte Astor, er Vater zurückrief, seine frühere Absicht nicht ausführen und ließ den Freund, den h mehr als vierzigjähriger Trennung zu Heidelberg durch seinen Besuch erfreute, gleich enttäuscht in Florenz zurück. Mußte jetzt auch Bunsen, der sich nun wieder auf sich allein angewiesen sah, die langgenährte Sehnsucht nach Indien unterdrücken, so ihm doch das nahe Rom, wohin damals Niebuhr und Brandis als preussischer Minister und Legations-Sekretär gingen, bald einen Ersatz bieten, der seine kühnsten Pläne übertraf.

Das reiche Leben, welches Bunsen volle 21 Jahre lang in Rom und während der ersten Monate in dem schönen Frascati so glücklich geführt hat, kann hier nur in wenigen berührt werden. Tholuck schrieb 1836 in seiner Widmung des Commentars zu den Briefen an Bunsen: „Wonne strömte die Herrlichkeit der Natur, Wonne die Heiligkeit der Kunst; aber wieviel ärmer wäre aller Genuß geblieben, hätte er nicht die Dignität jenes Familienkreises seine Verklärung gefunden, welcher die Erde an sich knüpfte. Was dort der äußere und der innere Mensch erfahren hat, hat die Frucht ausgetragen, und den größten Theil des Dankes bin ich Ihnen und Ihrem Hause schuldig.“ Die Ehe, welche Bunsen am 1. Juli 1817 mit der ihm an Gemüth und Herz ebenbürtigen Franziska Waddington schloß, der frommen Tochter einer angesehenen englischen Familie, war ihm bis an sein Ende eine Quelle des reichsten Glückes und gab ihm Gelegenheit, als Vater zahlreicher Söhne und ein Musterbild christlicher Tugenden darzustellen. Freilich war er von der Kindheit im Elternhause, wie er dankbar bekennt, auf Christus und die Bibel hingewiesen; auch hatte er schon 1816 zu Berlin die Einsicht erlangt, daß eine wissenschaftliche Erkenntniß der weltgeschichtlichen Ideen ohne Rücksicht auf die Offenbarung unvollständig sei; aber erst zu Rom gewann er die lebendige Erfahrung von der Wahrheit christlichen Christenglaubens. Der Ende 1817 an die vertraute Schwester geschriebene Brief aus dem ich vorhin ein Bruchstück über den fünf Jahre früher gefaßten Studien-Ausgang getheilt habe, spricht sich über diese wichtige Aenderung sehr klar aus: „Ich bin nun so weit, daß man könne das Heidenthum für sich verstehen, und vom Christenthum habe man eine richtige Kenntniß nöthig, wie man sie sich leicht erwerben könne. Die Urkunden und Gesetze wären ja lange bekannt und ausgemacht, wenigstens soweit sie ausgemacht werden könnten, und das sey hinreichend. Darin lag aber gerade der Fehler. Denn man hat das Christenthum, als wer es zum Mittelpunkt seines Denkens und Handelns genommen.“

Wer die Bibel, als wer aus ihr seinen vertrautesten Freund, sein Wörterbuch und seine Sprachlehre macht? Dies ist mir die letzten sechs Monate fast täglich durchgegangen. Nächste Gott hat meine Frau daran den größten Antheil. Wir haben zusammen die Bibel gelesen, wie sie es immer zuvor regelmäßig gethan hat; ihre Klarheit in der Schrift und ihr mit Klarheit des Verstandes gepaarter Glaube, endlich das alles dieses ihr vom christlichem Geiste geleitetes Leben haben mich immer mehr zu dem Schatz aller Schätze hingewiesen, und ich sehe klar ein, daß ich ohne gründliches und tiefes Studium der Bibel und des Christenthums und seiner Geschichte weder Ordentliches in meinen andern philosophischen und historischen Untersuchungen thun, noch auch selbst Beruhigung und Stillung des Durstes finden kann, der mich hienieden auf zu solchen Untersuchungen und Betrachtungen getrieben hat.“

Im Jahr 1818 trat Bunsen als Nachfolger seines nach Bonn berufenen Freundes Niebuhr in die diplomatische Laufbahn ein, und als 1823 auch Niebuhr in's Vaterland zurückkehrte, versah er selbstständig die Stelle des Gesandten und ward bald durch das Vertrauen, welches ihm Friedrich Wilhelm III. schenkte, förmlich zum Geschäfts-

träger Preußens bei dem päpstlichen Stuhle ernannt. Der König, der im Nov. 1822 Rom besucht und durch die bedeutende\*) Persönlichkeit des jungen Gesandtschaftssekretärs, insbesondere auch durch sein lebendiges kirchliches Interesse und seine umfassenden liturgischen Bestrebungen sich angezogen gefühlt hatte, bewahrte stets seine wohlwollende Gesinnung gegen Bunsen und erhob 1834 den bisherigen (seit 1827) Ministerresidenten durch Ernennung zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister auf die höchste Stufe, die es in der preussischen Diplomatie gab. Noch folgenreicher aber wurde für Bunsen das persönliche Verhältniß, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem hochbegabten Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden und sind auch in schweren Zeiten, obwohl ihre Wege zuweilen sehr verschieden waren, niemals an einander irre geworden. Eine Frucht des damaligen Aufenthalts des Kronprinzen in Italien war auch die Gründung des archäologischen Instituts in Rom, für dessen Gedeihen Bunsen als ständiger General-Sekretär immer eifrig bemüht war. Wie er, der nach einem glücklichen Ausdrucke von Ampère der Vertreter nicht nur der preussischen Regierung bei dem päpstlichen Stuhle, sondern auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Alterthume war, durch eigene Mitarbeit und sonstige unermüdlige Theilnahme an der „Beschreibung der Stadt Rom“ ein noch von Niebuhr angeregtes und wegen des reichen kirchengeschichtlichen Inhalts auch für den Theologen wichtiges Werk lange Jahre hindurch gefördert hat, kann hier nur im Vorübergehen bemerkt werden; das Werk, an dessen Plan Cotta 1817 in Rom lebendig einging, erschien zu Stuttgart in 3 Bänden 1830 — 1843.

In höherem Grade nehmen die liturgischen und hymnologischen Arbeiten Bunsens unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, und das Verdienst gründlicher, tüchtiger Forschungen auf den genannten Gebieten wird dem sonst viel Verkannten auch von seinen Gegnern nicht leicht streitig gemacht. Bei der Feier des Reformationsjubiläums gab es noch keine deutsche evangelische Kirche in Rom, so daß Bunsen am 31. Oktober 1817 in Niebuhr's Hause eigentlich als der erste öffentliche Prediger des evangelischen Glaubens in der katholischen Weltstadt auftrat; allein bald darauf erlangte Niebuhr von Friedrich Wilhelm III. die Stiftung einer Gesandtschaftskapelle. Für die nun sich bildende evangelische Gemeinde, die an Schmieder, Rothe, Tholuck, von Tippelskirch und Anderen stets ausgezeichnete Prediger hatte, legte Bunsen fortwährend das lebhafteste Interesse wie z. B. die Stiftung des evangelischen Krankenhauses beweist, welches als Casa Tarpea unsern Landsleuten in Rom so wesentliche Dienste leistet. Das praktische Bedürfniß einer angemessenen Gottesdienstordnung für die Gesandtschaftskapelle auf dem Capitol förderte die liturgischen Arbeiten Bunsen's, der das Glück hatte, dabei von Richard Rothe, mit dem er Zeitlebens innig befreundet blieb (vgl. Hippolytus und seine Zeit Bd. I. S. 253 f.), treu unterstützt zu werden. Als er bei einem kurzen Aufenthalt in Berlin 1827 dem Könige die sorgfältig ausgearbeitete Liturgie vorlegte, erlaubte Friedrich Wilhelm III. ihre Einführung in der römischen Gesandtschaftskapelle und schrieb selber ein Vorwort dazu, worauf sie 1828 in Berlin gedruckt wurde. Die wissenschaftliche Begründung, namentlich die kritische Durchforschung der altkirchlichen Liturgien, die sich ohne Polemik gegen die katholische Gottesdienstordnung nicht geben ließ, mußte Bunsen schon wegen seines amtlichen Verhältnisses zum römischen Stuhle für spätere Zeiten zurückhalten, so daß er sie erst in seinem „Hippolytus“ öffentlich mitgetheilt hat. Da Bunsen in unbefangener Würdigung dessen, was er Gutes in den Liturgien der alten und der anglikanischen Kirche zu finden glaubte, Manches sich angeeignet hatte, da

\*) Zu nicht geringer Verwunderung der Umgebung entwickelte Bunsen damals dem ersten Monarchen mit edelm Freimuth seine abweichenden Ansichten über einzelne liturgische Fragen; aber durch diesen würdigen Widerspruch gegen Lieblingsmeinungen des Königs stieg er nur in der Achtung des gewissenhaften Fürsten.



n deutschen Protestanten auf den ersten Blick leicht fremdartig erschien, so mußte die römische Liturgie dazu beitragen, daß der Mann, dessen warmen Eifer für seine Vaterlande die Römischen niemals bezweifelt haben, in seinem Vaterlande bei Manchen in Verdacht der Hinneigung zum Katholicismus gerieth. Der in Deutschland immer werdende Widerwille gegen den Polizeistaat und den Absolutismus, als dessen natürlichen Verbündeten man alles hierarchische, antiprotestantische Wesen betrachtete, war in sehr geneigt, den vom Könige und Kronprinzen begünstigten Gesandten für einen liberalen Mann zu halten und seine kirchliche Frömmigkeit als heimlichen Romanismus zu beargwöhnen.

Die ersten Ergebnisse seiner gründlichen hymnologischen Arbeiten, die Bunsen veröffentlichte, finden sich in einigen namenlosen (vgl. aber Ferd. Piper, evangel. Kalender, S. 82) Aufsätzen der Berliner „evangelischen Kirchenzeitung“, im vierten Bande, Nr. 41—44 über Gesangbücher und Choralbücher, besonders aber im Jahrgang, wo nicht nur das neue Berliner Gesangbuch mit seinen Verschlimmbesserungen, der von Paul Gerhard's Abendlied, eine frische, tüchtige Beleuchtung erfahren (Nr. 16 f. 19 f. 32 f.), sondern auch für eine angemessene Bearbeitung des evangelischen Liederschazes beachtenswerthe, wohl durchdachte Canones (Nr. 41 f. 57 ff.) enthalten sind. Erst 1833 erschien bei Perthes in Hamburg der „Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch“ mit Vorrede, worin Bunsen seine Grundsätze ausführlich darlegte. Das Buch fand keine kirchliche Einführung, aber mit Recht großen Beifall, und die ganze Auflage bald vergriffen. Endlich erschien 1846 im Verlage des Rauhen Hauses eine Ummantelung des früheren Werkes unter dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch“, die ohne Bunsen's Namen trotz des starken Umfanges (1032 Seiten 12<sup>o</sup>) in vielen tausend Exemplaren verbreitet worden ist, so daß eine nähere Angabe des Inhalts überflüssig erscheint. An diesem Gesang- und Gebetbuche hatte Bunsen besondere Freude; noch in den letzten Lebensjahren zu Heidelberg als die „evangelische Kirchenzeitung“ ihn längst für einen vom Glauben Abgefallenen flärt hatte, liebte er es, das Buch Freunden zum Geschenk zu machen, obgleich unleugbar seine dogmatischen Ueberzeugungen nicht wenig von dem Inhalte des Buches abwichen.

Ohne daß die Wärme des christlichen Glaubens in Bunsen erkaltet wäre, war er eine Dogmatik\*) eine andere geworden. Zum Verständniß dieser Umwandlung der Wahrheit von Selzer's Behauptung, daß Bunsen den engen Rückschritt zum stets zu frei und zu idealistisch war und den gewöhnlichen Fortschrittsmännern noch zu positiv in Glaube und Sitte, berufe ich mich auf die ebenso klaren als selbstbekenntnisse eines Mannes wie Rothe, der sich ebenfalls dem religiösen Leben nach den Freiheitskriegen mit ganzer Seele angeschlossen hat. Dieser zeichnete Theologe, dem auch die heftigsten Gegner die persönliche Frömmigkeit abgehen noch nicht gewagt haben, äußert sich (allg. kirchl. Zeitschrift, Jahrg. 1862, S. 1 f.) über die betreffenden Vorgänge in unserer neueren Kirchengeschichte in folgender Weise: „Trunken, wie wir in jenen herrlichen Tagen der ersten Jugendliebe zu dem entdeckten Evangelium waren, von der Freude darüber, die Küste einer überlutherten Welt, nach der unsre Sehnsucht so lange ausgeschaut hatte, endlich in Besitz kommen zu haben, konnte uns des Uebernatürlichen, des Geheimniß- und Räthselhaften nicht genug geboten werden. Jeder Gedanke an einen Abzug, den es zu erhalten dürfte, widerstrebte dem überschwänglichen Gefühl, das den kaum gewonnenen

Darunter verstehe ich vornehmlich gewisse Grundzüge und Hauptpunkte, denn ein fest in sich geschlossenes und vollständig bis in's Einzelne durchgeführtes dogmatisches System bei Bunsen finden wir keine Berechtigung. Ueber den Werth oder Unwerth von Bunsen's späterer Theologie, die auf meine abweichenden Ueberzeugungen ohne Einfluß geblieben ist, glaube ich mir nicht erlauben zu sollen.



nen heiligen Schatz sorgsam behütete. Genug, es dünkte uns ganz selbstverständlich, daß mit dem alten evangelischen Glauben auch die alte evangelische Theologie wieder auferstehen müsse. Anfangs ging es dabei wirklich auf völlig unbefangene Weise zu; aber bald mußten wohl im Fortgange der theologischen Arbeit Thatfachen genug zu Tage kommen, welche die Täuschung an's Licht stellten, die in jener naiven Voraussetzung lag; und wenn man sie auch jetzt noch festhielt, so hatte es freilich ein Ende mit der unschuldigen Unbefangenheit. Es ist notorisch, daß gleichwohl viele Theologen wirklich auf dem anfänglichen Standpunkt beharrten und grundsätzlich — nun aber freilich in einem gar viel anderen Geiste als es von vornherein geschehen war — daran arbeiteten, die alte Theologie in ihren ehemaligen Besitzstand wieder einzusetzen, und sie als die allein legitime proklamirten, sowie daß in einem großen Theile des protestantischen Deutschlands eben diese Theologie je länger desto ausgesprochener die eigentlich officielle wurde.“ Daß Bunsen, „jene naive Voraussetzung“ in gewissem Maße getheilt und sich nur allmählich von ihr losgemacht hat, gereicht ihm wahrlich nicht zur Schande; aus einem Briefe, den der fromme Thomas Arnold (vgl. das frei nach dem Englischen des H. P. Stanley von Karl Heintz verfaßte treffliche Buch „Thomas Arnold“. Potsdam 1847, S. 235 ff.) im Jahre 1839 an ihn schrieb, geht ziemlich deutlich hervor, daß Bunsen noch damals der Abendmahlstheorie Luther's wenigstens nahe stand. Doch zeigt gerade auch das innige Verhältniß, das seit Arnold's erstem Besuche Rom's (1827) bis zu seinem Tode (1842) zwischen dem geistvollen, wahrhaft freisinnigen Rektor von Rugby\*) und Bunsen bestand, wie fern dieser der immer mehr aufkommenden Repräsentationstheologie blieb.

Sehen wir auf die nicht theologischen Arbeiten Bunsen's zu Rom, so benutzte er auf das Gewissenhafteste das Glück eines mehr als sechsjährigen Zusammenlebens mit dem Meister der geschichtlichen Kritik, Niebuhr, dessen wissenschaftliche Methode auch auf seine theologischen Studien einen wohlthätigen Einfluß ausübte. Von großer Wichtigkeit war auch die 1826 gemachte Bekanntschaft des edeln Champollion, von dem Bunsen an dem Fuße der Obelisten Rom's die Anfänge der Hieroglyphik erlernte. Obgleich er die in Deutschland lange verkannte Wahrheit und Wichtigkeit von Champollion's Entdeckung alsbald begriff, konnte er doch erst geraume Zeit später den ägyptischen Studien, für die er durch Forschung und Anregung Großes geleistet hat, seine Kraft in vollerer Maße widmen. Durch Bunsen ward der hochverdiente Lepsius für die Aegyptologie gewonnen und die für die Wissenschaft so folgenreiche preussische Expedition nach Aegypten angebahnt, die 1842 unter Friedrich Wilhelm IV. zur Ausführung kam. Außer der vielseitigen Thätigkeit, die manchen andern tüchtigen Gelehrten schon vollständig in Anspruch genommen haben würde, hatte natürlich Bunsen fortwährend die amtlichen Geschäfte des Gesandten zu besorgen, denen er sich mit großer Pflichttreue unterzog. Das Urtheil Niebuhr's, daß Bunsen einen ausgezeichneten Beruf zu Geschäften habe und darin sich hervorthun werde, fand eine offenkundige Bestätigung, als durch die Stürme, welche nach der Julirevolution auch Italien erschütterten, den europäischen Großmächten sich die Nothwendigkeit aufdrängte, die schreiendsten Mißbräuche in der Regierung des Kirchenstaates abzustellen, und nun Bunsen von der in Rom zusammengetretenen Konferenz mit der Abfassung des berühmten gewordenen Memorandum del Maggio beauftragt

\*) Mit Recht halten die Engländer das Andenken des in Deutschland wohl nicht genug gekannten Arnold heilig; und dieser Mann hat 1838 an einen Freund über Bunsen Folgendes geschrieben (vgl. Gelzer's Protest. Monatsbl. Bd. 17. S. 26): „Mein Gefühl von Bunsen's Wert könnte ich nicht ohne einen Schein der Uebertreibung ausdrücken; aber könnten Sie ihn nur ein halbe Stunde hören und sehen, so würden Sie mich verstehen. In keinem anderen Menschen ist ich Gottes Gnaden und Gaben so verbunden, wie in ihm. Ich habe Männer gesehen, die eben so gottesfürchtig, eben so liebenswürdig, eben so talentvoll waren wie er; aber niemals kenne ich einen, der alle drei Eigenschaften in einem so außerordentlichen Maße besaß und der damit eine so reiche und tiefe Kenntniß des Alten und Neuen, des Geistlichen und Weltlichen verband wie ich sie von keinem Anderen erreicht sah.“

Wie Bunsen diese Arbeit später wohl scherzweise seine Mohrenwäsche nannte, so er nicht glücklicher in dem bekannten Streite, der über die gemischten Ehen in der preussischen Regierung und der römischen Curie ausbrach und nach der 1837 erfolgten Gefangennehmung des Kölner Erzbischofs (vgl. in dieser Enchiridion „Droste zu Vischering“) am 28. April 1838 den Abschied Bunsen's von Rom abgeleitet hatte. Indem ich für die ziemlich verwickelten Einzelheiten dieser wichtigen Angelegenheit auf die Darstellung (Unsere Zeit 5. Bd. S. 352 ff.) eines vollkommen sachverständigen Mannes verweise, spreche ich die Ueberzeugung aus, daß der für Bunsen so lange Verlauf der Sache auf den Charakter des von ultramontaner Seite so heftig bekämpften nicht den mindesten Makel wirft. Die aufrichtige Achtung Bunsen's vor berechtigten Interessen auch der katholischen Kirche zeigt schon der Umstand, daß er, sein Gewissen getrieben, von Friedrich Wilhelm III. persönlich die Rücknahme des Erlasses erbat und erlangte, demzufolge die katholischen Soldaten nach der Kirchenparade den protestantischen Gottesdienst geführt werden sollten. Aber den maßlosen Anmaß der vielgewandten Curie gegenüber besaß eine von der öffentlichen Meinung unterstützte Cabinetsregierung mit ihren diplomatischen Mitteln keineswegs den Rückhalt, welchen, wie Bunsen später in den „Zeichen der Zeit“ entwickelt hat, der entschieden ausgesprochene, auf das klare Recht gegründete Wille eines ganzen Volkes zu bieten vermag. Da Bunsen's amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden war, trug er selbst auf seine Abberufung an und verließ 1838 mit ungebeugtem Muth den so lange bewohnten Palazzo Caffarelli, um sich ein anderes Capitol zu suchen. Von Rom zog Bunsen über München, wo er einige Monate in lebendigem Geistesverkehr mit Schelling, Schubert, Thiersch u. A. genüßreich zubrachte, nach dem Vaterlande seiner Frau und betrat im August 1838 zum ersten Male den Boden Englands, um hier ein Jahr lang als Privatmann, wie sein Wahlspruch lautete, *In silentio*\*, aber in stets reger geistiger Thätigkeit zu leben. Von Rom her kannte er viele bedeutende Engländer und knüpfte jetzt neue schöne Verbindungen der verschiedensten Art an. Bunsen's Name hatte bereits in England einen guten Klang, er in den verschiedensten Kreisen begeisterte Aufnahme fand und im Juni 1839 zum großem Jubel der Oxfordster Studirenden feierlich zum Doctor juris civilis\*\*\*) ernannt wurde. Aus seinen stillen Arbeiten in England ward er im November 1839 als schweizerischer Gesandter bei der helvetischen Eidgenossenschaft nach Bern versetzt. Hier veröffentlichte er die 1841 in Hamburg erschienene Schrift „die heilige Leidensgeschichte und die Woche“, deren erste Abtheilung, „die Liturgie der stillen Woche, mit Vorwort“, Bunsen herrührt, während die andere „die Liturgie der stillen Woche in Musik gesetzt Benutzung alter Meisterwerke von Siegmund Neukomm“ enthält. Abgesondert veröffentlichte 1842 Bunsen's „Gottesdienstordnung für den Charfreitag“. In Bern verfaßte er die 1842 durch das Rauhe Haus verlegte Schrift „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands (als Anhang ein Vortrag von Aмалия in Hamburg)“, worin er im Namen der edeln Quäkerin, Mrs. Fry, zu welcher er später durch die Verheirathung seines zweiten Sohnes mit einer Tochter von John Gurney auch in verwandtschaftliche Beziehung trat, zu Werken christlicher Liebe ermahnte, wie er denn den Bestrebungen der Cousine seines Freundes Siebeling, in ihren Unternehmungen von Wichern, dem Gründer des Rauhen Hauses, und den Werken der innern Mission unablässig bis an sein Ende die herzlichste Theilnahme erwies.

Während der Göttinger Zeit war Bunsen's Wahlspruch „Plus ultra“; später wählte er die herrlichen Worte Jesaja's (30, 15.: *In silentio et in spe oritur fortitudo vestra*), welche über seine Hausthür geschrieben, den Wahlspruch, der noch jetzt das Wappen der Familie Bunsen ziert.

Später fügte die Göttinger Universität den theologischen Dokortitel hinzu. Außerdem wurde Bunsen Mitglied der Akademien und anderer gelehrten Körperschaften zu Berlin, London, Göttingen &c. &c.



Bunsen sollte nicht lange in Bern bleiben, da der Kronprinz, der am 7. Juni 1840 den Thron bestieg, ihn für einen größeren Wirkungskreis bestimmt hatte. Im Frühjahr 1841 berief Friedrich Wilhelm IV. seinen vertrauten Gesandten nach Berlin und übertrug ihm die Ausführung eines Lieblingsgedankens, von dessen Verwirklichung der König nicht nur eine nähere Verbindung der englisch-episkopalen mit der deutsch-evangelischen Kirche, sondern auch eine segensreiche Einwirkung auf die erstarrten morgenländischen Kirchen erwartete. Aber Bunsen mußte bei den schwierigen Unterhandlungen, die er in England führte, bald die Erfahrung machen, daß die Gründung eines anglo-preussischen Bisthums zu Jerusalem eine Unmöglichkeit sei. Doch gelang es ihm, eine Parlamentsakte zu erwirken, wodurch das neue Bisthum zwar als ein englisches gegründet wurde, aber mit der Bestimmung, daß in demselben deutsche Gemeinden und Geistliche Fürsorge und Schutz finden sollten. Während die romanisirenden hochkirchlichen Anglikaner auch in dieser losen Verbindung mit Deutschland noch eine Herabwürdigung ihrer episkopalen Kirche erblickten, witterten umgekehrt viele Deutsche in dem ganzen Unternehmen hierarchische Hintergedanken. Die stille Wirksamkeit sowohl des Dr. Alexander, eines geborenen preussischen Juden, der Ende 1841 als erster Bischof nach Jerusalem abging, als auch seines ausgezeichneten Nachfolgers Samuel Gobat hat seitdem die ungegründeten Erwartungen und Befürchtungen zunichte gemacht und den thatsächlichen Beweis geliefert, daß in der Stiftung ein guter Kern liegt, von dem man auch für die Zukunft sich gute Früchte versprechen darf\*). Nach Abschluß der Verhandlungen über das jerusalemische Bisthum ward Bunsen auf besondern Wunsch der Königin Victoria von seinem Könige zum Gesandten am englischen Hofe ernannt und blieb 15 Jahre lang, bis zum Ausbruche des Krimkrieges (1854) in dieser glänzenden, außerordentlich wichtigen Stellung, so daß Carlton Terrace im Mittelpunkte Londons ihm einen reichen Ersatz für das vor einigen Jahren verlassene Capitol bot. Friedrich Wilhelm IV. ehrte ihn 1845 durch Ernennung zum wirklichen Geheimrath; den öfters angebotenen Adel lehnte Bunsen ab, um erst kurz vor der schweren Erkrankung seines königlichen Freundes (1857) von demselben die Erhebung in den Freiherrnstand anzunehmen.

Ueberblicken wir Bunsen's Leben und Wirken zu London, so sehen wir die überraschende Vielseitigkeit, die ihm schon zu Rom eine sehr hervorragende Stellung gab, in England noch viel großartiger hervortreten, so daß man ohne Uebertreibung behaupten darf, seine rastlose Thätigkeit sei für England und Deutschland zugleich von tief eingreifender Bedeutung gewesen. Von seiner diplomatischen, politischen Wirksamkeit ist hier nicht zu reden; es ist bekannt und mag wohl späterhin noch klarer an's Licht kommen, daß Bunsen seinem Vaterlande, welches er aufrichtig liebte, gerne die hohen Güter zugewandt hätte, in deren Besitz er England glücklich sah, daß sein für Ehre und Freiheit glühendes Herz nach den kühnsten Hoffnungen die schmerzlichsten Enttäuschungen erfuhr, bis er endlich 1854 von seinem Könige, dem er mit seltener Aufopferung und Treue so lange gedient hatte, den Abschied erbitten mußte. „Bunsen (preussische Jahrbücher 7. Bd. S. 61) war eben mehr als jene gewöhnlichen Diplomaten, die als willige Handlanger ihres Ministeriums des Aeußeren schreiben und antworten, häufig mit ein exklusiv vornehmer und blasirtes Leben führen und in kritischen Fällen es höchst selten besser machen, als Bunsen gethan. Er vertrat eben Interessen und Ansprüche um die sich die Gesandten in der Regel zu wenig zu kümmern pflegen, und die den Einzelnen wie dem Volke doch über alle Berechnungen werth und, was Deutschland betrifft, in der Regel noch immer die würdigsten sind, mit denen es sich in der Fremde

\*) Bald nach der Streitschrift Schnedenburger's und Hundeshagen's: „Das anglo-preussische Bisthum zu St. Jakob und was daran hängt“ (1842), erschien die von Abelen verfaßte Schrift „Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden“ (1842); in seiner „Verfassung der Kirche der Zukunft“ veröffentlichte Bunsen 1845 deutsch und englisch den kurzen Briefwechsel, den er mit William Gladstone über deutsche und englische Kirche, Episkopat und Jerusalem geführt hatte.



kann. Wer hat es besser verstanden, englische Wohlthätigkeit der schuldblosen seiner Landsleute zuzuwenden und wiederum deutscher Wissenschaft und deutschem Ehrensinn bei den Briten Anerkennung und Verwerthung zu verschaffen? Es wäre ihm in so hohem Grade nicht möglich gewesen ohne sein kühnes Gottvertrauen, ohne die eigene Erfahrung, die niemals müde wurde, sich immer wieder in neue Versuche zu versuchen, ohne jenen christlichen und doch menschlich freien Kosmopolitismus, in dem er in der That die Welt umfaßte." Daß ich einige Einzelheiten erwähne: Auch Bunsen war es, durch dessen Vermittelung das wichtige deutsche Hospital in London entstand, und durch den die seit dem Krimkriege in ganz Europa berühmte Krankenpflegerin Florence Nightingale auf Gleditsch's Diakonissenanstalt zu Berlin hingewiesen wurde. Ihm besonders ist es zu verdanken, daß die berühmte Bibliothek Barth's, Overweg's und Vogel's nach Centralafrika zu Stande kam, und in Berlin außer werthvollen Kunstschätzen die Sammlung von assyrischen Alterthümern aus Ninive, sowie später die an den seltensten Handschriften reiche orientalische Bibliothek Sprenger's angekauft wurde. Unzähligen Deutschen, die nach London kamen, ob Gelehrten und Künstlern, gewährte er wirksamen Beistand und einsichtige Rathung; ja Manchen, wie z. B. dem Sprachforscher Max Müller, bahnte er den Weg zu einer festen, ehrenvollen Stellung. Mochte es seinem edeln Herzen Freude, die Tugenden und guten Unternehmungen aus allen Kräften zu unterstützen, so gelang es ihm in ungewöhnlichem Grade vermöge des großen Einflusses, den er nicht nur durch seine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunst des preussischen und englischen Königs, durch die Leichtigkeit und Sicherheit seines Verkehrs mit den Engländern, denen er schon durch seine Frau und seine Schwiegerkinder anzugehören schien, sondern ganz vorzüglich auch durch die umfassenden Beziehungen, in denen er mit den hervorragenden Persönlichkeiten in Wissenschaft und Kunst, Staat und Kirche stand. Obgleich er gewissen Adligen wegen seiner bürgerlichen Herkunft, hochkirchlichen Partei wegen seines echten Protestantismus ein Dorn im Auge war, wählte er anglikanische Bischöfe und Erzbischöfe, Herzöge und Marquis zu seinen Freunden; und durch seine Vermittelung wurde z. B. ein Schüler Arnold's Bischof von Exeter. Bunsen's gastfreies Haus war ein Sammelplatz, an dem ausgezeichnete Geister der verschiedensten Interessen einander trafen und durch lebendigen geistigen Verkehr sich gegenseitig förderten. Nicht mit Unrecht galt der preussische Gesandte als der Vermittler deutschen und englischen Wesens; was er in dieser Hinsicht Großes that und geleistet hat, entzieht sich fast aller Berechnung.

Einige früher vorbereitete Schriften Bunsen's die erst während seiner Londoner Reise erschienen, habe ich bereits erwähnt. Hieher gehört auch der vortreffliche erste Theil, den Bunsen zu dem Kupferwerke „die Basiliken des christlichen Roms, nach dem Text von J. G. Gutesohn und J. M. Knapp“ unter dem Titel „die Basiliken des christlichen Roms, nach ihrem Zusammenhange mit Idee und Geschichte der christlichen Kirche dargestellt“ 1843 zu München erscheinen ließ, wesentlich noch eine Frucht seines römischen Aufenthalts. Da sich das Bedürfniß praktischer Erläuterungen zu seinem Bekanntheit gewordenen und vielfach mißverstandenen Briefwechsel mit Gladstone stellte, veröffentlichte er 1845 durch das Rauhe Haus „die Verfassung der Kirche in England“, ein geistvolles Buch, das neben unpraktischen Vorschlägen eine Fülle wirklicher, evangelisch freier Gedanken enthält; daß es in Deutschland auffallend Beachtung und Verständniß fand, steht schon darum fest, weil man sonst über die Wichtigkeit Bunsen's später nicht so erstaunt hätte sehn können. Die Erfahrung von der großen Bedeutung des allgemeinen, geordneten Bibellebens, die ein deutscher Christ in der englischen Volkskirche in hohem Grade macht, ward für Bunsen die Veranlassung, aus seinem allgemeinen Gesang- und Gebetbuch die „Lestafel über die heilige Schrift nach der Ordnung des Kirchenjahres“ besonders abdrucken ließ, und dieser Abdruck in Zehntausenden von Exemplaren Verbreitung gefunden. In England reisten

endlich die ägyptischen Arbeiten Bunsen's so weit, daß 1844 und 1845 bei Perthes die ersten drei Bücher von „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte; geschichtliche Untersuchung in fünf Büchern“ erscheinen konnten, geschmückt mit den Bildnissen von Niebuhr, Eratosthenes und Manetho, während die beiden letzten Bücher, welche die Bilder von Champollion und Schelling\*) an der Spitze tragen, erst 1856 und 1857 erschienen. Buch I., welches nach einer Darstellung der bisherigen ägyptischen Forschungen besonders die Sprach-, Schrift- und Götterbildung der alten Aegypter erläutert, behandelt Zweck und Ziel der Untersuchung auf 676 Seiten 8°, Buch II. das alte Reich auf 374 Seiten, Buch III. umfaßt das mittlere und neue Reich auf 152 Seiten, woran sich auf 120 Seiten starkes Urkundenbuch eine sehr zweckmäßige, kritische Ausgabe der einschlagenden Fragmente alter Schriftsteller anschließt. Die erst in Heidelberg ausgearbeitete wohl bedeutendere zweite Hälfte des Werkes behandelt in Buch IV. auf 458 Seiten die Gleichzeitigkeiten mit der ägyptischen Geschichte, Buch V. beschäftigt sich in den ersten drei Abtheilungen auf 400 Seiten besonders mit der Stelle, welche die Sprache und das Gottesbewußtsein der Aegypter in der Weltgeschichte einnehmen; endlich Buch V. (oder die beiden letzten Abtheilungen von Buch V.) 607 Seiten stark, bringt zunächst das „weltgeschichtliche Ergebniß des Verhältnisses des ägyptischen Gottesbewußtseins von den Anfängen zu dem asiatischen und hellenischen“, dann die mit großartiger Reife angelegte fünfte Abtheilung „Aegypten und die Weltalter“ und schließlich ein von mir verfertigtes Register über das ganze Werk. Wir Deutsche möchten es fast beklagen, daß ein Werk, dem Bunsen vielleicht mehr als irgend einem andern seine volle geistige Kraft zugewandt hat, im englischen Gewande, obgleich man den Styl des von Bunsen gewählten Uebersetzers nicht loben will, so viel werthvoller ist als in der ursprünglichen Fassung. Die englische Ausgabe, die in zwei Bänden 1847 und 1854 Buch I. — I. brachte, ist eine Umarbeitung der deutschen und hat nicht nur wegen des beständig zufließenden wissenschaftlichen Stoffes, sondern auch in Folge von Bunsen's ganzer Thätigkeit zu arbeiten wesentliche Vorzüge; die Durcharbeitung der letzten Bücher für die Londoner Ausgabe, die in einem Anhang außer andern Zusätzen auch eine Uebersetzung des Todtenbuches von Birch bringt, hat den Verfasser noch bis in sein letztes Lebensjahr vielfach beschäftigt.

Die übrigen schriftstellerischen Arbeiten Bunsen's in England bewegen sich um Namen Ignatius und Hippolytus (vgl. die beiden Artikel in dieser Enchyl.) und hängen, wenngleich durch die Veröffentlichung bisher unbekannter Handschriften veranlaßt, mit seinem ganzen wissenschaftlich-praktischen Streben innig zusammen. In den beiden Schriften „die drei ächten und die vier unächtigen Briefe des Ignatius von Antiochia hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen“ und „Ignatius von Antiochia und seine Zeit; sieben Sendschreiben an August Neander; mit angehängtem deutschen Text der drei ächten Briefe“ (Hamburg 1847. 4°) suchte er nicht nur, die von Cureton herausgegebene syrische Uebersetzung zur Erkenntniß des ächten Textes des Ignatius nützlich zu verwerthen, sondern auch den apostolischen Vater in seiner innerlichen Auffassung des Christenthums als gewichtigen Zeugen gegen die spätere dogmatische und hierarchische Starrheit darzustellen. Von noch größerer Wichtigkeit erschien es Bunsen, das 1841 unter dem irrigen Titel Origenis philosophumena von Miller veröffentlichte Werk durch die Mittel deutscher Forschung zu durchdringen und in seiner hohen Bedeutung namentlich für die englische Kirche durch eine umfassende und jedem gebildeten Engländer verständliche Darstellung nachzuweisen. So entstand 1852 das berühmte Werk Hippolytus and his age in vier kleinen Bänden, das fast gleichzeitig (1852 und 1853), von Bunsen treu übersezt, bei Brockhaus unter dem Titel „Hippolytus und seine Zeit; Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit“ in zwei Bänden von je zwei Abtheilungen erschien. Die erste Abtheilung enthält fünf Sendschreiben an den Archidi-

\*) Hinter sämmtlichen fünf Bildern finden sich dichterische Widmungen, während das ganze Werk dem König Friedrich Wilhelm IV. geweiht ist.



an Hare über Verfasser, Inhalt und Bedeutung des neu gefundenen Werkes, welches an dem Hippolytus, Bischof von Portus, der Hafenstadt Roms, einem Schüler Irenaeus zuschrieb. Die zweite Abtheilung, R. Rothe gewidmet, bringt Aphorismen der Philosophie der Geschichte der Menschheit und der Religionsgeschichte ins-  
 here, sowie geschichtliche Bruchstücke über das Leben und Bewußtseyn der alten  
 und über das Zeitalter des Hippolytus insbesondere, nebst Anhängen über das  
 die Opfer und über die apostolischen Constitutionen und Canones. Die dritte  
 lung, mit welcher die auf die „Kritik“ des ersten Bandes folgende „Herstellung“  
 t, welche der zweite gibt, schildert das Leben der alten Kirche in Erziehung, Taufe  
 ottesdienst, in Regierung und gesellschaftlichen Beziehungen. Die vierte Abtheilung  
 zunächst eine Vertheidigungsrede des Hippolytus an die englischen Christen unserer  
 worin der alte Bischof seine Verwunderung über Vieles in den jetzigen Zuständen  
 che ausspricht und sich z. B. von dem Vorwurf, als ob er germanisire, reinigt.  
 i folgt eine Untersuchung über die ächten Liturgien der alten Kirche und die Nie-  
 emwidmeten Reliquiae Liturgicae, d. h. eine kritische Ausgabe der Abendmahls-  
 gen der alten morgen- und abendländischen Kirchen, und als werthvoller Anhang  
 Bernaysii Epistola critica. Dies reichhaltige Werk machte besonders in England  
 ines Aufsehen; wie es in Rom bald den index zierte und der Verfasser von  
 per mit Ronge und Dobiat zusammengestellt wurde, so mußte es nicht allein den  
 ionern, diesen alten Gegnern Bunsen's, sondern überhaupt allen römisch Gesinnten  
 ngelischen Lager ein großes Aergerniß seyn und ward nachher für die hochkirch-  
 Orthodoren Deutschlands im Streite wider Bunsen eine rechte Fundgrube. Leider  
 die umgearbeitete, bedeutend verbesserte zweite Ausgabe (London 1854) nur in  
 r Sprache; hier ist das reiche Material über Christianity and Mankind zwar  
 r Bänden auf sieben angeschwollen, liegt nun aber auch in drei verschiedenen  
 weit besser geordnet vor. Das erste führt den Titel Hippolytus and his age;  
 beginnings and prospects of Christianity, behandelt im ersten Bande die sieben  
 ionen der apostolischen Zeit und ihre Vertreter, worauf die fünf Briefe an Hare  
 chichtliche Bruchstücke über die Lehre des Hippolytus anhangsweise folgen, und  
 zweiten Bande eine sehr anschauliche Schilderung des kirchlich-christlichen Lebens  
 unten Zeit mit beständiger Anwendung auf die spätere Entwicklung der Kirche,  
 ich auf die Zustände unserer Tage. Das zweite Werk, lateinisch geschrieben und  
 a Ante-Nicaena betitelt, umfaßt in drei Bänden die kritisch bearbeiteten Reli-  
 iterariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche; diese Bände enthalten wichtige  
 : von Philologen wie Bernays, Haupt, Herz, Lachmann, besonders von dem  
 Bötticher genannten Sprachgelehrten de Lagarde, dem fast der ganze zweite Band  
 , und bieten eine Urkundensammlung von bleibendem wissenschaftlichem Werthe.  
 itte Werk endlich, welches aus der ersten Auflage von „Hippolytus“ hervor-  
 n ist, führt den Titel Outlines of the philosophy of universal history as  
 to language and religion und enthält auch bedeutende Beiträge von Max  
 und Aufrecht; auf Grund der umfassend behandelten vergleichenden Sprachwissen-  
 icht hier die geschichtlich-philosophische Betrachtung Bunsen's interessante Auf-  
 über die sprachliche und religiöse Entwicklung der Menschheit.  
 it vollem Bewußtseyn ging Bunsen darauf aus, wie er im Vorwort zur deutschen  
 : des „Hippolytus“ sagt, „die Stellung Deutschlands auf dem Gebiete der christ-  
 orschung und des christlichen Lebens hervorzuheben, und eine engere Verbindung

in der zweiten Nachschrift zu den Briefen an Hare (Hippolytus und seine Zeit. I, 246)  
 ansen seine Freude darüber aus, daß er in der Bestimmung des Verfassers durch völlig  
 ige Forschung mit Jakobi und mit Dunker zusammengetroffen sey; dennoch mußte er  
 weiten Auflage (Vol. I. pag. L.) nochmals erklären: I received Jacobi's Essay only  
 se letters were printed, and had it not before me when I wrote them, as Döllinger



der Geister zwischen dem germanischen Mutterlande und den zwei angelsächsischen Weltreichen diesseit und jenseit des atlantischen Meeres anzubahnen“. Es kam ihm nie in den Sinn, in bekannter Weise den kirchlicheren Engländern gegenüber unwahr und unmännlich über Deutschlands Leiden zu jammern; in dem genannten Vorwort S. LI spricht er es als seine Ueberzeugung aus, „daß gegenwärtig in keinem Lande soviel innerliches, wahres, aufrichtiges religiöses Gefühl und Glaube an Christum und das Christenthum und soviel Hoffnung auf eine bessere religiöse Zukunft sich findet als in Deutschland, und namentlich im protestantischen Deutschland“, und an dieser Ueberzeugung hat der völkerrkundige Mann bis an sein Ende festgehalten. Zu der steigenden Anerkennung deutscher Wissenschaft und deutschen Sinnes bei den Engländern hat Bunsen ohne Zweifel auch durch seine schriftstellerische Thätigkeit mächtig beigetragen; an reichlicher Anerkennung fehlte es ihm bei den Engländern nicht, freilich aber auch nicht an heftigem Gegensatz und an sehr übertriebenem Tadel (vgl. *The Manchester Guardian*, November 2, 1860) wirklicher Schwächen.

Viele Leute, und zwar keineswegs bloß Engländer, haben es freilich nie recht verstehen können, warum Bunsen, ein Mann von so hoher Stellung, der in so angenehmen Verhältnissen lebte, sich mit den Händeln der Gelehrten und nun gar mit den Streitigkeiten der durch ihr odium besonders gefährlichen Theologen nur überhaupt habe besaßen mögen. Sie begriffen nicht, daß weder Ehrgeiz noch Liebhaberei die Triebfeder für Bunsen's schriftstellerisches Wirken war, daß ihn vielmehr der eigene Durst nach Wahrheit und die tief empfundene Pflicht, die von Gott empfangenen Gaben im Belange der höchsten Interessen der Menschheit zu verwerthen, zu den rastlosen, mit ungeschwächter jugendlicher Begeisterung bis an's Ende des Lebens fortgesetzten gelehrten Arbeiten trieben, die nie auf todte Gelehrsamkeit gerichtet, sondern stets edeln und hohen praktischen Zielen zugewandt waren. Bedenken wir, wie sehr Bunsen in seinen späteren Jahren trotz seiner durchaus positiven Natur, die nicht am Zerflören, sondern am Aufbauen ihre Freude fand, mitten in den heißen Kampf der Parteien versetzt ward, so begreifen wir leicht, daß sich Diplomaten eine gutmüthige Miene aufsetzen konnten, wenn sie den Emporkömmling wenigstens noch für einen tüchtigen Gelehrten gelten ließen, während andererseits günstige Gelehrte von dem schriftstellernden Staatsmann meinen wollten, ein rechter Gelehrter sey er denn eigentlich doch nicht. Kurz, es gab wirklich Leute genug, die aus Unverstand oder aus übler Absicht Bunsen als einen ziemlich begabten, mit einer gewissen Liebenswürdigkeit ausgestatteten Mann betrachteten, der, schon früh durch die Laune des Glücks emporgehoben, späterhin, um auch als Schriftsteller zu glänzen, über viele Dinge, die er nie gründlich studirt, weitschichtige und phantastische Bücher geschrieben habe, denen ein wissenschaftlicher Werth, wenn man von den Beiträgen der zahlreich herangezogenen gelehrten Mitarbeiter absehe, doch kaum ernstlich zugeschrieben werden könne. Dies Urtheil ist, daß ich wenig sage, um kein Haar besser als auf der andern Seite übertriebene Lobpreisungen, deren Gegenstand Bunsen öfter für ihm zujauchzende Parteileute geworden ist. Ueber die sittliche Reinheit von Bunsen's Streben ist jetzt unter verständigen, aufrichtigen Männern aller Parteien kein Streit mehr möglich; unbekümmert um Lob oder Tadel einer menschlichen Partei, verfolgte er durch gute und böse Gerüchte hindurch gewissenhaft den Weg, den ihm seine Liebe zur Wahrheit, seine Liebe zu Gott und den Brüdern vorzeichnete. Was nun die wissenschaftliche Bedeutung von Bunsen's Schriften betrifft, so ist auch diese schon von manchen tüchtigen Männern richtig gewürdigt worden und wird ohne Zweifel in Zukunft noch weit mehr als eine wirklich große anerkannt werden. Die Mängel dieser Schriften, auch der noch unten zu erwähnenden, liegen ziemlich offen zu Tage; wer darauf ausgeht, wird Bunsen viel eher etwas am Zeuge flicken können, als seinen Freunden Brandis, Pachtmann, Pöschel auf deren Meisterwerke leichter die Deutschen, die sie lesen, alle stolz sind. Wie ein Linguist, der viele Duzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium bestimmter

miger Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben, in diesen leicht eine Blöße giebt, freud er andererseits von seinem höher gelegenen Standpunkt aus sehr wichtige Dinge sieht und richtig erkennt, die der auf einen kleineren Umkreis Beschränkte trotz alles Fortschritts nie gefunden hätte: so war auch mit Bunsen's ungemeiner gelehrter Ausbreitung Nachtheil und zugleich ein Vortheil verbunden. Dazu kam nun seine außerordentlich reiche Phantasie, die große Leichtigkeit seiner Auffassung und ein glänzendes Combinationstalent, bekanntlich ebenso verführerische als werthvolle Gaben. So ferne für Bunsen die Gefahr des geistlosen gelehrten Handwerkers lag, so nahe stand ihm, der in früh in hoher Stellung zahlreiche Gelehrte um sich sah, die fast noch schlimmere Gefahr, durch gelehrte Räscherei und leichtes geistreiches Treiben seine schönen Talente vergeuden. Was ihn davor bewahrt hat, das ist vor Allem sein tiefer sittlicher Ernst, ungeheuchelte Frömmigkeit; er bekennt selbst, daß die Erfahrungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit gerichteten Lebens ihm als der Forschung höchstes Ziel immer die Nützlichkeit für die Gemeinde vor Augen gestellt haben. Bunsen war ein wirklicher Forscher, der im Schweisse des Angesichts zu arbeiten verstand und auf verschiedenen Gebieten die Wissenschaft selbstständig weiter geführt hat; das sollte nie verkannt werden, mag auch ein ihm befreundeter Staatsmann sein Hauptverdienst mit den Worten „frische der Anregung in großen Dingen ersetzt ihn Niemand“ richtig bezeichnet

Als Bunsen am 17. Juni 1854 London verließ, ward dies in den weitesten Kreisen des englischen Volkes, wie es sehr selten beim Abgange eines Gesandten der Fall ist, als schwerer Verlust empfunden; Bunsen aber freute sich, daß er jetzt nach fast zehnjähriger Abwesenheit in's theure Vaterland zurückkehren und mit voller Muße seinen Abend ausschließlich dem geistigen Schaffen widmen durfte. In einem „Charlotten-“ genannten, dem Heidelberger Schlosse schräg gegenüberliegenden Hause fand er einen schönen Wohnsitz und brachte nun längst gefaßte Pläne unter treuem Festhalten an hohen Zielen, die er sich schon in früher Jugend gesteckt hatte, zur Ausführung. Erst als gereifter Mann war er mit größeren schriftstellerischen Arbeiten getreten; als er während der letzten Jahre des Londoner Aufenthalts, wie um den Abend über die traurigen politischen Ereignisse durch die angestrengteste gelehrte Thätigkeit überhäufen, die Welt in kurzer Zeit mit einer Reihe von Werken überraschte, so ließ er sich auf Vorarbeiten stützen, die er längst gemacht und in aller Stille hatte lassen. Auch in Heidelberg waren es vielfach die Früchte eines langen arbeitsreichen Lebens, die er nun pflücken konnte; hierdurch erklärt sich zum Theil die ganz besondere Fruchtbarkeit, die jetzt Bunsen als Schriftsteller entwickelte. Außer dem Abdruck seines großartigen Werkes über Aegypten und manchen kleineren Arbeiten, wovon in den interessanten, leider nur wenigen Deutschen zugänglichen Artikel „Luther“ in der Encyclopaedia Britannica erwähne, fallen in diese letzte Periode von Bunsen's Leben „die Zeichen der Zeit“, „Gott in der Geschichte“ und das Bibelwerk, bedeutende Werke, von denen ich nachher noch kurz zu reden habe. Seit Herbst 1855, wo Bunsen nach Heidelberg zur Mitarbeit besonders am Bibelwerk berief, hatte ich reichliche Gelegenheit, die frische Lust und uneigennützigste Liebe zu bewundern, mit der dieser außerordentliche Mann rastlos arbeitete, seine hohe, edele Begeisterung für das Wohl der theuern „Gemeinde“, worunter er allerdings zunächst die Gebildeten unseres Reichthums verstand, doch mit dem als selbstverständlich stets festgehaltenen Wunsche, daß diese Gebildeten das Gute, welches er bezweckte, auch zu den übrigen Landsleuten, zu denen er nicht unmittelbar einwirken konnte, mit Gottes Hülfe den Weg finde. Eine Unterbrechung der Arbeit war im Herbst 1857 Bunsen's Theilnahme an der Versammlung des evangelischen Bundes in Berlin; hier erfreute er sich zum letzten Male des persönlichen Verkehrs mit Friedrich Wilhelm IV., der das Entsetzen, welches fanatischer Gegner des Vorkämpfers für christliche Freiheit ob des von Merle d'Aubigné dem Kaiser gezeigten Kusses ergriff, so wenig theilte, daß er dem von einer gewissen



officiellen Frömmigkeit Geächteten die unzweideutigsten Beweise herzlichsten Vertrauens gab. Ein Jahr später war Bunsen, von seinem königlichen Gönner vor der unheilbaren Erkrankung zum Mitgliede des Herrenhauses ernannt, bei der feierlichen Einsetzung der Regentschaft abermals für kurze Zeit in Berlin. Den Winter 1858 auf 1859 brachte er aus Rücksicht auf seine Gesundheit, die schon seit mehreren Jahren durch ein Herzübel mit asthmatischen Beschwerden beeinträchtigt ward, mit seiner Familie zu Cannes im südlichen Frankreich zu, wohin er auch für den folgenden Winter von Heidelberg aus übersiedelte. Aber dieser zweite südliche Aufenthalt brachte nicht dieselbe Erquickung wie der frühere; um Pfingsten 1860 kam Bunsen mit gebrochener Gesundheit in Bonn an, wo er bei seinem hier ansässigen Sohne Georg und im Umgange mit seinem Jugendfreunde Brandis den Rest seiner Tage zuzubringen gedachte; er ahnte noch nicht, daß die Zeit seines Ende so nahe sey. Trotz der körperlichen Leiden suchte er seine auch in Cannes nicht unterbrochenen Arbeiten mit eiserner Willenskraft fortzusetzen; aber die schmerzhafteste Krankheit steigerte sich immer mehr, bis am Morgen des 28. Nov. 1860 ein sanfter Tod den großen Qualen, in denen Bunsen seinen Christenstand auf's Herrlichsten bewähren sollte, endlich ein Ziel setzte.

Obgleich Bunsen in der früher angedeuteten Weise allmählich zu einem freieren theologischen Standpunkte gelangt war, hatte er doch, solange er fern vom Vaterlande lebte, wenig Veranlassung gehabt, über seine innere Stellung zu den neuen Parteien sich öffentlich auszusprechen; ja bei dem guten Bewußtseyn, daß er der Ueberzeugung von der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit des positiven Christenglaubens und der evangelischen Freiheit treu geblieben sey, that es seinem Herzen wohl, trotz eingetretener Verschiedenheit in einzelnen dogmatischen Ansichten bei der Mehrzahl der alten Freunde die gemeinsame Uebereinstimmung in der Hauptsache vorauszusetzen. Als er aber nach Deutschland zurückgekehrt war und nun hier den entsetzlichen Druck der Reaction an dem Gebiete des politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens in unmittelbarer Nähe fühlte, hielt er sich bald für verpflichtet, das edle Gut der Gewissensfreiheit gegen die hierarchischen und jesuitischen Umtriebe nicht nur der Römischen, sondern auch des im evangelischen Lager aufgetretenen Buchstaben- und Gesetzesmenschen mit männlicher Freimuth zu vertheidigen. Daher griff Bunsen in seiner Schrift „die Zeichen der Zeit“ Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde (2 Bändchen, Leipzig 1855) sowohl den Bischof von Ketteler und dessen Genossen an als auch Stahl's Lehren von der Toleranz, Kirche und Union, indem er vom Standpunkte der Geschichte und des Rechts, der Religionsfreiheit und der freien Forschung das Unrecht und die Gefährlichkeit jener unevangelischen Bestrebungen nachwies. Wie sehr diese Gelegenheitschrift, die, was man auch an ihr aussetzen möge, aus der Begeisterung eines für die theuersten Güter kämpfenden Herzens geflossen ist, mit ihrer edeln, männlichen Sprache dem innersten Bedürfnisse der Zeit entsprach, beweist die allgemeine Theilnahme, ja der vielfach stürmische Jubel, mit dem diese als „erstes Zeichen“ bezeichneten und an E. M. Arndt gerichteten Briefe über den christlichen Vereinsgeist und die kirchliche Stellung der Gegenwart durch ganz Deutschland hin begrüßt wurden, auch von vielen ernsten, frommen Männern, die zum Theil den positiven Aufstellungen Bunsen's nicht überall ihren Beifall schenken konnten. Während „die Zeichen der Zeit“ trotz des verhältnißmäßig großen Umfangs (318 und 326 Seiten 8°) in wenigen Monaten zum dritten Mal unverändert aufgelegt wurden, entbrannte über sie ein heftiger Kampf, an welchem Bunsen sich persönlich nicht betheiligte; er konnte es leicht verstehen, daß Hengstenberg's tiefe Betrübniß (evang. Kirchenzeitung Novbr. 1855) über den Verwüster der Kirche nach der Stahl'schen Entdeckung, daß Bunsen die Ausjäderung des ganzen gegenwärtigen Christenthums bezwecke, zu schmerzlichem Abscheu (evangelische Kirchenzeitung Januar 1856) über den Sohn des Verderbens sich vertiefte. Anstatt da

\*) Dadurch, daß Bunsen die öffentliche Meinung gegen die Bedrückungen der Evangelischen in Oesterreich aufrief, erfüllte er zugleich einen edeln Wunsch seines Königs.



Streit, den die Zeitbriefe hervorgerufen hatten, durch ein „zweites Zehend“ unnöthig zu verbittern, entschloß er sich lieber, durch Abfassung eines großen Werkes über die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte seinen Landsleuten die ewigen Gesetze des sittlichen Kosmos darzustellen, um den Glauben an die sittliche Weltordnung und an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde in den Gemüthern zu stärken. So entstand das reichhaltige Werk „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung“, das in sechs Büchern oder drei Bänden bei Brockhaus 1857 und 1858 erschien und „Fürsten und Völkern“ zugeeignet ist. Der Verfasser behandelt nach einer ausführlichen allgemeinen Einleitung im zweiten Buche das Gottesbewußtseyn der Hebräer, woran sich Ausführungen aus dem Gebiete der höhern biblischen Kritik an Joel, Jona, Baruch, Sacharja, Psalter, Hohes Lied, Hiob und Daniel anschließen, die Bunsen theilweise schon in Rom und Bern ausgearbeitet hatte. Nach einer kurzen Beleuchtung des Gottesbewußtseyns der Aegypter, Turanier und Chinesen erläutert das dritte Buch das vorchristliche Gottesbewußtseyn der ostasiatischen Arier, d. h. der zoroastrischen Baktrer, der Vedier, des Brahmanismus und Buddha's, worauf das vierte Buch das vorchristliche Gottesbewußtseyn der kleinasiatischen und europäischen Arier, der Griechen, Römer und Germanen darstellt. Im fünften Buche ist als „Heilige Vorhalle“ dargestellt „Christus, oder das Bewußtseyn Jesu von Gott in der Geschichte“; dann das Gottesbewußtseyn der verfolgten Gemeinde und ihrer Propheten, der herrschenden Geisteskirche und ihrer Propheten und endlich das Gottesbewußtseyn der christlichen Arier und ihrer Propheten seit der Reformation geschildert. Das sechste und letzte Buch faßt die Ergebnisse der vorhergehenden zusammen und zieht eine Reihe der wichtigsten Folgerungen, worauf gelehrte Ausführungen zum dritten, vierten und fünften Theile den Schluß machen.

Wie man auch über den bleibenden Werth dieser „Offenbarungsphilosophie“ urtheilen mag, so hat doch schon der bloße Versuch einer Lösung, wenn er auf so großartige Höhe unternommen wird, wie hier von Bunsen geschehen ist, gerechten Anspruch auf öffentliche Beachtung. Es war dem Verfasser klar, daß „die Philosophie der Weltgeschichte zunächst von den zwei Polen der Erkenntniß, dem der Spekulation und dem der That, oder, mit andern Worten, vom philosophischen und vom philologischen Standpunkte aus vorbereitet werden müsse“; und er hat mit Ernst darnach gearbeitet, beides organisch zu verbinden. In mehrfacher Beziehung hat die Kritik an Bunsen's Arbeit gegründete Ausstellungen zu machen; so wird z. B. kein besonnener Leser die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch wahrscheinlich finden, der nicht die Bücher Jeremia und Jesaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Aenderungen herausgegeben, sondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfaßt haben.

Ueberhaupt ward Bunsen bei dem an und für sich löblichen Streben, positive Ergebnisse zu gewinnen, nicht selten durch seine lebhafteste Phantasie, die ihn über die ihm vorliegenden Schwierigkeiten täuschte, zu gewagten Annahmen verleitet, von denen er trotz der großen Beweglichkeit seines Geistes und der stets frischen Fernlust nicht losmachen konnte. Ohne Zweifel hat Bunsen an dem, was er als den wissenschaftlichen Beruf der Deutschen bezeichnete, nämlich an der „Reform des europäischen Christenthums durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi und durch weltgeschichtliche Ausbildung der ganzen semitischen Offenbarung“ nicht vergeblich mit seinen reichen Kräften so unermüdlich gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewissen Ungestüm vorwärtz drängte, die nur durch angestrengte Arbeit ganzer Geschlechter allmählich der Reife entgegengeführt werden können, wie durch kühne Griffe pflücken wollte, konnte es nicht fehlen, daß einzelne Formeln, mit welchen er persönlich die lebendigste christliche Frömmigkeit verband, auch wohlwollenden und freigesinnten Zeitgenossen mehr oder weniger als ungeliebte Schlagwörter erschienen, die den vollen Reichthum des biblischen Christenthums nicht in sich faßten. Es ist nicht meine Sache zu beurtheilen, inwiefern Bunsen

durch philosophische Voraussetzungen an der beabsichtigten Durchführung eines wahrhaft geschichtlichen Standpunktes gehindert wurde; doch darf ich wohl kurz auf die geschichtliche Treue hinweisen, womit er an der apostolischen Abfassung des vierten Evangeliums\*) festhielt, obgleich er sich dadurch bei seinem ablehnenden Verhalten gegen die biblischen Geschichtswunder meines Erachtens in den handgreiflichsten Widerspruch verwickelte. Man hat Bunsen vielfach den Vorwurf des Pantheismus gemacht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfahrende, leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestümen auf die höchsten Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig war, so werden wir es begreiflich finden, daß die Consequenzmacherei in Bunsen's Schriften nicht minder als in denen anderer philosophirender Theologen zahlreiche Reperaturen entdecken kann, und uns daran genügen lassen, daß Bunsen selber den Pantheismus ausdrücklich verworfen hat. Ein E. de Pressensé bekennt von Bunsen mit Recht (*Revue Chrétienne* du 15. Décembre 1860): Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système; und das gilt auch von seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets der Sache, nicht den Personen gelten wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung Bunsen von allem Vorwurf frei sprechen; es ist sicherlich nur aus einer gewissen Einseitigkeit zu erklären, daß der Name „Theologen“ im Gegensatz zu dem Ehrennamen „Philologen“ in seinen letzten Schriften eine übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine offenkundige Thatsache\*\*), daß sich bei Bunsen mehr Würde der Polemik, eine größere christliche Humanität findet als bei Einzelnen seiner Gegner, die in weiten Kreisen (vgl. Keerl, die Apokryphenfrage, S. VII als „Väter in Christo“ angesehen waren.

Es bleibt mir nun noch übrig, kurz des Bibelwerkes zu gedenken, welches in mehrfacher Hinsicht den Abschluß von Bunsen's gelehrten Arbeiten bildet, so daß ihm sogar späterhin alle seine früheren Forschungen mit einem gewissen Rechte als Vorarbeiten zu diesem großen Werke erscheinen konnten. Durchdrungen von der einzigen Bedeutung der heiligen Schrift, hatte Bunsen in seinem ausgebreiteten Verkehre mit den verschiedensten Klassen der gebildeten Welt in hohem Grade sich von den traurigen Folgen der Entzweiung überzeugen müssen, welche zwischen der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung und der gewöhnlichen kirchlichen Bibelbetrachtung immer drohender hervortrat. Er sah wie die künstlich wieder aufgebrachte mechanische Inspirationslehre viele edle Gemüther

\*) Im Vorworte zum Bibelwerk (I. S. X) heißt es: „Einige deutsche Gelehrte hatten das vierte Evangelium für die Erfindung eines späten Gnostikers ausgegeben. Als gelehrte Behauptung mußte diese Annahme auf dem Boden der Wissenschaft durchgelämpft werden. Aber es ist eine leichtsinnige Verblendung oder ein bitterer Hohn, wenn jetzt unter uns und andernwärts Männer aufstehen, welche sich oder uns glauben machen wollen, es könne bei jener Annahme ein gemeindliches Christenthum ferner bestehen.“ Läuft auch bei diesem Ausspruche vielleicht eine gewisse Unterschätzung der synoptischen Evangelien mit unter, so ist es doch ein schöner Beweis dafür, daß Bunsen gleich seinem Freunde Ewald von der Verderblichkeit der sogenannten Tübingen-Kritik im innersten Herzen überzeugt war.

\*\*) Beispielshalber berufe ich mich auf die gewissenhafte Darstellung, welche Schlottmann in seiner vortrefflichen Abhandlung „Zur Herstellung christlicher Wahrhaftigkeit in kirchlicher Polemik“ (*Deutsche Zeitschrift*, herausgegeben von Hollenberg. Berlin 1861. S. 169 f.) von der zwischen Stahl und Bunsen geführten Polemik gegeben hat. Während wir ein Proßbüchlein von Stahl's un- Hengstenberg's Art oben sahen, urtheilt Schlottmann von Bunsen: „Nirgendes vergreift er sich an dem Innersten der fremden Persönlichkeit, er bleibt vielmehr seinem eigenen Worte getreu. „Ich verdächtige keines Menschen Absicht, ich weiß als Christ, daß ich ihn nicht richten darf: ich rede vom System.““ Wiederholt sammelt er sich gleichsam mitten in der Hitze des Streites in edler Weise zu Worten der Anerkennung für den Gegner als einen Mann ernststen christlichen Wandels, als einen reichbegabten Geist, der einst für Staat und Kirche Bedeutendes zu leisten versprochen habe, der nicht nur der größte Redner seiner Partei, sondern auch anerkannt einer der gemäßigten Mitglieder derselben sey, der noch in den herausgegebenen Vorträgen von 1863 viel Evangelisches und Christliches gesagt habe, daß wir vielleicht noch einmal etwas Besseres von ihm erwarten können“ (vgl. die Zeichen der Zeit I, 38. II, 72 f. 122).“



noch mehr der heiligen Schrift entfremdete, und erkannte es als ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit, die unnatürliche Kluft zwischen den wissenschaftlichen Ergebnissen neueren geschichtlichen Kritik und den als fromm festgehaltenen altkirchlichen Axiomen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wissenschaft und der Frömmigkeit rechnende Bibelbehandlung zu überbrücken. In diesem Sinne verfolgte Bunsen mit steter Theilnahme die tüchtigeren Arbeiten der deutschen Schriftforscher, so daß er über die meisten Fragen der biblischen Kritik ein festes Urtheil bildete; namentlich stützte ihn bis in seine letzten Jahre die Darstellung des Lebens Jesu, deren Entwerfen indessen trotz mannichfacher Umarbeitung nicht zur vollständigen Ausführung gelangt ist. Erst in Heidelberg gewann der Plan, dessen Durchführung Bunsen den letzten Jahren seines Lebens widmete, feste Gestalt; er wollte durch ein „vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, in drei Abtheilungen“ dem gebildeten Leser den thatsächlichen Beweis liefern, daß die mit rücksichtsloser Liebe zur Wahrheit unternommene wissenschaftliche Erforschung der Bibel den Glauben des Christen nicht entgründet, sondern vielmehr reinigt und läutert. Ich will nicht davon reden, daß dieses Bibelwerk Tausenden von Menschen, die der Bibel mehr oder weniger fern standen, Veranlassung und Mittel zu einer neuen und gewiß für Viele segensreichen Bekanntschaft mit der heiligen Schrift geworden ist. Die Bedeutung des Werkes ist nicht vorzugsweise nach dem augenblicklichen Nutzen zu bemessen, sondern beruht vor Allem darin, daß Bunsen das von den Amtspflegern der biblischen Wissenschaft meist verkannte oder doch nicht klar genug erkannte Bedürfniß des christlichen Volkes durch eine offene, jedem Gebildeten verständliche Darstellung der nach seiner Meinung gesicherten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in umfassender Weise zu befriedigen unternahm.

In der ersten Abtheilung des Bibelwerks sollte nach einer allgemeinen Einleitung der heilige Bibeltext in getreuer Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen unter dem Druck gegeben werden. Mit Ausschluß aller Fragen der höhern Kritik, die der zweiten Abtheilung vorbehalten blieben, sollten diese Anmerkungen dem gegenwärtigen Stande der biblischen Wissenschaft entsprechende einfache Wort- und Sachklärungen, textkritische Bemerkungen, wichtige biblische Parallelstellen bringen. Erbauliche Betrachtungen waren ebenso wenig ausgeschlossen, als andererseits Alles, was von gelehrten, z. B. geographischen und historischen Notizen zum unmittelbaren Verständniß dient, nicht fehlen sollte. Die Anmerkungen einen objektiven, im Verhältniß zu den verschiedenen kirchlichen Parteien möglichst neutralen Charakter zu geben, hat gewiß ihr Gutes gewirkt, obgleich es nicht immer streng durchgeführt werden konnte. Wie die erste Abtheilung für das Alte Testament nach der im hebräischen Kanon gegebenen Gliederung in Gesetz, Propheten und Schriften auf drei Bände berechnet war, worauf ein vierter das Neue Testament umfassen sollte, so gedachte Bunsen, auch der zweiten Abtheilung vier Bände zu widmen, deren erster unter dem Titel „Bibelurkunden“ die drei ersten eine kritische Geschichte der hebräischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments geben sollten, während der zweite, der schon früher eine Synopse und Harmonie der Evangelien mit Voranstellung des Johannes angelegt hatte, den vierten Band der Bibelurkunden für die geschichtliche Kritik des Neuen Testaments bestimmte. Der große Raum, den Bunsen für die „Bibelurkunden“ in Anspruch nahm, erklärt sich mit daraus, daß er in denselben einen beträchtlichen Theil des Bibeltextes in geschichtlicher Ordnung und urkundlicher Herstellung wieder abdrucken wollte, um der Gemeinde die Ergebnisse der Kritik in anschaulicher Form vor Augen zu stellen. Die dritte Abtheilung endlich, oder der neunte und letzte Band des ganzen Bibelwerks sollte unter dem Titel „Bibelgeschichte“ das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu behandeln. Der Weg nämlich, den Bunsen als den einzig richtigen erkannt hatte, der zur wissenschaftlichen Erkenntniß der heiligen Wahrheit führe, beschrieb er in seinen eigenen Worten folgende drei Stufen: „Zuerst rücksichtsloses, voraussetzungsloses Erforschen und Feststellen der Thatsachen; dann Erkennen des geschichtlichen Zusammenhangs dieser Thatsachen; endlich Verständniß der bleibenden, menschheitlichen,



ewigen Bedeutung jener Thatsachen und dieser Geschichte vom Mittelpunkte der Weltanschauung der Bibel.“ Wer Bunsen's Eigenthümlichkeit erkannt hat, wird es begreiflich finden, daß ihn die beiden letzten Abtheilungen des Bibelwerks ganz besonders anziehen mußten; und auf diese beschränkten sich in der That fast ausschließlich die gelehrten Vorarbeiten, mit denen der jugendfrische Greis an die Ausführung des gewaltigen Unternehmens herantrat. Es war ihm nur vergönnt, den ersten Band der Bibelurkunden, der das Gesetz und die älteren Propheten umfaßt, zu vollenden, während von der ersten Abtheilung bis Ende 1860 die beiden ersten Bände erschienen. Als zu Heidelberg die Grundsätze für die Uebersetzung endgültig festgestellt wurden, ergab es sich bald, daß den vorhandenen wenigen Vorarbeiten Bunsen's, z. B. der im allgemeinen Gesang- und Gebetbuch 1846 veröffentlichten Psalmenauswahl, die erreichbare philologische Genauigkeit fehlte. Mit der Gewissenhaftigkeit, die vor keiner Anstrengung zurückschrickt, wo es sich um die möglichst vollständige Erfüllung einer heiligen Pflicht handelt, ging nun Bunsen an die neue Uebersetzung und kurze Erklärung des N. Testaments, wobei ihm außer mit einer Zeit lang Martin Haug, jetzt Professor des Sanscrit zu Puna, und als Bearbeiter des Buches Ezechiel Johannes Bleek, jetzt Pfarrer bei Kreuznach, behülflich waren. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als Bunsen anfangs ahnen mochte; aber seine Liebe zur Sache erlahmte nicht, wenn ihn auch öfters die Besorgniß beschlich, er werde die Vollendung der mit solcher Heiligkeit fortgeführten Arbeit nicht erleben.

Eine nähere Darstellung der bisherigen Entstehungsgeschichte des Bibelwerks gehört nicht hieher; ich erwähne nur noch, daß Professor Heinrich Holzmann in Heidelberg die Vollendung des noch von Bunsen selbst begonnenen vierten Bandes übernommen hat (wie ich die Ausarbeitung des dritten\*), so daß, will's Gott, die erste Abtheilung in nicht zu langer Zeit fertig vorliegen wird. Ueber den wissenschaftlichen und praktischen Werth eines Werkes, an dessen Abfassung ich selber stark theilhaftig bin, darf ich mir kein Urtheil erlauben, spreche aber die Ueberzeugung aus, daß neuere Bibelübersetzungen nur insofern, als ihnen die von Bunsen aufgestellten Grundsätze zu Grunde liegen, brauchbare Vorarbeiten zu der Arbeit liefern können, welche dereinst die Uebersetzung Luther's bei unserm deutschen Volke ersetzen wird. Diese Grundsätze lassen sich in dem kurzen Satz zusammenfassen, daß die erste Rücksicht des Uebersetzers dem heiligen Grundtexte gilt, der mit möglichster Treue übertragen werden soll, die zweite dem Verständniß des heutigen Lesers, das nicht durch antiquarische Grillen und philologische Kunststücke beeinträchtigt werden darf, die dritte endlich dem großen Luther, von dessen Uebersetzung und Sprache alles Gute und wissenschaftlich Halbare als ein unveräußerliches Eigenthum der deutschen Kirche beibehalten werden muß. Einige Gegner Bunsen's haben wohl die thörichte Besorgniß ausgesprochen, der vornehme Gelehrte werde die Sprache des Volks nicht in dem für einen Bibelübersetzer nöthigen Maße verstehen; aber Bunsen besaß wie überhaupt eine seltene Herrschaft über unsere Muttersprache, so insbesondere ein außerordentlich feines Gefühl für edeln, schönen und zugleich volksthümlichen deutschen Ausdruck. Er hat mit seiner Bibelarbeit nicht seine Ehre, sondern die Förderung des Reiches Gottes gesucht; seinem treuen Streben wird daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus folgen.

Es ist hier nicht der Ort zu näherem Eingehen auf das wahrhaft erbauliche Ende des seligen Bunsen, der mit dem Apostel sprechen konnte, „Ich habe Lust abzuschieden und bei Christo zu seyn“. Der Leser findet die betreffenden Mittheilungen in den Berichten von Pressensé (*Revue Chrétienne*, Déc. 1860), Gelzer (*Protest. Monatsblätter*

\*) Da sowohl in „Unsere Zeit“ (a. a. O. S. 373) als auch in der 1861 bei Brockhaus erschienenen Schrift „Bunsen's Bibelwerk nach seiner Bedeutung für die Gegenwart, beleuchtet von Bernhard Wähling, evangel.-protestantischem Pfarrer“ (S. 71) sich irrige Angaben finden, bemerke ich, daß die 1863 erschienene Bearbeitung der Psalmen für den dritten Band des Bibelwerks durchaus meine eigene Arbeit ist. Der Schluß des vierten Bandes kommt noch vor Ende des Jahres 1864 zur Ausgabe.

ar 1861) und Bähring (Bunsen's Bibelwerk beleuchtet 2c. S. 10 ff.). Ueber diese Sterbebette haben sich auch sehr engherzige Leute von Herzen gefreut; ja, sie, die früher Bunsen als einen antichristlichen Mann betrachtet hatten, sprachen offen die Meinung aus, daß er kurz vor dem Tode seine religionsfeindlichen Irrthümer bereut habe und zum christlichen Glauben zurückgekehrt sei. Diese Meinung ist schwerer Irrthum; obgleich Bunsen die Ergebnisse menschlicher Wissenschaft nicht hätte und namentlich von seinen eigenen Leistungen sehr bescheiden dachte, hat er einen philosophischen und theologischen Ueberzeugungen im Angesicht des Todes zurückgenommen. Den Werth seiner Theorien und wissenschaftlichen Arbeiten stellte nützlich dem Allwissenden anheim; nicht eine mehr oder weniger correcte Dogmatik, sondern sein inniger Glaube an den Erlöser, durch den er sich mit dem ewigen Gott verbunden wußte, hat ihn unter den furchtbaren Leiden der Krankheit aufrecht erhalten, und das Sterben süß gemacht.

Ein langes Leben hindurch hat Bunsen den durch die Liebe thätigen christlichen Glauben bewährt. Daß der Entschlafene, einer der tüchtigsten und edelsten Männer des Volks, nicht frei war von menschlicher Schwachheit, ist auf den vorstehenden Seiten im Streben nach unparteiischer Darstellung durchaus nicht verschwiegen worden. Eine richtige Würdigung der großen Bedeutung Bunsen's, die gewiß in Zukunft viel tiefer und allgemeiner erkannt werden wird, ist eine so schwierige Aufgabe, daß ich hier nur die Nachsicht des Lesers ganz ernstlich mir erbitte. Die wichtigsten bis jetzt erschienenen Hilfsmittel zur Lösung der Aufgabe sind schon oben gelegentlich geführt; das bedeutendste ist der ausführliche, aus kundiger und geistvoller Feder hervorgegangene Artikel über Bunsen im 54. Hefte des Jahrbuches zum Brockhaus'schen Conversations-Lexikon (Unsere Zeit. Bd. 5. S. 337 — 377). Auszeichnung verdient Helmer's Gedächtnisrede vom 3. Januar 1861, die unter dem Titel „Bunsen als Mann und Schriftsteller“ in besonderm Abdrucke aus den Protestantischen Monatsheften erschienen ist.

Adolf Kamphausen.

**Burmann, Franz.** Als im Jahre 1622 Tilly nach Friedrich's V. Sturz Heidelberg eroberte und in der Kurpfalz seine Schreckensherrschaft aufrichtete, flüchtete unter Anderen auch der reformirte Prediger Peter Burmann von Frankenthal nach Niederlanden, zunächst nach Leyden. Hier wurde ihm zehn Jahre darauf, 1632, ein Sohn Franz geboren, dessen Leben, wenn auch von minderer Drangsal als das seines Vaters heimgesucht, doch ebenfalls ein Leben der Pilgrimschaft war, jener Pilgrimswie sie so besonders häufig bei Gliedern und Dienern der reformirten Kirche sich findet und einen praktischen Commentar liefert zu dem Schriftwort: Wir haben hienieden keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir.

Peter Burmann kam von Leyden bald nach der Geburt seines Sohnes als Pastor nach Amsterdam. Hier scheint Franz seine Knabenzeit verlebt zu haben; wo er studirte, ist nicht finden können\*); in seinem 23. Lebensjahre (1655) wurde er in das Gymnasium zu Hanau aufgenommen; im J. 1661 lehrte er in das Land seiner Geburt zurück und wurde Subrektor in Leyden; im Jahre 1662 erhielt er eine Professur zu Utrecht, 1664 eine Pfarrstelle neben der Professur, aber bereits den 12. Nov. 1679, im Alter von 47 Jahren, ereilte ihn der Tod.

So kurz und bewegt aber sein Leben gewesen, so Bedeutendes hat er in der Theologie geleistet. Was Witsius (vgl. d. Art.) angestrebt: zwischen der Orthodorie und dem Rationalismus zu vermitteln — das hat Burmann geleistet. Im Januar 1671

In der, seinen orationibus academicis (Utrecht 1700) beigebrachten Leichenrede dürfte sich Näheres finden. Erkundigungen hierüber in Utrecht einzuziehen, war mir, da der Druck des Bogens drängt, nicht mehr möglich. — In Utrecht hat er wohl nicht studirt; er würde bei der Dedication seiner Synopsis an den Utrechter Senat (1671) sicherlich dessen Erwähnung gemacht; er sagt aber nur: Vos enim, ex quo in vestram concessi clientelam, semper mihi obligati fecistis et non uno honoris genere mactum voluistis.



erschien seine *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei* (in 3 starken Quartbänden) und wurde von den Zeit- und Glaubensgenossen mit Enthusiasm begrüßt; in lateinischen und griechischen Lobgedichten wurde er als ein zweiter Praxiteles gepriesen. Und nicht so ganz mit Unrecht. In der Kunst plastischer Ausgestaltung des Stoffes lag seine Stärke. Witsius wollte zwischen Orthodoxie und Föderalismus durch vermitteln, daß er beiden die Ecken und Spitzen abbrach und namentlich ein der berechtigtesten Grundideen seines Lehrers Coccejus einfach fallen ließ; so gerieth in eine gewisse Verschwommenheit hinein, mit welcher keinem Theile recht gedient wurde. Burmann dagegen hat vielmehr den vollen föderalistischen Denkstoff mit der vollen Schärfe scholastischer Denkform durchdrungen; er hat (vgl. Bd. II. S. 767) das System des Coccejus in der schulgerechten Begriffssprache der Scholastik zur Darstellung gebracht, wiewohl hiedurch als ein dem orthodoxen ebenbürtiges System zur Geltung gebracht, und die Berührungspunkte zwischen beiden Systemen an's Licht gestellt; und so kann man wohl sagen, daß Witsius im Vergleich mit seinem Vorgänger Burmann eher einen Rückschritt als einen Fortschritt darstelle.

Klar durch und durch, weil von klaren und tiefen Ideen getragen, ist Burmanns organische Anordnung des dogmatischen Stoffes. Die allgemeinen ontologischen Grundlehren von der Autorität der heil. Schrift, Gott, der Trinität, dem ewigen Rathschluß Gottes, der Schöpfung, der Fürsorge (als Weltregierung) und den Engeln schickt er als „*introductio*“ in einem ersten Buche voraus; sein eigenthümliches Hauptaugenmerk ist auf die geschichtliche Entfaltung der Heilthaten gerichtet, und damit hat er den absoluten Prädestinarianismus, ohne denselben äußerlich abzulegen, doch potenziell überwunden. Die Geschichte der Heilthaten ist ihm ein selbstständiges Etwas; sie ist ihm mehr als eine bloße gleichsam mathematische Exposition des ewig unabänderlichen gesetzten Modulus. Er handelt im zweiten Buche von dem Gegensatz des *foedus naturae* und des *foedus operum*, entwickelt das erstere aus dem Begriff des göttlichen Ebenbildes und aus der Idee der göttlichen *bonitas* und *benignitas*, quae creaturam sibi ultro subditam ac ex naturali obligatione omnia debentem inito foedere ad propriorem sui communionem invitare vult, und faßt denn demgemäß auch den Sündenfall streng infralapsaristisch als einen durch einen spontanen. (*Conditus autem erat homo cum summa libertate, quae non solum spontaneitate ac animi lubentia, verum etiam plorumque in indifferentia ad bonum et malum reponi solet.*) Dabei erklärt er die indifferentia actus für den libertatis maximus gradus, und die mutabilitas hominis für den Grund der Möglichkeit der Sünde. Er erklärt sich mit Schärfe dafür, daß Adam vires ad obediendum idoneas habuit und daß es Dei erat, ihm diese vires zu erhalten, so daß demnach der Fall rein aus dem Willen des Menschen abzuleiten sey. (*Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit.*) Und so entscheidet er sich in Betreff der allgemeinen Frage: ob die Sünde im intellectus oder in der voluntas ihren Anfang nehme, gegen die damalige Scholastik für das letztere. Damit hat er aber in der That dem absoluten Prädestinarianismus den Lebensnerv unterbunden.

In seinem dritten Buche betrachtet er die *oeconomia foederis gratiae* in der promissione, im vierten die sub lege, vom fünften bis achten die sub Evangelio (Person und Werk des Erlösers — *beneficia Christi*: *Gratia*, *vocatio*, *regeneratio*, *fides*, *justificatio*, *sanctificatio*, wobei der biblische Begriff der Wiedergeburt in seiner ganzen Tiefe zu seinem Rechte kommt — *de verbo et sacramentis novi testamenti* — *de ecclesia n. t. ejus statu et fine*).

Franz Burmann war auch in den damaligen Sabbathstreit (vgl. d. Art. „Witsius“) verwickelt und schrieb bei diesem Anlaß: *De moralitate sabbathi hebdomadalibus*, in dem er gegen Essenius und andere Collegen die coccejanische Ansicht vertrat, daß das Sabbathgebot durch Christum schlechthin aufgehoben sey und daß der christliche Sonntag in keiner Weise jenes Gebot zu seiner Grundlage habe. — Eine zweite polemische



Christ Burmann's ist seine *Narratio de controversiis nuperius in academia Ultratina motis, et depulsio eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur*. Er hatte Gerhard de Vries zum Gegner.

Wichtiger sind seine erbaulich exegetischen, holländisch geschriebenen Schriften: *Geenisse of te uitlegginge over de 5 Boeken Moses* — und ebenso über die übrigen torischen Bücher des Alten Testaments. — Es ist von ihnen auch eine deutsche — die von seiner Synopsis theol. eine holländische Uebersetzung (letzte von Theodor nou) erschienen. — Ferner gab Abr. van Halen 1683 Burmann's *Exercitationes academicae* heraus; seine *Orationes acad.* aber erschienen zu Utrecht 1700.

Sein Wahlspruch war: *Quid miseri sumus?* Er hinterließ einen Sohn, der Namen des Großvaters, Peter, trug, im Jahre 1715 Professor der Theologie in Utrecht wurde und als Verfasser einer Evangelienharmonie bekannt ist. A. Erhard.

**Busch, Johannes**, der Klosterreformer. Als seit dem Anfange des 14. Jahrhunderts das Ansehen des Papstthums unverkennbar abnahm und die Kirche durch die ihr gegebenen Aergernisse dem sicheren Verderben entgegen zu gehen schien, die Schulen und mehr in Verfall geriethen, alles Forschen und Lesen der Geistlichen sich meistens auf schulwitzige Fragen der scholastischen Theologie und des Kirchenrechts, auf sagenlegenden und Wundergeschichten beschränkte, der Gottesdienst allmählich in gesenkte Gebräuche und oft lächerliche Förmlichkeiten überging, die Religion und mit die Sittlichkeit bei Hohen und Niederen immer tiefer sank, wurden auch die Klagen über die Rohheit und Unwissenheit, über das ungeistliche und unzuchtige Treiben der Geistlichen in und außer den Klöstern immer lauter und die darauf bezüglichen Beschlüsse und Verordnungen der Concilien immer nachdrücklicher. Gleichwohl blieben dieselben dem weitverbreiteten Verderben der Zeit ohne sichtbare Wirkung, und es bedurfte, selbst Strafen wegen der Menge der Schuldigen ihren Zweck verfehlten, anderer Mittel, um dem allgemeinen Uebel zu steuern. Schon hatten einzelne fromme Männer Nachdruck auf eine gründliche Reformation der Klöster gedrungen, als der mächtige Prediger Gerhard Groot († 1384; s. d. Art.) in seinem väterlichen Hause zu Deventer den „Verein der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens“ (s. d. Art.) stiftete, der sich, jedoch ohne die gewöhnlichen Mönchsgelübde, zum gemeinsamen Leben und Arbeiten verpflichteten und daneben vorzüglich den Kinderunterricht und das Bücher-schreiben betrieben. Da sie auch Frauen und Laien heranzogen, so entstanden bald mehrere solcher Bruder- und Schwesterhäuser nicht nur in verschiedenen Städten der Niederlande, sondern auch in Westphalen, Hessen und Niedersachsen. Mit ihnen standen regulirten Chorherren, deren geistlicher Mittelpunkt das im J. 1386 gestiftete Kloster Windesheim bei Zwolle (s. d. Art.) bildete, in engster Beziehung. In Windesheim: der Sitz des Generalcapitels dieses Ordens, welches sich daselbst alljährlich aus den mit demselben verbundenen Klöstern versammelte und im Auftrage des Concils von Basel die Reformation der Klöster nicht nur in den Niederlanden und am Rheine, sondern auch seit 1435 in Niedersachsen begann.

Das bedeutendste und thätigste Werkzeug dieser Reformation war der einsichtsvolle gelehrte Johannes Busch, welcher mit unverdrossenem Eifer den größten Theil seines Lebens diesem eben so schwierigen als erfolgreichen Geschäfte widmete und deshalb mit Recht eine besondere Berücksichtigung in der theologischen Real-Encyclopädie verdient. Im Jahre 1399 zu Zwolle in Overijssel geboren, wuchs er unter der sorgfältigen Pflege wohlhabender Eltern in glücklichen Verhältnissen zum Jünglinge heran. Ihn zeitig in die gegen 1000 Schüler zählende Schule seiner Vaterstadt eingetreten, welche er, von trefflichen Anlagen unterstützt, so rasche Fortschritte in den alten Sprachen, der Dialektik und anderen Theilen der Philosophie, daß er schon in seinem fünfzehnten Lebensjahre in die erste Klasse aufrückte und drei Jahre später in einer der oberen Klassen 60—80 Schüler unterrichten konnte. Dem Wunsche seiner Eltern

gemäß sollte er nun die Universität Erfurt beziehen, um die Rechte zu studiren, und später eine einflußreiche Stellung im Leben einzunehmen. Doch folgte er trotz der Thränen des Vaters und der Mutter seinem inneren Triebe, der ihn zum geistlichen Stande unwiderstehlich hinzog. Mit einem Empfehlungsschreiben des Presbyters Gerhard Kaster versehen, begab er sich nach dem von Zwolle nur eine Meile entfernten Kloster Windesheim oder Windesem, wo er eine freundliche Aufnahme fand und nach zurückgelegter Probezeit Kleriker, sodann im J. 1419 Kanonikus wurde. In tiefster Mönchsdemuth studirte er während dieser Zeit seine Theologie, wurde aber von Anfechtungen durch Zweifel über den katholischen Glauben sowie durch innere Kämpfe und Qualen so sehr beunruhigt, daß er sie durch fortgesetzte fromme Uebungen nicht zu lindern vermochte, bis sein Geist unerwartet eine andere Richtung erhielt, als er im Auftrage des Generalcapitels seines Ordens im J. 1424, nachdem er in Köln zum Presbyter ordinirt war, das zur Diöcese dieses Erzbisthums gehörige Marienkloster zu Bodingen im Herzogthum Berg reformirte, den dort eingerissenen Unordnungen steuerte, entstandene Streitigkeiten schlichtete und die Mönche zur strengen Beobachtung der Regeln des Ordens zurückführte. Nachdem er in vier Jahren und drei Monaten dies Geschäft mit glücklichem Erfolge ausgerichtet hatte, kehrte er in sein Kloster Windesheim zurück, wurde aber schon im Jahre 1429 nach Friesland geschickt, um die begonnene Reformation des Martiniklosters zu Eudinterka im Bisthum Utrecht durch seine Thätigkeit zu befördern. Nicht minder thätig zeigte er sich bei der Reformation holländischer Klöster, in denen die Mönche durch ihr unglückliches und ungebundenes Leben großen Anstoß erregten. Von hier dehnte er seine Wirksamkeit auch auf Westphalen und Niedersachsen aus, wo namentlich die Klöster zu Bodiken, Molenbeck, Dalem, Volterringhausen und Segeberge seinem unermüdeten Eifer die Zurückführung der klösterlichen Observanz in ihre volle Geltung verdankten.

Schon früher, im Jahre 1423, war das Kloster zu Wittenburg im Hildesheimischen von Windesheim aus reformirt. Als nun das Concilium von Basel 1435 die Prioren von Windesheim und Wittenburg unter Ertheilung der vollsten Gewalt mit der Reformation der Männs- und Frauenklöster ihres Ordens im Herzogthum Braunschweig-Lüneburg und den Bisthümern Hildesheim, Halberstadt und Verden beauftragte, kam Johannes Busch im Jahre 1437 als Subprior nach Wittenburg und unternahm zunächst von hier aus zwei Jahre später die Reformation des Klosters Sulta bei Hildesheim. Um diese Zeit trat er in nähere Verbindung mit dem Abte von Bursfelde, Johann von Hagen, einem gelehrten, aber körperlich schwachen Manne, welcher, seitdem dem weltlichen Leben entsagend, sich ebenfalls mit allem Eifer der Reformation der Klöster hingab und eine Union der reformirten Klöster des Benediktinerordens, sowie ein allgemeines Capitel derselben zur gegenseitigen jährlichen Visitation errichtete. Diese Bursfelder Congregation (s. d. Art.), zu der eine große Anzahl deutscher und holländischer Klöster gehörte, gelangte rasch zu großem Ruhme, weshalb manche Conventualen aus Bursfelde zu Aebten in anderen Klöstern erwählt wurden. — In fortwährender Verbindung mit dieser Congregation begann jetzt Johannes Busch, nachdem er im J. 1440 Prior zu Sulta geworden war, seine großartige Thätigkeit als Klosterreformer in Niedersachsen. Denn auch hier waren, wie überall, die Abweichungen von den Ordensregeln so tief gewurzelt, daß sie nur nach den heftigsten Kämpfen, die für die Reformatoren nicht selten lebensgefährlich wurden, abgestellt werden konnten. Viele Mönche und selbst manche Nonnen verließen lieber das Kloster, als daß sie sich der von Neuem einzuführenden Klosterordnung unterwarfen. Am wenigsten wollten sie sich dazu bequemen, mit gänzlicher Aufopferung ihrer eigenthümlichen Güter, Erwerbungen und Einkünfte in Gütergemeinschaft mit einander zu leben, obgleich gerade diese Absonderung des Eigenthums den Verfall und die Verarmung der Klöster hauptsächlich herbeigeführt hatte. Selbst die höheren Capitel waren aus diesem Grunde fast verödet, da die Kanonici, einige sogar mit päpstlicher Erlaubniß, häufig auswärts die Einkünfte



ihre Pfünden verzehrten. Um so eifriger schritt der Prior Busch, unterstützt von den weltlichen Herzögen, in Reformatiionswerke vor, und selbst die härtesten Mittel wurden im hartnäckigem Widerstande angewandt\*). Im Hildesheimischen waren es indessen nur die Mönche des Klosters St. Godehard zu Hildesheim, welche einen längeren Widerstand leisteten, weshalb ihr Abt Hermann von Ilten seine Stelle verlor; und als dessen Bruder, ein Ritter, darüber erbittert, dem Prior Busch einen Fehdebrief schickte und ihn mit seine Gefährten gefangen zu nehmen und zu tödten drohte, wurde derselbe von dem Bischofe zu Hildesheim und dem Herzoge Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg gezwungen, diesen Fehdebrief zu widerrufen und seine feindseligen Gesinnungen aufzugeben. Dagegen ging die Reformation des Mönchsklosters St. Michaelis in Hildesheim, dem als andere Klöster im Bisthum folgten, leicht und schnell von Statte. Größere Schwierigkeiten und sogar kriegerische Auftritte veranlaßte aber die Reformation im Lüneburgischen, namentlich in dem Michaeliskloster zu Lüneburg, dessen Conventualen zum Theil dem Adel angehörten. Die mannichfachen Verletzungen der Ordensregeln und lehrwiderlegenden Unordnungen im Wandel der Klostergeistlichen veranlaßten den Herzog von Lüneburg, mit Bewilligung des Bischofs von Verden als Diöcesanherrn, und mit Hinzuziehung der hildesheimischen Aebte von St. Michaelis und St. Godehard, die Visitation dieses Klosters vorzunehmen und der bursfelder Congregation daselbst Eingang zu verschaffen. Allein er fand unerwartet Widerstand, und als er jede Widerständigkeit mit Ausstoßen aus dem Convent zu strafen drohte, schlich sich einer der Brüder heimlich davon, stieg auf den Thurm zur Glocke und läutete Sturm. Auf diesen Nothruf kam eine Schaar bewaffneter Bürger den Mönchen zur Hülfe herbei und stürmte gegen das Kloster. Kaum gelang es dem erschrockenen Herzog, durch die Entschlossenheit eines Ritters, in Begleitung des Bischofs von Verden durch das Stadthor zu entkommen und das Freie zu erreichen. Die Reformatoren aber hielten sich im Kloster fest und retteten nur mit Mühe ihr Leben. Erst am folgenden Morgen vermochte der Magistrat der Stadt, die durch Verhegung der Mönche hervorgerufene Bewegung der Bürgerschaft zu unterdrücken. Als er dieß endlich erreicht hatte, folgte er dem Herzoge nach Ebstorf und bat ihn, das Geschehene zu verzeihen und in die beruhigte Stadt zurückzukehren. Jetzt erst fand der fürstliche Befehl Gehorsam, nachdem die Mönchsführer aus dem Kloster gestoßen waren.

Bei der Reformation der Frauenklöster, von denen viele durch unordentliche Wirthschaft und zu großen Aufwand völlig verarmt waren, zeigte sich im Allgemeinen mehr Uneinigung zu eitlem Kleideraufwande, sowie zu einem freien und ungebundenen Leben als eigenem Besitztum, als gänzlich sittenlose Entartung. Anstatt sich mit der gemeinen Speisung, während welcher, der Vorschrift gemäß, erbauliche Schriften vorgelesen werden sollten, zu begnügen, besorgte jede Nonne ihre eigene Küche und gefiel sich in der Bereitung von Federeien. Nur zu gern entzogen sich die frommen Schwestern den ständigen Hören auf dem Chore in der Nacht, und ihre Kleider, in denen sie nicht selten nackt und ohne Erlaubniß der Vorsteherin im Kreise ihrer Verwandten und weltlichen Runde erschienen, deuteten wenig auf Entsagung der Welt und ihrer Freuden. Auch ist es bei der Menge der Klöster nicht an einzelnen, von Busch mitgetheilten Beispielen von sittlicher Entartung der Nonnen\*\*). Hier war ein rücksichtsloses Durch-

\*) Busch erzählt unter Anderem, daß im äußersten Falle auch eine „reformatio per suffocationem“ stattgefunden habe, wobei die rebellischen Mönche, zum Schrecken anderer, mit einem Stricke um den Hals an einem Pfosten erhängt und auf solche Weise vom Leben gebracht wurden.

\*\*) Eins der stärksten Beispiele der Art lieferte die natürliche Tochter des Herzogs Wilhelm von Kellern, Sophie, welche, eben so geistreich als schön, von ihrem Vater dem Kloster Mariensee gegeben und daselbst als Nonne eingeleidet war; doch, verführt von dem Kaplan dieses Klosters, entfloh sie heimlich in männlicher Kleidung und ward von ihrem Verführer, der, die Strafe des Vaters fürchtend, außer Landes ging, unter irgend einem Vorwande treulos verlassen. Die unglückliche fand in einem benachbarten Gehöfte Aufnahme, entdeckte sich hier der Hausfrau, von



greifen erforderlich, wenn anders der letzte Schein einer frommen Genossenschaft gerettet werden sollte, und der Prior Busch ruhte nicht eher, als bis er die Frauenklöster zu Verneburg, Heiningen, Goslar, Fischbeck, Wülfinghausen, Mariensee, Marienwerder, Barsinghausen u. a. reformirt hatte. Den hartnäckigsten Widerstand leisteten dabei die ältesten Nonnen, wiewohl sie von der Freiheit, für die sie stritten, am wenigsten Gebrauch machen konnten; während die ganz jungen Nonnen ihren Unwillen zwar sehr leidenschaftlich äußerten, sich aber doch leichter zum Besseren leiten ließen. Wenn körperliche Züchtigungen, welche die Ordensregeln gestatteten\*), nicht ausreichten, um Gehorsam zu erzwingen, so bediente man sich als äußersten Mittels der Abführung der widerspenstigen Nonnen auf bereitstehenden Wagen nach anderen schon reformirten Klöstern. Nachgiebiger, als gegen die Reformatoren, bewiesen sie sich in der Regel, wenn ihnen eine Vorsteherin aus einem schon reformirten Kloster gegeben wurde, weil diese Vorsteherinnen ohne Zweifel mit größerem Glimpfe verfahren und auf die weiblichen Gemüther besser zu wirken verstanden. Uebrigens war der Verlauf der Reformation dieser Klöster fast überall mehr oder weniger gleich. Als der Prior Busch, begleitet vom Herzoge Wilhelm dem Älteren und dessen Kanzler, im J. 1440 nach Wennigsen kam und in einer Rede vor dem Convente ernstlich dazu aufforderte, das bisherige Leben zu verbessern und zur alten Regel des Ordens zurückzulehren, entgegneten die Nonnen, sie hätten einen Eid geschworen, sich nimmer zu reformiren, warfen sich auf die Knie und flehten, daß man sie nicht zum Meineid zwingen möchte. Jetzt erhob sich ein Wortwechsel zwischen den Nonnen und den Begleitern des Fürsten, und ängstlich machte Johannes Busch zum zeitigen Rückzuge. „Es sind unserer“, sprach er, „nur vier unter den Frauen sehr viele; wenn sie zu ihren langen Spindeln greifen und Steine in den Ärmel schürzen, was sollen wir dagegen machen?“ Der Herzog gab seiner Mahnung gern Gehör und erschien einige Tage nachher abermals vor dem Kloster, fand die Pforte verschlossen und ergriff, da sich seine Diener weigerten, Gewalt gegen das Klosterhaus zu gebrauchen, eine Bank, mit welcher er die Thür einstieß. Er fand den Convent auf dem Chore versammelt, jede Nonne ausgestreckt auf der Erde, die Arme gleich einer Gefreuzigten ausgebreitet, brennende Wachskerzen und Heiligenbilder zur Seite. Doch zeigte sich der Fürst dadurch eben so wenig eingeschüchtert, als durch den Gesandten des Exorcismus, den man gegen ihn anstimmte; vielmehr trat er, den Hut etwas schief haltend, näher und erklärte kurz, daß draußen Wagen bereit ständen, um die Widerspenstigen aus dem Lande zu führen. Diese Drohung wirkte, und die Nonnen versprachen Gehorsam. Allein kaum hatte sich der Herzog wieder entfernt, als der Convent die gegebene Zusage in demselben Augenblicke zurücknahm, in welchem der Kanzler des Fürsten und der Prior Busch, welche zurückgeblieben waren, Anstalt zur Reformation des Klosters trafen. Da unterdessen die Verwandten und Freunde der Nonnen zahlreich im Kloster eingefunden hatten und heftige Auftritte bevorzustehen schienen,

welcher sie während der Entbindung von einem Sohne, gepflegt wurde, und lehrte dann zum Kloster zurück, wo sie zur Buße für ihre Flucht eingesperrt ward. Da bemächtigte sich ihrer Verzweiflung und sie versuchte sich das Leben zu nehmen. Als in Folge dessen ihre Hast aufhörte, entwich sie abermals, zog, mit Volschaften wechselnd, bis nach Bremen, während dessen sie mehrere Kinder erhielt, und trat zuletzt in Hildesheim als Amme in Dienst bei der Tochter des Bürgermeisters. Das hörte der Probst Busch und ließ die Unglückliche in's Kloster Sulta kommen. Indessen weigerte sie sich, zu ihrem Vater oder in's Kloster zurückzulehren. Als aber das Kind ihr durch den Tod entzogen wurde, erfaßte sie Reue, so daß sie über die verflossenen Jahre beichtete. Der mitleidige Probst brachte sie nach dem Kloster Verneburg, wo sie, nachdem er ihr die Ablassurtheilung, die gleichsam über ihr vergangenes Leben einen Schleier zog, ertheilt hatte, mit Einwilligung der dortigen Äbtissin einige Zeit verweilte. Darauf führte er sie ihrem Vater wieder zurück, auf dessen Beschluß sie nach Mariensee zurückkehrte, wo sie bis zu ihrem Tode in andächtigster Ruhe lebte.

\*) So überreichte dem Prior Busch in einem Disciplinarcapitel, dem er beizuhöhen, eine Klosterfrau in ihrer klösterlichen Einfalt die Zuchttruthe, deren Anwendung er jedoch eifrig er auch war, erröthend ablehnte.

kehrte der Herzog diesmal mit einigen Hundert Kriegsknechten zurück und zwang die Nonnen, die Geräthschaften ihrer Küche abzuliefern. In ohnmächtiger Wuth zerschmeterten sie das Geschirr vor den Füßen des Landesherrn, fügten sich jedoch von nun an den Reformen des Priors, weil sie fürchteten, daß ein noch weiter getriebenes Widerstreben die Vollziehung der Drohungen unabweislich herbeiführen werde.

Die Reformation des Klosters Dornburg vom Augustinerorden hatte der Bischof von Hildesheim dem Prior Busch, dem Kanonikus Borchard von Hardenberg und dem schäflichen Official Roland aufgetragen. Als auch hier die Nonnen nach langem Weigern sich endlich derselben unterwarfen, um sich nicht gewaltsam aus dem Kloster entfernen zu lassen, und der Prior Busch ihre Zellen untersuchte, ließ eine Nonne ihn in den darin befindlichen Keller hinabsteigen, warf, als er unten war, die Klappe zu und setzte sich darauf, so daß nur sein von Außen gehörtes Rufen ihn befreien konnte. Sobald er sich hierauf aus dem Kloster entfernte, verfolgte ihn ein Mensch, dem die Nonnen ihre Noth geklagt hatten, mit einem langen Messer und würde ihn unfehlbar getödtet haben, wenn nicht zufällig in der Nähe befindliche Leute, seine Absicht wahrnehmend, herzugelaufen wären und den Mord verhindert hätten.

Indessen machte Busch in manchen Klöstern auch Erfahrungen freudiger Art. So war es das in dem benachbarten Schaumburgischen liegende Kloster Fischbeck, welches seit war und unmittelbar unter dem Papste stand, ohne alle sonstige Beihülfe durch die dortige Aebtissin Armigardis von Reden reformirt. Die Nonnen zeichneten sich nicht nur in ihren Sitten, sondern auch im künstlichen Gesange und in wissenschaftlicher Bildung vortheilhaft aus. Der Prior Busch, der ihr heiteres, blühendes Aussehen und den sittsamen Anstand mit beifälliger Zufriedenheit bemerkte, konnte der Aebtissin sein Lob nicht versagen und bemerkte nur, daß ihr dies dadurch erleichtert seyn müsse, weil sie lauter jüngere Nonnen habe, die von lentfamerem Gemüthe wären, als die älteren. Die Aebtissin, eine Frau von hoher, edler und würdevoller Gestalt, war so befeelt für die Reformation, daß sie zur Förderung derselben aus anderen Klöstern Nonnen, um auszubilden, auf eine Zeit lang bei sich aufnahm, oder einige von den ihrigen in andere Klöster schickte, wodurch denn auch die zu Wennigsen, Barsinghausen und Malsenwerder begonnene Reformation vollendet ward.

Während dieser reformatorischen Thätigkeit war Johannes Busch im Jahre 1450 Abt des Klosters Neuwerk bei Halle geworden, von wo er gemeinschaftlich mit dem Prior Paul in dem Kloster St. Mauritius zu Halle, mit päpstlicher und erzbischöflicher Auktorität auch im Magdeburgischen segensreich auf die Klosterreformation wirkte. Später kehrte er wieder nach Sulta zurück, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte und als hochbetagter Greis im Jahre 1479 starb. Ungeachtet seine Thätigkeit durch die hier in Umrissen geschilderte praktische Thätigkeit außergewöhnlich in Anspruch genommen war, hat er doch auch als Schriftsteller Dankenswerthes geleistet. Über einer Lebensbeschreibung des Johannes von Kempen, eines Bruders des berühmteren Thomas von Kempen und einer aus dem Deutschen in's Lateinische übersetzten Epistola de modo proficiendi in religione schrieb er im Jahre 1464 seine Monit des Klosters Windesheim unter dem Titel: *de viris illustribus ordinis sui monasterii Windesimensis*, deren erster Theil unter dem Titel: *Chronicon Windesimense s. de origine coenobii et capituli congregationis Windesimensis libri II.* von Herib. Rosweyda, Antwerp. 1628. 8°, herausgegeben ist. Seine letzte wichtige Schrift handelt *de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae, libri IV*, und ist in Leibnitii Scriptt. Brunsvic. Tom. II. p. 476 sqq. und 806 sqq. nach vorhandenen Handschriften abgedruckt. Sie enthält zugleich schätzbare Beiträge zu einer Lebensbeschreibung und ist die Hauptquelle, aus welcher wir den vorstehenden Artikel geschöpft haben.

Uebrigens vergleiche man auch: Jöcher's Allgem. Gelehrten-Lexikon. Theil I. 1510. — Joh. R. F. Schlegel's Kirchen- und Reformationsgeschichte von



Norddeutschland. Hannover 1828. 8°. Th. 1. — Havemann's Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg. Bd. II. Göttingen 1855. 8° — Gieseler's Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 4. S. 271 ff. Bonn 1835. 8°. G. H. Klippel.

**Bußkampf.** Zur Ergänzung des Artikels „Buße“ sey über diesen speciellen Punkt hier Folgendes beigelegt. Der Gebrauch des Bildes von einem Kampfe, durch welchen hindurch allein der Weg zum Frieden Gottes führe, ist von jeher üblich gewesen; Schriftstellen wie Luk. 13, 24. Röm. 7, 14 — 25. boten dazu die Handhabe während der 1 Kor. 9, 25 f. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. erwähnte Kampf ein anderes ist, nämlich jener, welcher erst zwischen dem schon Bekehrten und der Welt sich entspinnt und bis an's Lebensende dauert; die auch im Bekehrten noch nothwendige, beständige Buße wird mit jenem Ausdrucke „Bußkampf“ nicht gemeint. Jene Auffassung des Processes der zur Belehrung gehörigen Buße als eines Kampfes hat eine besondere dogmatische Schärfung erhalten und ist zu einer Art von Lehrpunkt gemacht worden in Folge der pietistischen Bewegungen des vorigen Jahrhunderts. Daraus, daß mit der Forderung der Bekehrung an Jeden, auch den Getauften, Ernst gemacht, also die Wiedergeburt nicht schon mit der Taufe absolvirt gedacht wurde, folgte auch, daß diese That als in einen bestimmten Zeitpunkt fallend, in ihrer Besonderheit auch zur Erscheinung komme, man sich also auch des Geschehensseyns derselben und des Zeitpunkts solcher That stets müsse erinnern können. Sollte aber dieser angegeben werden können, so bedurfte es dafür besonderer Kennzeichen, die nicht erst in der folgenden, von der früheren unterschiedenen Sinnes- und Handlungsweise sichtbar werden, sondern jenen Moment der Entscheidung selber schon auszeichnen. Nach einer Seite nun wird dieses Kennzeichen in dem Gefühl der erlangten Gnade, im Innewerden des Friedens Gottes bestehen, aber es lag im Geiste des Pietismus, mit aller Macht dem vorzubeugen, daß die Erlangung dieses Gutes nicht zu leicht vorgestellt werde, deswegen ward desto stärkerer Accent auf das andere Kennzeichen gelegt, daß die Buße erst ein schwer durchzusetzendes Bruch mit Welt, Fleisch und Satan sey; je schroffer der Gegensatz des Alten und Neuen, des Unbekehrten und des Bekehrten gedacht wurde, je größer man sich das Sündenverderben, die Knechtschaft des natürlichen Menschen vorstellte, um so weniger konnte jener Bruch rasch und leicht vollzogen werden, um so hartnäckiger mußte ja das Alte sich dem Neuen widersetzen, um so ungewisser war es, menschlich betrachtet, wer zuletzt siegen werde. In diesem Sinne war der Bußkampf Gegenstand der Verhandlungen, über die Walch — Geschichte der Religionsstreitigkeiten in der lutherischen Kirche Bd. V. S. 498 f. 562 f. — summarisch berichtet. An denselben hat kein bedeutender Theolog Theil genommen; es scheint, daß wohl mehr einzelne Pietisten jene Folgerungen praktisch gezogen und im Leben geltend gemacht haben; daher mag es kommen, daß Schmid in seiner Geschichte des Pietismus (Nördlingen 1863) diesen Punkt ganz unerwähnt läßt. Man bezeichnet übrigens mit dem Namen Bußkampf nicht bloß jenen Hin- und Hergezogenwerden zwischen Fleisch und Geist, jenen Widerstand, den der alte Adam dem neuen Menschen leistet, sondern auch die tiefe Traurigkeit, die jenem Gefühl der Seligkeit vorausgehen soll, und die in einem bestimmten, höheren Grade vorhanden seyn mußte, wenn die Buße als ächt gelten sollte. Diese Traurigkeit aber konnte sich nur darauf beziehen, daß man sich der Sünde und Welt gegenüber so schwach fand, diese Mächte also noch so stark fand, sie war ebendarum wesentlich ein Gefühl des Zornes Gottes, und da die Traurigkeit hierüber sich leicht zur Verzagtheit, zur Angestaltet, ob denn noch Sieg und Rettung erfolgen werde, dieses Verzagen aber zu um so inbrünstigerem Flehen zu Gott treiben mußte, daß er doch sein Gnadenlicht leuchte lasse und seinen Frieden schenke: so bekommt der Begriff des Bußkampfes hiedurch noch zwei weitere specielle Bedeutungen: er ist einerseits ein Ringen des aufwachenden Glaubens mit jener Verzagtheit, des keimenden Vertrauens auf Gottes Liebe mit dem noch obwaltenden Gefühl seines Zornes, andererseits ein Ringen der betenden Seele mit Gott, um ihn zu baldigem Entgegenkommen mit seiner Friedensgabe zu vermögen. Al-



fen in dem Begriffe des Bußkampfes eigentlich drei verschiedene Vorstellungen in sich, die wir darnach unterscheiden können, daß jedesmal die kämpfenden Parteien andere sind. Es kämpft mit einander 1) Fleisch und Geist, die Sündenlust und das Gewissen, wie das schon stark gewordene, vom heil. Geist erfüllte Gewissen; 2) Glaube und Verzagttheit, die Zuversicht des Begnadigtseyns und das Gefühl des Zornes Gottes; 3) der betende Mensch und Gott, der erst durch's Gebet sich überwinden, sich beugen und gewinnen läßt. In dieser letzten Bedeutung des Wortes, wornach der Kampf nicht mehr eigentlich Bußkampf, sondern Gebetskampf ist, aber in Folge der häufigen Identificirung der Buße mit der Bekehrung überhaupt, doch auch noch zum Kampfe gerechnet wird, redet davon Ph. D. Burt — Rechtfertigung und Verurteilung, neu herausgeg. von E. Kern. Stuttg. 1854. S. 152. 153. — Aus diesem Ineinanderfließen mehrerer Vorstellungen wird begreiflich, daß so viele Unklarheit sich als Streiten über die Sache mischte, und daß im praktischen Leben allerlei Ueberzeugungen vorkamen, daß aus dem Bußkampfe sogar ein Bußkrampf wurde. — Währzinzendorf in diesem Sinne den pietistischen Ansichten entgegentrat, da er es der Freiheit Gottes freistellen wollte, Jeden nach ihrem Wohlgefallen, leichter oder mühsamer, rascher oder langsamer zum Frieden Gottes zu bringen — es sey damit, meinte er, wie mit dem Zahnen der Kinder, das bei dem einen leicht und kaum merklich, bei anderen schwer und mit Lebensgefahr vor sich gehe: so war es dagegen desto mehr Consequenz des Methodismus, um die Methode der einzig wahren Bekehrung ganz festzustellen, auch jenen Bußkampf in bestimmter Weise, als peinigendes Angstmittel, zur Bedingung einer wahren Wiedergeburt zu machen. Die Lehrbücher des Methodismus (so noch Jacoby's Handbuch des Methodismus, 2. Aufl. 1855) schweigen nicht; es besteht wohl auch hierin zwischen den englischen Methodisten und den Amerikanern ein Unterschied zum Vortheil der ersteren; die Procedures an der Angstkantel bekannt. Ueber den Zusammenhang der Vorstellung aber, daß das Bußgefühl einen höchsten Grad erlangen, gleichsam bis zum Siedepunkt gesteigert werden müsse, den methodistischen Grundvorstellungen, vergl. Schnedenburger's Vorlesf. über die Begriffe der kleinen protestant. Kirchenparteien, herausgeg. von Hundeshagen (Frankfurt 1863. S. 121 ff.); sehr richtig ist dort (S. 136) auch bemerkt, daß, weil der Methodismus mit jenem Gährungsproceß, jenem einmaligen, großen Bußkampfe in theosozialer Hinsicht übereinstimmt, was das Innere, die Neuschöpfung des Ich, betrifft, er sofort Heiligungskampf, der das ganze Leben hindurch fortgeht, weniger urgirt und das thätige Gnadenleben mehr durch Regeln äußerer Ascese bewahren und vermehren will. Der deutsche Pietismus ist auch darin dem deutschen Wesen treu geblieben, er ist mehr äußerlich, daher auch in neuester Zeit nur seine unlauteren oder krankhaften Elemente der Zudringlichkeit des Methodismus erliegen. Palmer.

## C.

**Cädmön** (spr. Kädmon), der angelsächsische Dichtermönch, wurde bereits in den Artikeln „Evangelienharmonie“ und „Historienbibel“ erwähnt. Da in beiden der Name nicht war, seine biblischen Dichtungen näher zu besprechen, so schien es angemessen, diesen besonders zu behandeln. Die Stellung aber, welche diese sogen. Cädmön'schen Dichtungen in der kirchlichen Literatur behaupten, wird erst klar, wenn man sich die Stellung vergegenwärtigt, welche die Bibel in der angelsächsischen Kirche einnahm.

Die angelsächsische Geistlichkeit kannte nur die Hieronymianische Uebersetzung, aus der einzelne Theile, z. B. die Psalmen und Evangelien, in die Landessprache überführt waren; eine angelsächsische Uebersetzung der ganzen Bibel gab es nicht. Nach dem kirchengebräuchlichen wurde den Katechumenen das quatuor evangeliorum sacramentum erklärt, das wohl nur die Hauptabschnitte der evangelischen Geschichte umfaßte.

Neben den Evangelien, aus welchen der Diacon die sonntäglichen und Festperitopen vorlas, dienten insbesondere die Psalmen zu liturgischem und erbaulichem Gebrauche. Die kirchlichen Vorträge beruhten weniger auf dem Bibelworte, als auf den Homilien der orthodoxen Kirchenväter: des Augustinus Hipponensis, Gregor, Beda, Smaragdus, Haymo und Anderer. Da die Bibel nicht in den Händen des Volks war und die Priester darauf Bedacht nahmen, zu den Laien „nach dem Maße ihres Verständnisses“ zu reden, auch die Vorträge möglichst anziehend zu machen, so nahm man Legenden und Sagen in dieselbe auf und vermochte sie mit dem Schriftwort in freiester Weise. Dieses selbst kürzte oder erweiterte man, je nach Zweck und Bedürfnis. Beispiele hiervon finden sich in dem sogenannten *Septateuch Aelfric's* häufig. Er übergiebt wichtige Thatfachen (z. B. die Vielehe der Patriarchen), aus Furcht, „es könnte ein Leser oder Zuhörer auf den Gedanken kommen, was geistlich sey, fleischlich zu deuten.“ Aus sittlichen Bedenken läßt er in seiner freien Uebertragung der Genesis anstoßige Stellen ganz aus, z. B. Kap. 58. die von Onan; Kap. 44, 5. übersetzt er die Worte „in quo (calice) augurari solent“ nicht, offenbar, um der Wahrsagerei unter den Angelsachsen keinen Vorschub zu leisten. Aber auch aus exegetischen Gründen erlaubt er sich Abänderungen: Kap. 37, 28. macht er aus den zwanzig Silberlingen dreißig; einzelne Geschlechtsregister, Jakob's Segen u. A. finden sich bei ihm nicht; 2 Mos. Kap. 20. wird V. 3. ausgelassen, V. 4. in die wenigen Worte zusammengefaßt: „Mache dir nicht ausgehauene Götter (ágrafone Godas)“; der angelsächsische Decalog ist also nur ein Ennealog. Das Buch Hiob ist geradezu in eine Homilie verwandelt. Ein Bewußtseyn des Unterschieds zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften tritt in der angelsächsischen Kirche kaum hervor: die apokryphischen Acta Apostolorum, die Vita patrum, die Visio Pauli, die Dialoge Gregor's, die Vision des Iren Furseus (Beda h. e. 3, 19) und diejenige des Nordhumbriers Drihtelm (h. e. 5, 12) werden unbedenklich zur Ausstattung und Würzung der Homilien benutzt oder geben den Gegenstand derselben ab. Die in diesen angeführten Bibelstellen erfahren häufig Einschiebungen und Erweiterungen, wie sie jedesmal dem Redner, dessen Exegese gewöhnlich die mystisch-allegorisirende seit Gregor M. herrschende ist, in dem besonderen Falle zusagt.

Es ist natürlich, daß die kirchliche Mönchspoesie, welcher diese Homilien zu Grunde lagen, sich noch mehr Freiheiten erlaubte und bei ihrer Bestimmung, den gläubigen Laien zu dienen, sich den nationalen Eigenthümlichkeiten und der heimischen Anschauungsweise möglichst eng anschloß, ja Verhältnisse und Einrichtungen der jüdischen Nation geradezu in ähnlich erscheinende der germanischen Welt umsetzte oder, falls Mißverständnisse zu befürchten waren, ohne Weiteres übergiebt.

Die treffendsten Beweise für diese Behauptungen finden sich in jenen angelsächsischen Dichtungen, die Franciscus Junius im J. 1655 unter dem Titel *Caedmonis monachi Paraphrasis poetica Genesios ac praeipuarum Sacrae paginae Historiarum*, abh. annos M. LXX. Anglo-Saxonice conscripta“, aus einem von Jakob Usher, dem Erzbischof von Armagh ihm geschenkten, jetzt in der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford unter dem Rubrum „Junius VI.“ aufbewahrten Codex herausgab (s. meine Ausgabe Cædmon's Th. 1. Einl. S. CCXIX). Junius war durch folgende von Beda (h. e. 4, 24) erzählte Klostergeschichte auf den Gedanken gerathen, diesen Dichtungen, die von sehr verschiedenem Werthe sind und offenbar mehr als einen Verfasser haben, den in den Kreisen der Mönche hochgeachteten Namen Cædmon's vorzusetzen, eines Mönches der nach der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts in dem nordhumbriischen Kloster Streaneshalch lebte und durch eine, wie man glaubte, wunderbar erlangte Dichtergabe sich und das Kloster berühmt gemacht hat. Cædmon, ein Nordhumbrier geringen Standes, hatte bis zu den reiferen Mannsjahren wahrscheinlich nur bäuerischen Beschäftigungen obgelegen und wurde, nachdem er als Laienbruder in's Kloster getreten war, zum Viehhirten gebraucht. Ohne Unterricht aufgewachsen, der vollsmäßigen Dichtung nicht einmal kundig (*nihil carminum aliquando didicerat*), entfernte er sich jedesmal, wenn



em einfachen Biergelage der Klosterknechte die Reihe zum Singen an ihn kam. So es ihm auch an einem Abende ergangen, als er bei dem Vieh die Nachtwache sollte. Unmuthig schlief er ein, aber der Gedanke an die kleine Demüthigung, die er aufs Neue widerfahren war, verließ ihn auch im Schlafe nicht. Da trat ihm ein Mann an ihn heran und verlangte von ihm, wie wenn er ihn zum Besten wollte, er solle ein Lied singen. Cædmon entschuldigt sich mit seinem Unvermögen, glaubt aber der himmlischen Erscheinung, die ihm das Vermögen zu singen zuwandte, und ihn den Schöpfer und sein Werk in einem Liede zu preisen befiehlt. Cædmon, der ihm geheissen ist; beim Erwachen sind ihm die Worte des Hymnus noch gegenwärtig, die er im Schlafe gesungen hat. Die Aebtissin Hild erkennt, nachdem er ihr davon erzählt und das Lied wiederholt hat, das göttliche Wunder an, läßt ihn in die biblischen Geschichte unterweisen, damit er sie in Versen wiedergebe, und nimmt ihn endlich in's Kloster auf, dem er mit seiner Gabe bis an seinen im Jahre 680 erfolgten Tod dient.

Die Geschichten, die er, sobald er sie hörte, in angelsächsischen Stabreimen wiederholt, zählt Beda auf. „Von der Erschaffung der Welt sang er“, sagt Beda, „und von dem Ursprunge des Menschengeschlechts, von Allem, was die Genesis erzählt, sodann von dem Auszuge Israels aus Aegypten und vom Einzuge in das gelobte Land und von vielen anderen Geschichten der heiligen Schrift: von der Menschwerdung des Herrn, von seinem Leiden, seiner Auferstehung, seiner Himmelfahrt, von des heiligen Geistes Abkunft, von der Apostellehre, von den Schrecken des künftigen Gerichts, dem Horror der Hölle, der Strafe, wie von der Lieblichkeit des Himmelreichs, überdem von den Wohlthaten und den Gerichten Gottes.“

Auch den Inhalt des ersten inspirirten Hymnus gibt Beda an; er ist uns in alter nordhumbrischer Mundart im Exeterbuch erhalten (vgl. meine Abhandlung de Cædmonæ Hymno: Einleitung zu den alt-nordhumbrischen Evangelien) und bewegt sich in neun Strophen gegliederten Stabreimen.

Dem Unbefangenen muß es auffallen, daß Beda, der etwa 55 Jahre nach Cædmon lebte, nur dieses Eine Lied von ihm kennt, während er doch den ganzen Kreis der biblischen Geschichten, gewiß in dem Umfange, wie sie damals gelehrt wurden, als Gegenstand seiner Dichtungen bezeichnet. Er scheint hier, wie so häufig, in frommer Leichtgläubigkeit, ein bloßes Gerücht als geschichtliche Wahrheit aufgenommen zu haben.

Vergleichen wir nun den Inhalt des Junius'schen Codex mit dem obigen Verzeichnisse der biblischen Abschnitten, so finden wir gleich beim ersten Blick, daß beide nicht übereinander passen. Die poetische Paraphrase beginnt keineswegs mit der Erschaffung der Welt, wie die Bibel sie erzählt, sondern mit einer Lobpreisung Gottes, des Himmels und der Erde, an welche sich die Erschaffung der zehn Engelhörner und die Geschichte des Ueberfalls des Engelsfürsten und seiner Untergebenen sich anschließt, der mit der Schöpfung des Menschen und dem Sündenfalle in Zusammenhang gebracht wird. Der Eingang ist in erhabenem, freilich auch überladenen Styl gehalten, aber durchaus originelle Schöpfung des Dichters: er ist vielmehr der Engellehre Gregor's des Großen und seiner Schüler entlehnt und den Homilien Aelfric's entnommen. Die Erzählung folgt nun der Genesis (jedoch dem biblischen Texte nirgend ganz getreu; so z. B. die Geschichte von Melchisedek's Zusammentreffen mit Abraham ausgelassen), die Opferung Isaak's (bis v. 2929 meiner Ausgabe). Dann geht sie in den Exodus über, aus welchem nur die Stelle Kap. 13, 20 bis 15, 21. zu meist glänzenden Schilderungen (z. B. von dem Untergange des Heeres Pharao's) benutzt wird (v. 2930 bis 2938). Dieser zweite Abschnitt gehört einem anderen, fähigeren Dichter als der erste, erhebt sich stellenweise zu wirklich dichterischem Aufschwunge und verwerthet die biblischen epischen Formeln und Wendungen zu höchst wirksamen Gemälden. Eine kurze Probe mag als Probe dienen: „Sie (die Kinder Juda) hatten sich zum Banner, da sie aus dem Lager stiegen, über den Schilden ein Feldzeichen errichtet, in dem Speerhaufen,



einen goldenen Löwen, das größte Kriegsvolk, das kühnste Thier . . . An der Spitze der Kühnen war hartes Handspiel, muthige Hauptleute, Waffen verderblicher Schlacht, furchtlose Wigande, blutige Beilwunden, der Kriegsmacht Andrang, der Grimhelme Getrach, wo Juda zog“ (v. 3248). Die Vermuthung, daß die angelsächsische Paraphrase der Genesis, und besonders das Gedicht aus dem Exodus, durch kirchliche Vermittelung seinen Weg auch nach Deutschland gefunden habe, wird von Diemer (Genesis und Exodus nach der Milstäter Handschrift. Wien 1862. S. XXX. XXXVII) aufgestellt und gewinnt große Wahrscheinlichkeit, wenn man die Einzelheiten der in Frage kommenden Dichtungen vergleicht, die einander zu auffallend gleichen, als daß sich ihre Aehnlichkeit bloß auf der Gemeinsamkeit des Stoffes erklären ließe.

Den dritten Theil der Paraphrase bildet die Geschichte Daniel's (v. 3519 bis 4212), welche Beda nicht als einen Vorwurf von Dichtungen Cädmun's nennt. Der Daniel bindet sich weniger streng an den Bibeltext als die Genesis, schaltet das auch in Exeterbuche vorhandene apokryphische Gebet Azariä ein (v. 3881 ff.; vgl. S. 147 f. meine Ausgabe mit den Noten) und ist Fragment: es bricht mitten in der Rede ab, welche Daniel an Belsazer hält (Dan. 5, 17 ff.). Aus inneren Gründen ist es wahrscheinlich, daß auch diese Dichtung einem anderen Dichter angehört, als die beiden vorher besprochenen, mithin alle drei Cädmun nicht zum Verfasser haben (vgl. E. Götzinger: über die Dichtungen des Angelsachsen Cädmun, Göttingen 1860. S. 49 mit meiner Ausgabe Th. 1. S. CXL und CCXXXIV).

Bis zu dieser Stelle ist der Junius'sche Codex in einer kräftigen, wenn auch nicht schönen Handschrift geschrieben. Die hierauf folgende zweite Hauptabtheilung zeigt eine weniger sorgfältige Hand, mancherlei Unregelmäßigkeiten in der Schreibweise und in den Formen der Wörter und ist nicht in der feineren westsächsischen Mundart, vielmehr einer weniger gebildeten Sprache abgefaßt, die sich an das Nordhumbische oder Nordenglische anlehnt (s. meine Ausgabe S. CCXXXIV ff.). Auch tritt der Gegenstand dieser unvollendet gebliebenen Dichtung aus dem biblischen Kreise heraus: sie enthält (732 Versen) eine auf das Evangelium des Nikodemus und Homilien gegründete Schilderung der Vorgänge beim decensus Christi ad inferos, als der Siegesfürst der Hölle den Schlüssel brach und seine Erlösten heimholte. Dieser Theil bietet kein besonderes Interesse, wenn man nicht bemerkenswerth finden will, daß v. 439. Maria um ihre Fürbitte bei dem Himmelsfürsten, dessen Mutter sie ist, von Eva angerufen wird. Diese Anrufung Mariä ist angelsächsische Kirchenlehre: in Maria ist Eva's ganze Schuld entfernt, und obschon weder sie noch andere Heilige von der Verdammniß der Verworfenen erlösen können, so nimmt die gläubige Kirche doch häufig zu ihrer Intercession Zuflucht.

Für das Studium der Lehrentwicklung innerhalb der germanischen Kirche des Mittelalters haben die Pseudo-Cädmun'schen Dichtungen einen nicht geringen Werth. Zuverlässige Ergebnisse indessen kann man aus ihnen erst dann gewinnen, wenn man auf ihre Diction namentlich die angelsächsische Homilien, zurückgeht, wozu allerdings eine bisher nicht erlangte Kenntniß der angelsächsischen Sprache erfordert wird. Vortermel.

**Cäsar Augusta** (Saragossa), Synode. Sie wurde gehalten im Streite zwischen den Priscillianisten, deren Häupter Priscillianus und Helvidius, wie die Bischöfe Instantius und Salvianus, vorgeladen, aber nicht erschienen waren und von den anwesenden spanischen und aquitanischen Bischöfen excommunicirt wurden. Sulpicius Severus, dessen historia sacra (im II. Buche) die Hauptquelle für die Geschichte der Synode ist, gibt kein bestimmtes Jahr derselben an; Hefele hat das Jahr 380 als wahrscheinlich nachgewiesen, und acht Canones, die sich in den alten Concilien-Sammlungen als solche einer Synode von Saragossa aus dem Jahre 380 finden, der Synode zugeschrieben; wenn sie auch den Priscillianismus nicht nennen, so bezeugen sie doch Verwandtes.

**Calvin.** (Nachträge.) Seit dem Erscheinen des Artikels „Calvin“ im Bande dieser Encyclopädie ist auf diesem Gebiete mehreres sehr Nennenswerthes

sehr Bedeutendes zu Tage gefördert worden. Zuvörderst nennen wir zwei neue Ausgaben des Lebens des Reformators, wobei namentlich auch seine Schriften betitelt werden. 1) E. Stähelin, Johannes Calvin. Leben und ausgewählte Schriften. Erste Hälfte 1863. Zweite Hälfte 1863. Elberfeld. — Inhalt der Sammlung: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer reformirter Kirche. Sehr gehaltvolle, eingehende und gutgeordnete Darstellung, wenn einzelne Parthien in Folge der neuesten Forschungen einige Modifikationen erfordern. — 2) Bungenier, Calvin, sein Leben, sein Wirken und seine Schriften, deutsche Ausgabe. Leipzig 1863. (Das französische Original, entnommen aus öffentlichen Vorträgen vor einem gemischten Publikum in Genf im Winter 1862, ist uns nicht zur Hand.) Gute populäre Darstellung. — Einzelne Werke des Lebens Calvin's haben behandelt: Jules Bonnet, Calvin au val de Saône, les amitiés de Calvin, in dessen récits du seizième siècle. Paris, 1864. — 2) Rilliet de Candolle, lettre à M. Merle d'Aubigné, sur quelques points obscurs de la vie de Calvin, 1864, worin der Verfasser von der ersten Ausgabe der Institutio spricht, wovon später die Rede seyn wird, von Calvin's Aufenthalte in Italien bei der Herzogin von Ferrara und im Tholosan. An Rilliet, der diesen Aufenthalt gänzlich in Abrede stellte, richtete Jules Bonnet in der Revue chrétienne von de Pressensé, 1864, Juliheft S. 461 einen dahin gerichteten Brief, worin er, was die Institutio betrifft, Herrn Rilliet Recht gibt, hinsichtlich des Aufenthalts Calvin's in Italien in die Schranken tritt.

Dann kommt wesentlich in Betracht der Anfang der neuen Ausgabe von Calvin's Werken, als Fortsetzung des corpus reformatum: Joannis Calvini opera quae supersunt omnia. Ediderunt Guilelmus Baum, Eduardus Cunitz. Lipsiae, apud C. A. Schwetschke et filios. Volumen I. 1863. Volumen II. 1864. Sie enthalten außer den werthvollen Vorreden von drei Haupttheilen: I) editio princeps, 1536; II) editiones annorum, 1539-1554, synoptice expressae; III) editio postrema, 1559. In den Prolegomena wird bewiesen, daß nicht, wie Henry meinte, die erste Ausgabe dieses Werkes im Jahre 1535, und zwar in französischer Sprache erschienen sey, sondern 1536 in lateinischer Sprache. Entscheidend für diese Annahme, für welche ich zuerst gegen Henry's Recension seines Werkes in Tholud's literarischem Anzeiger vom J. 1846 mich ausgesprochen, welche ich aber in meinem encyclopädischen Artikel zurückgenommen hatte, ist von den gelehrten Herausgebern angeführte Stelle aus der Vorrede Calvin's zur französischen Ausgabe von 1541, worin der Verfasser mit diesen Worten sagt, daß das Werk zuerst lateinisch herausgegeben und nachher aus Verlangen, dasselbe der Nation fruchtbarer zu machen, in die französische Sprache übersetzt habe; diese Stelle steht in den folgenden französischen Ausgaben der Institutio. — Es ist nöthig, das Lob dieser neuen Ausgabe zu machen. Sie scheint Alles zu enthalten, was man von dergleichen Unternehmungen erwarten kann.

Somit führen wir an die Arbeiten der beiden Galiffe in Genf über die politische Geschichte Genfs vor Calvin und die kirchlich-politischen Streitigkeiten zur Zeit des Calvin. Von Galiffe Vater sind die notices généalogiques sur les familles Genevoises depuis les premiers temps jusqu' à nos jours. 3 Bände; — vom Sohne, fortgesetzt. Von diesem ausschließlich sind folgende Schriften: 1) Histoire de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. 2) Armorial historique de la République de Genève. 3) Quelques pages de l'histoire exacte, soit les procès criminels intentés à Genève en 1547 pour trahison contre Ami Perrin, ancien syndic, conseiller et capitain général de la République et contre son accusateur Laurent Maigret dit le magnifique,



suivi de quelques considérations sur l'état des partis politiques et religieux sous Calvin: les Calvinistes françois, les Libertins, et de l'historique de la défaite de ce dernier parti en 1555 — im Tome VIII. der mémoires de l'institut national Genevois. 4) Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procès de Pierre Ameaux et cet. suivi de nouveaux éclaircissements sur l'état des partis religieux et politiques sous Calvin, im Tom. IX. der mémoires de l'Institut national Genevois. Wir sind außer Stande, über den inneren Werth dieser Arbeiten ein Urtheil zu fällen, da wir noch nicht im Stande gewesen sind, uns davon nähere Kenntniß zu verschaffen, so viel ist aber gewiß, daß sie auf sehr ausgedehnte archivistische Studien sich gründen und daß die Gegenpartei Calvin's, die Partei des alten Genf, in Beziehung auf viele ihr gemachte Vorwürfe entschuldigt oder gerechtfertigt, während die zu Calvin haltende Partei stark mitgenommen wird. Wie auch das Urtheil darüber sich gestalten möge, so wird man fortan auf diese Arbeiten zurückgehen müssen. Als Probe dieser Art von Geschichtsdarstellung dient der Artikel „Bonivard“ in diesen Supplementen. Außerdem dürfen wir nicht unerwähnt lassen Gabriel, histoire de Genève, wovon bis jetzt in zweiter Ausgabe 2 Bände erschienen sind; diese zweite Ausgabe soll weit besser als die erste seyn. Sie gründet sich ebenfalls auf archivistische Ergebnisse.

Die dreihundertjährige Feier des Todestages Calvin's am 27. Mai 1864 hat zu verschiedenen Manifestationen Anlaß gegeben. Die Feier wurde in Genf begangen, in Basel, Bern, Zürich, in diesen zwei letzten Städten durch feierliche akademische Alte und Doctorenpromotionen, wovon eine freilich einen starken Contrast gegen den Gegenstand des Festes bildete.

In vielen reformirten Kirchen wurde der Todestag des Reformators an dem darauffolgenden Sonntage gefeiert. Es sind bei dieser Gelegenheit mehrere kleine populäre Schriften über Calvin erschienen. In Genf wurde damals der Grundstein zum „Saal der Reformation“ gelegt, wovon in mehreren Blättern die Rede gewesen ist. Aber in Genf hat auch die Feindschaft gegen Calvin in den öffentlichen Blättern einen unhöflichen Ausdruck gefunden und das Echo davon ist in deutsche Blätter, die Allgemeine Zeitung von Augsburg u. a. übergegangen.

Herzog.

**Cataldus**, der heilige. — Unter diesem Namen verehrt die römische Kirche einen der ersten Bischöfe von Tarent, der sich um die Verbreitung des Christenthums in dieser Stadt und ihrer Umgebung große Verdienste erworben haben soll. Seine Geschichte ist ganz und gar in sagenhaftes Dunkel gehüllt. Schon sein Zeitalter läßt sich nicht genauer bestimmen, wiewohl das Eine wenigstens feststeht, daß er nicht schon im 2. Jahrhundert zur Zeit des römischen Bischofs Unice (um 160) gelebt haben kann, wie die alte Tradition der Tarentiner angibt, sondern erst im 5. oder 6. Jahrhundert, da sowohl seine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem christlichen Irland, als auch die durch alle Berichtersteller bezeugte Thatfache einer von ihm unternommenen Pilgerfahrt nach Jerusalem entschieden auf diese spätere Zeit hinweisen. Als seine Geburtsort nennt sein ältester Biograph Johannes Juvenis von Tarent ein Städtchen der hibernischen Provinz Numenia, womit wohl die auch sonst vorkommende Landschaft Mononia genannt ist, in welcher in der That eine Stadt Catandum, vermutlich die Geburtsstadt des Heiligen, lag. Jedenfalls ist der Name Cataldus ein irischer; wie denn Colgan in den Acta Sanctorum Hiberniae mehrere Cathaldus anführt. Schon in Irland, wo angeblich ein wunderbarer Stern, sowie der prophetisch begabte Einsiedler Dichas bereits bei seiner Geburt seine zukünftige Größe vorherkündigte, soll Cataldus außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja sogar Todte erweckt haben und in Folge davon zu hohen geistlichen Würden emporgestiegen seyn. Die Sage macht ihn zum Erzbischof von Rathau, der 12 Bischöfe unter sich gehabt, diese glänzende Stellung aber freiwillig aufgegeben und mit dem demüthigen



eines wandernden Missionärs vertauscht habe\*). Da man aber durchaus keine und zumal keinen erzbischöflichen Sitz Nachau in Irland kennt, und da die von tinischen Schriftstellern behauptete Identität von Nachau mit Ragusa (früher Ragusa-Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypothese ist, so muß es überhaupt gestellt bleiben, was es mit dem Zusage Nachau — der übrigens als constanter Träger des Namens Cataldus in allen alten Quellen auftritt — für eine Bewandniß — Von seiner Auswanderung aus Irland an gestaltet sich die Geschichte des Heilighen nach sämtlichen Hauptquellen im Wesentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jerusalem, besucht hier mit vieler Inbrunst und frommer Andacht das heilige Grab und ist im Begriffe, sich als Eremit bleibend im heiligen Lande niederzulassen, als eine Erscheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden Evangelium zu verkündigen. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens nämlich zwar schon früher zum Christenthum bekehrt worden (angeblich durch einen König Amasianus, den allerersten Inhaber des tarentinischen Stuhls, den die Legende in der Apostel Zeiten hinaufrückt), waren aber in Folge verheerender Einfälle von Vandalen, die sie ihrer geistlichen Hirten und Seelsorger beraubten, seit mehr als 100 Jahren von Neuem in heidnische Nacht und Finsterniß versunken. Cataldus löst nun seine vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterstützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fahrt vom heiligen Lande nach Unteritalien sagt er den Vorboten eines heftigen Sturmes vorher, besänftigt dann Wind und Wellen durch sein Gebet und erweckt schließlich einen während des Orkans vom Mastе gefallen und scheinlich todtten Jüngling zu neuem Leben. Auf dem Wege von Hydruntum, wo er landet, nach Tarent, in dem Städtchen Fellinum, heilt er durch sein Gebet eine kranke Jungfrau. In Tarent angekommen vollbringt er als erstes und sogleich auffallend erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, eines Heiden gleich den Bewohnern der Stadt, der sich aber empfänglich und zur Annahme des Christenthums bereit zeigt und deshalb in demselben Augenblicke sein Gesicht zurückerhält, worauf ihm die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes erteilt. Zahlreiche Wunder dieser Art befördern die zunehmende Ausbreitung des Christenthums in Tarent und Umgebung. Cataldus wird Bischof, oder wie die Sage will, sogar schon Kaiserhof, und stirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch seine segnete Wirksamkeit zu Ende geführt. Bei seinem Tode sollen alle Glocken der Stadt von selbst geläutet haben. — Soviel wird an dieser Legende jedenfalls thatsächlich bestätigt, daß ein frommer irländischer Glaubensbote Namens Cataldus Nachau (oder aus Irland) in Unteritalien, und zwar speciell in Tarent, das Evangelium gepredigt und zumal zum dasigen Bisthum gelegt hat. Vielleicht darf man sich denselben als Zeitgenossen Benedikts von Nursia (starb 543) denken, der ja ebenfalls um die Zeit, wo er sein Monte-Cassino gründete, noch namhafte Reste von Heidenthum in Unteritalien angetroffen und bekehrend auf sie eingewirkt haben soll. — Die Verehrung des Heiligen Cataldus reicht bis ziemlich tief in's Mittelalter zurück. Im Jahre 1071, als Erzbischof Drogo, wurden seine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder der Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche von Tarent transferirt (vgl. die *Historia Inventionis et Translationis*, auctore Berlingero vielmehr: Beringerio) Tarentino, in AA. SS. Boll. T. II. Maii, p. 570 ss.). Von da sind viele seinem Gedächtnisse gewidmete Kirchen entstanden, besonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartauld oder St. Catas verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag seines Todes wird überall der 1. Mai gefeiert. — Vgl. Johannes Juvenis von Tarent (Sec. XV.): De

\* Man beachte hier die Zwölfszahl der Suffraganen, die jedenfalls an die bekannte Einrichtung des altirischen- und britischen Klosterwesens, wonach ein Abt stets 12 Mönche unter sich hatte (s. Ebrard, die celtische Kirche, in Riedner's Zeitschrift. 1863. S. 417 ff.) erinnert und insofern wohl auf eine geschichtliche Grundlage auch dieses Zugs hindeutet.

antiquitate Tarentinorum, l. VIII. c. 2. 3. (abgedruckt in „Italia illustrata“, Francof. 1600, und in Ughelli's Italia sacra, T. IX. 2. p. 121 — 125). Bonaventura Moronus, O. Min., Carmen heroicum de Cataldo, ll. VI. acc. Vita S. Cataldi auct. Barthol. Morono („ex Catalogo Sanctorum et vetustissimis Tarentinae Ecclesiae codicibus mss. et ex Officio per Sirletum Cardinalem reformato“). Petrus de Natalibus, Catalogus Sanctorum, l. IV. cap. 143. Acta Sanctorum Boll. T. II. Maii, p. 569 — 578. Bödler.

**Cave**, Wilhelm, war der Sohn eines englischen Geistlichen und wurde den 30. Dezember 1637 in einem Dertchen der Grafschaft Leicestershire geboren. Er machte seine Universitätsstudien in St. Johns College, Cambridge, erhielt die Weihen und war nach einander Prediger in Haselgh (Oxfordshire), an der Kirche All-Hallows the Great in Islington (London) und zu Islemworth in Middlesex. Dann wurde er Kaplan Karl's des Zweiten und 1684 Domherr zu Windsor, nachdem ihm schon früher der theologische Doktorgrad ertheilt worden war. Seine theologische Richtung war die von jeher in der englischen Kirche festgehaltene traditionell kirchliche, die die Väter als die gesetzmäßigen Exponenten der Kirchenlehre betrachtet und deshalb ein größeres Gewicht auf die Väterlehre legt, als dieß z. B. in der reformirten Kirche der Fall war. Schon die vor und unter Elisabeth herausgegebenen „Homilien“ (die höchste Auktorität neben dem Common Prayer Book) sanktioniren das Ansehen der Väter neben der Bibel, und die größten und frömmsten englischen Theologen, z. B. Erzbischof Laud, Jeremy Taylor, Andrews, Pearson, Beveridge, Butler u. A. unterstützen diese Lehre. In diesen Grundsätzen aufgezogen, ererbte Cave die höchste Hochachtung vor den Vätern und machte sie zu seinem Lebensstudium. In seinen verschiedenen Werken beleuchtet oder benützt er über 2000 Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die beiden Hauptwerke, die vorzüglich seinen patrologischen Ruf begründeten, sind: *Apostolici, or History of the Apostles and Fathers in the three first centuries of the Church* (*Apostolici* oder Geschichte der Apostel und Väter in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche), und *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, eine umfassende kirchliche Literaturgeschichte, die 1688 zuerst erschien und bis zum 14. Jahrhundert reichte. Dieses Werk allein umfaßt mehr als anderthalbtausend Schriftsteller. Henry Wharton, Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, setzte es bis zum Jahre 1715 fort. Einen zweiten Theil dazu lieferte Cave 1698, der gegen 600 im ersten Theile entweder übergangener oder bisher noch unbekannter Schriftsteller lieferte, zum Theil nach handschriftlichen Quellen. Beide Theile wurden ~~im~~ wiederholten Malen besonders abgedruckt, wurden aber 1720 zu Genf in einer Gesamtausgabe verbunden, die bis jetzt die beste und vollständigste ist. Dieses Werk ist auch reich an einleitenden theologischen Abhandlungen, Exkursen und Appendices, wobei Cave's Schwiegersohn, Robert Gern, thätig war. Diese Abhandlungen haben meist die patristischen Hülfswissenschaften zum Gegenstand und stellen gesunde kritische Grundsätze auf, die aber in der Ausführung nicht immer beobachtet werden, so daß Cave eben so sehr vom Katholiken Richard Simon als vom Protestanten Clericus angefochten wurde, welcher Letztere damals gerade seine *Bibliothèque Universelle* schrieb. — Zu diesem Hauptwerke hatte Cave natürlich umfangreiche Vorstudien gemacht, wovon schon 1674 seine *Tabulae ecclesiasticae* (kurze Andeutungen über Kirchenschriftsteller und ihre Werke) und 1685 sein *Chartophylax ecclesiasticus* (das vorige Werk in bedeutend erweiterter Umarbeitung) erschienen. Man muß den ungeheuren Sammelleiß des Gelehrten bewundern, aber weiter geht er nicht. Er entwickelt nicht das System der einzelnen Väter aus ihren Schriften und führt uns nicht in ihren Geist ein. Er bleibt nur bei der Außenseite stehen und hat keine Ahnung von einer dogmatischen oder dogmenhistorischen Auffassung. Indessen hat er die Bausteine zu einer geistvollen Patrologie geliefert, und Zumper, Möhler, Permaneder und Andere schöpfen aus seiner Quelle. — Die übrigen Werke Cave's treten vor diesem seinen Riesenwerke ganz in den Hintergrund. Die bekanntesten davon sind: *Primitive Christianity, or Religion*



the Ancient Christians (Urchristenthum oder die Religion der alten Christen). *An-  
quitates Apostolicae. A dissertation concerning the Government of the Ancient  
Church* (Eine Abhandlung über das alte Kirchen-Regiment). *Ecclesiastici or His-  
tory of the Fathers of the fourth Century* (Geschichte der Väter des vierten Jahr-  
hunderts). Die meisten englischen Werke Cave's wurden sofort, oft in mehreren Be-  
reitungen, in's Deutsche übersetzt. — Nach einer so segensreichen Laufbahn beschloß  
sein Leben als 76jähriger Greis im Jahre 1713. J. Overbeck.

**Cazalla, Augustin.** — Zu den Blutzengen evangelischer Wahrheit, die der  
römischen Inquisition unter Philipp II. als Opfer fielen, gehört auch Dr. Augustin  
Cazalla, Schüler und Beichtkind des bekannten Bartholomäus de Carranza, Erzbischofs  
von Toledo, und gleich diesem Beichtvater Karl's V. (vgl. Bd. VII. S. 394). Hohe  
Gabe und glückliche Vermögensumstände gleicherweise, wie seine reichen Geistesgaben,  
führten, seit seinem 18. Lebensjahre unter Carranza's Einfluß, eine sehr sorgfältige Aus-  
bildung zu Theil wurde — alles dieß vereinigte sich, um ihm den Weg zu einer un-  
gewöhnlich glänzenden kirchlichen Stellung zu bahnen. Bis in sein 26. Lebensjahr  
(1536) studirte er, zuerst im Collegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der  
Universität Alcalá, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluß seines Vaters, Pedro Ca-  
zalla, Präsidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus  
in Salamanca verschaffte. Bald wurde er weit und breit wegen seiner Predigtgabe  
bekannt, und diese Auszeichnung war es vor Allem, die seine Ernennung zum Kaplan  
des Hofkammerherrn Karl's V. im Jahre 1545 herbeiführte. In Deutschland, wohin er  
von Kaiser gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des schmalkaldischen Krieges  
geschickt wurde, bekämpfte er anfangs die Lutheraner sehr eifrig in Predigten und Privat-  
Conferenzen, wurde aber durch eben diese Kämpfe zu ernsterem Schriftstudium genöthigt  
und so ja allmählicher Erkenntniß von der Richtigkeit der bis dahin vertheidigten rö-  
mischen Lehre und der alleinigen Wahrheit und beseligenden Kraft des evangelischen  
Lebens geführt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, kehrte er im Jahre 1552  
nach Spanien zurück, wo er nun, zuerst von seinem eigentlichen Wohnsitze Salamanca  
aus, dann in seiner Vaterstadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen  
evangelischen Gemeinde stehende treffliche Domingo de Moras gezogen hatte, mit zuneh-  
mender Kühnheit und Offenheit für seine neue Ueberzeugung zu wirken begann. Doch  
trat er vorerst immer noch als Vertheidiger der römischen Lehre, und nur dieser fort-  
währende Ruf seiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jahren 1557 und 1558,  
während Karl's V. klösterlicher Zurückgezogenheit in St. Just, öfteren Zutritt zu diesem  
kaiserlichen Beichtkinde, ja vielleicht sogar die Ausübung eines nicht unwirksamen  
Einflusses auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer  
größerer Entschiedenheit als Zeuge der evangelischen Wahrheit auftrat, das Haus seiner  
gleichgesinnten Mutter (Eleonora de Vivero) zum Hauptversammlungsorte der evan-  
gelischen Gemeinde daselbst machte, ja geradezu als Vorsteher an deren Spitze trat, so  
konnte er der Wachsamkeit der Inquisitionstribunale Philipp's II. nicht länger entgehen.  
Im Jahre 1558, noch vor erfolgtem Tode Karl's V., wird er, zusammen mit vier  
andern Geschwister, zwei Brüdern und zwei Schwestern, sowie mit weiteren 70—80 An-  
gehörigen seiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und während mehrmonatlicher harter  
Verhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geständnisse zu seinen und seiner  
angehörigen Ungunsten zu entlocken. Erst als er (am 4. März 1559) ernstlich mit  
Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte schriftliche Bekenntniß ab,  
daß er der Lehre Luther's zugethan sei, verwahrte sich aber zugleich gegen die Beschul-  
digung, daß er auch Andere als Solche, die schon vorher Lutheraner gewesen, in dieser  
Lehre unterwiesen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn ge-  
fallenen Todesurtheils, noch die am Vorabende des Autodafé's ihm eröffnete Aussicht auf  
Möglichkeit seiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen.  
Am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebst seinen vier Geschwi-



stern und 25 anderen Personen auf dem Marktplatz zu Valladolid öffentlich abgeurtheilt und dann hingerichtet wurde, war das erste dieser gräßlichen Schauspiele, wie sie die spanische Inquisition nachher noch in so großer Zahl zur Aufführung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeschuldigten und öffentlich Ausgestellten, darunter auch ein Bruder und eine Schwester Cazalla's, wurden wegen geleisteten Widerrufs als „Bußfertige“ mit dem Feuertode verschont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verlust ihres Vermögens und beständigem Tragen des Sanbenito verurtheilt. Die vierzehn Uebrigen, darunter also drei Geschwister Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres besonders hartnäckigen und unbeugsamen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe, die zwölf anderen, weil sie wenigstens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, so, daß sie vor der Verbrennung erdroßelt wurden. Die erstere Art der Todesstrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazalla's, sowie dessen Bruder Francisco de Vibero Cazalla, der gleich ihm Priester gewesen war und daher vor Vollziehung des Urtheils seiner priesterlichen Amtsinsignien feierlich entkleidet werden mußte. Dagegen gehörte Augustin Cazalla zu jenen weniger Standhaften, die sich durch Aeußerungen der Bußfertigkeit und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wußten. Nachdem jene Proceßur der öffentlichen Wegnahme des Priesterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er sich auf der vor der Stadt gelegenen Richtstätte und angesichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, seine Miturtheilten in klaglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuspruch, den jener Herezuelo, sowie sein Bruder Francisco mit einer in ihren Blicken und Geberden sich ausdrückenden Entrüstung zurückwiesen, während die Uebrigen ihm Folge leisteten und sich dadurch, gleich Augustin selbst, die mildere Todesweise durch Erdroßelung erwirkten. Auch Donna Beatriz de Vibero Cazalla, die eine jener Schwestern unseres Märtyrers, die schon früher auf der Folter Alles gestanden und widerrufen, dann aber doch wieder zeitweilig sich muthiger gezeigt hatte, gehörte zu diesen auf mildere Art zum Tode Beförderten. Die oben genannte Mutter Cazalla's, Donna Eleonora, war zur Zeit des peinlichen Proceßes gegen ihre Kinder bereits gestorben, wurde aber noch als Leiche mit in diesen Proceß hineingezogen, als ehrlose Ketzerin verurtheilt, ausgegraben und nebst einem mit Sanbenito und Kettermütze bekleideten hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt. Die an der Stelle ihres gleichzeitig zerstörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauses aufgerichtete Denksäule mit entsprechender Inschrift ist erst im Jahre 1809 durch die Franzosen beseitigt worden, nachdem sie 250 Jahre lang als ein Wahrzeichen des barbarischen Fanatismus der Inquisition im Zeitalter Philipp's II. stehen geblieben war.

Vergl. Thomas M'Erie, Geschichte der Reformation in Spanien, übersetzt von G. Plieninger. Stuttg. 1835. — E. Böhmer, Inquisition und Evangelium in Spanien, in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft“ 2c. Jahrgang 1852. Nr. 13 ff. — G. Plieninger, Aug. Cazalla und seine vier Geschwister, in Piper's Evang. Kalender, 1858. S. 193 ff. Zöckler.

**Cereemonie.** Indem wir in Betreff des ganzen Gebietes, in welchem auch das Christenthum diesen Begriff kennt und zuläßt, auf die Artikel Gottesdienst, Liturgie, Liturgik verweisen, haben wir hier nur das Speciellere nachzutragen, das sich auf die zwei Fragen concentrirt: ob für christliche Kirchenhandlungen der Name Cereemonie überhaupt ein passender ist? und wie unsere Bekenntnisschriften denselben gebrauchen?

Die Etymologie des schon im ciceronischen Sprachgebrauch einheimischen Wortes ist so dunkel, daß alle bisherigen Erklärungen nur den Werth zweifelhafter Hypothesen haben. Ob man dasselbe von der Ceres und den ihr gebrachten Opfern, oder von der Stadt Cäre — wohin die Römer im gallischen Krieg all ihre Heiligthümer geflüchtet haben (s. Forcellini lex. totius Latinitatis s. v.), oder von carere (als ascetischer Abstinenz), oder von carus und caritas, oder von einem obsoleten lateinischen Worte cerus = pius, sanctus, oder (s. Georges

ison) von coira = cura, oder endlich, weil auch caelimonie vorkommen soll, von (coelum) ableite: die eine Deutung ist so unwahrscheinlich als die andere, man auch über die unerklärte Endung — monie durch ähnliche Formen, wie monia, sich beruhigen will. Desto unzweifelhafter ist der Begriff selbst. So oft das Wort bei ungenauer Redeweise von einer religiösen, gottesdienstlichen Handlung gebraucht wird, so ist doch zwischen dem Kern der Handlung, zwischen dem, was man muß, wenn überhaupt Cultus seyn soll, und zwischen solchen Formen, die den Kern umgeben, die den eigentlichen Akt begleiten, die ihm mehr äußere Bestimmtheit, größere Feierlichkeit, also mehr äußerlich Auszeichnendes gegenüber vom gemeinen Leben geben sollen, genauer zu unterscheiden; und nur dieses Letztere, dieses Beiwerk, ist die Ceremonie. Man kann diesen Unterschied ganz wohl auch so bestimmen, daß man den religiösen Akt selber als das göttlich Gebotene und darum auch zur Seligkeit dienlich, die Ceremonie aber als das menschlich-Freie bezeichnet, das aus der Vereinigung des religiösen Triebes und Dranges mit dem Sinn für das Schöne, für die Kunst, für poetische Gestaltung und plastische Symbolisirung entspringt, woraus nicht protestantische Satz ergibt, daß diese Gestaltung, weil sie subjektiv bedingt ist, eine zu verschiedenen Zeiten, und an verschiedenen Orten auch gleichzeitig, verschieden seyn kann. Selbst die römische Kirche steht sich trotz ihrem Streben nach Uniformität, außer Stande, jede Freiheit und Mannichfaltigkeit in diesem Punkte zu bejahen; auch den Reformatoren gegenüber hat sie, wie wir aus der Apol. Conf. V. (Ausgabe von Hase S. 151) sehen, zugegeben, daß ritus particulares nicht genau dieselben zu seyn brauchen, während die ritus universales immer und gleichmäßig beobachtet werden müssen. Melancthon hat freilich Recht gehabt, er dazu bemerkt: Non satis intelligimus, quid velint adversarii; denn schon mit der Unterscheidung von universales und particulares war ja eigentlich die These der Reformatoren zugestanden, es handelte sich bloß darum, welche ritus zu den einen, welche zu den andern gerechnet werden, dann aber war man auf dem alten Flecke, denn römisch möglichst Vieles auch von den äußerlichsten, bedeutungslosesten, willkürlichsten Dingen als universales zu stellen, also obligat zu machen. Bei jener Distinktion von Gebotenem und menschlich Erfonnenem ist aber im Auge zu behalten, daß 1) das göttliche Gesetz auch das, was wir Ceremonie heißen, als göttlich geboten nicht der Freiheit anheimgibt; und daß 2) auch diese Freiheit nicht Willkür des Einzelnen ist; was sich aus dem gottesdienstlichen Bildungstribe der Kirche an Form, die kirchlichen Akte entwickelt hat, was zu einer kirchlichen Sitte geworden ist, was vom Individuum als Sitte, als Erbtheil der Väter respektirt und beobachtet wird, das fordert das Gefühl der Gemeinschaft, die Pietät, die sich der Zusammenkunft der Kinder mit den Vätern freut, — das fordert der geschichtliche Sinn, und nicht die Ceremonie ihren ursprünglichen, richtigen Sinn verloren oder eine falsche Form angenommen hat, oder wenn sie schon äußerlich als Form mit dem andern Bewußtseyn und Bildungsstand in Widerspruch gerathen ist, bewährt sich die Freiheit gerade darin, daß die Ceremonie abgethan, vereinfacht oder durch eine andere ersetzt wird. Unter diesen Voraussetzungen aber ist jene Unterscheidung, und damit der Begriff der Ceremonie ganz klar. Daß wir taufen, und zwar unsere Kinder taufen, ist nicht Ceremonie, sondern ein nothwendiger, kirchlicher Akt; aber daß der Pastor und Chorhemd dazu anlegt, daß eine silberne Taufkanne und ein silbernes Taufkleid gebraucht wird, daß bestimmte, liturgisch vorgeschriebene Worte gesprochen werden, daß der Pastor zu den Taufworten einen Segenswunsch mit Handauslegung beifügt, daß er das Kreuzeszeichen über den Taufling macht, das ist die Ceremonie dabei. Das heilige Abendmahl feiern wir nach des Herrn Geheiß; aber daß dazu ein alt testamentlicher Altar zugerichtet und festlich gedeckt wird, daß vasa sacra hiezu verwendet werden, daß die Lutheraner Hostien geben, die der Liturg Einzelnen mit denselben Worten darreicht, daß die Reformirten Brodschnitten geben



oder das Brod brechen, und den Kelch circuliren lassen; ferner, daß nach Umständen einer, zwei oder vier Geistliche zugleich administrieren, daß nach älteren Ordnungen Kommunikanten knien, daß Lichter auf dem Altare brennen, daß über Kelch und Leinwand das Kreuzeszeichen gemacht wird u. s. w. das alles ist Ceremonie. Das Gebet der Gemeinde ist nothwendige kirchliche Handlung; aber daß der Geistliche es am Altare spricht, das Angesicht gegen Morgen gewendet, daß in bestimmten Momenten knien, in andern stille gebetet wird, das ist Ceremonie. Es ist, wie man sieht, nicht unrichtig, wenn Dertel (grammat. Wörterbuch der deutschen Sprache) das Wort mit: „Feiergebräuchlichkeit“ übersetzt, letzteres namentlich ist ganz bezeichnend; dem frommen Menschen genügt es nicht, das absolut Nothwendige brevi manu abzuthun, er liebt, ja er sucht eine gewisse Umständlichkeit, aber auch sie befriedigt ihn nur, wenn sie 1) dem Gedanken als symbolischer Ausdruck in irgend einer Weise entspricht, und 2) an sich schön, für Auge und Ohr wohlgefällig ist. — Gerade die angegebenen Beispiele zeigen aber, daß das Nothwendige und das Freie, das göttlich Gebotene und das menschlich Wohlgefällige und Wohlanständige, der Kern und die Schale nicht mechanisch auseinander gehalten werden kann. Einerseits kann man kirchlich gar keinen Akt ohne Ceremonie vornehmen; man kann nicht taufen und Abendmahl halten ohne eine bestimmte, allgemein angenommenen Form. Andererseits aber darf und soll die Ceremonie nicht bloß Ceremonie seyn, d. h. nie eine leere Form, die ganz ebensogut auch weggelassen könnte, ohne daß mit ihr etwas verloren ginge. Von dieser Art ist dasjenige, was im Weltleben zumeist an den Fürstenhöfen das Ceremoniel heißt; würde der Geistliche nichts anderes seyn, als was am Hofe ein Ceremonienmeister ist, so würden wir ihn als Eisenbahnarbeiter sehn, als Pfarrer. Wohl legt man auch in diesen Kreisen mehr oder weniger Gewicht auf die Ceremonien, weil man glaubt, durch diese werde die Würde der hohen Herrschaften repräsentirt und bewahrt; aber dieser Glaube ist ein Wahnsinn, ist eitler Schein, in dem man sich umtreibt, der eben wegen seiner Inhaltslosigkeit für einen freien Manne entweder lächerlich oder lästig ist. Einen reellen Inhalt hat dagegen die Ceremonie in der Rechtspflege, wenn z. B. beim Eide die drei Finger aufgehoben werden, eine vorgeschriebene Formel gesprochen wird, oder wenn der Richter, der ein Todesurtheil spricht, die schwarze Mütze aufsetzt und vor dem Vollzug den Stab bricht. Hier ist die Symbolik der Handlung, obgleich diese nur Beiwerk ist, doch gewaltig auf Verstand und Gemüth. So kommen auch im Privatleben Ceremonien vor, z. B. das Anstecken der Verlobten (das ja weit nicht überall einen Theil des Trauungsaktes ausmacht, sondern lange vorangehen kann); so fallen selbst manche Gewohnheiten des Studentenlebens unter den Begriff der Ceremonie. — Wenn aber etwa an einer Trauung, einem christlichen Begräbniß u. s. w. der Ausdruck Ceremonie gebraucht wird, so verlegt uns das, weil man damit die Sache auf den Kopf stellt. Die Socinianer haben unverbohlenen Taufe und Abendmahl Ceremonien genannt, eben weil beide ihnen zu rein menschlichem, zwar von Christus gebotenem, aber sachlich inhaltslosem Thun herabgesunken waren. Wir dagegen wollen auch in jenem Beiwerk gewisse Formen doch nichts Leeres, weder ein eitles Schaugepränge, noch wirkdevolle, leere Geberden, da nichts hinter ist (*οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατηρίαν* Luc. 17, 20), sondern all das soll für uns mit zur Sache gehören, wir wollen es auch daran haben. — Das wird nun aber auf sehr verschiedene Art bewerkstelligt. Die eine Richtung geht darauf, auch die Ceremonie zu etwas göttlich Nothwendigem, zu einem Wirklichem zu machen; das Sprengen mit Weihwasser, das sich Bekreuzen u. s. w. dann nicht mehr nur Ceremonie, sondern übt eine Heilskraft aus, und um diese auszuüben, muß es in bestimmter, einzig autorisirter Form geschehen. Das ist katholisch, aber als Superstition auch sonstwo anzutreffen; das extreme Kirchenthum in Deutschland wie der dänische Fanatiker Grundtvig, stellen solche Meinungen auf. Der evangelische Christ dagegen setzt seinen Glauben nicht auf Händefalten oder Priestersegen, nicht auf Christma und Weihfessel; was er von Ceremonien beibehält, liebt und ehrt, es



ist auch äußere Form ist, doch erbauenden Inhalt haben und diesen klar erkennen  
 sen. Deshalb wiegt in allem protestantischen Ritus das Wort, und zwar das klare,  
 im Volk verständliche Wort entschieden vor, während die Geberde zurücktritt oder (wie  
 Hinüber- und Herübergehen von einer Seite des Altars zur andern, das Auf- und  
 Steigen an den Stufen desselben in der römischen Messe, das Auf- und Eingehen  
 in die Thüren des Heiligthums, der sogenannten *προόρσις* im russischen Cultus) ganz  
 fällt; und zwar legen wir solches Gewicht auf das Wort nicht deshalb, weil es wie  
 Zauberwort gesprochen seyn muß, um seine magische Wirkung auszuüben, sondern  
 an seines Inhalts, als Aussprache evangelischer Wahrheit. Was an Geberde und  
 Handlung dazu kommt, das ist so einfach, die Symbolik der Handauslegung, der Hand-  
 lung (Confirmation, Copulation), des Händefaltens, Knieens, der Procession u. dergl.  
 natürlich und verständlich, daß, wer als Liturg nicht linksch, fahrlässig, faul sich be-  
 hat, sondern mit einfachem Anstand die Handlungen vollzieht, damit stets der Er-  
 zuge dient. Deshalb paßt der Name Ceremonie auch viel weniger auf evan-  
 gelische Cultushandlungen als auf katholische, wie denn unserm kirchlichen und wissen-  
 schaftlichen Sprachgebrauch das Wort in dieser Anwendung eigentlich fremd ist.

Wir sind darin etwas diffciler geworden, als die Reformatoren waren. Sie ge-  
 bräuchlich in den symbolischen Büchern das Wort Ceremonie gleichbedeutend mit *ritus*  
*ecclesiasticus*, und nennen als solche z. B. den *ordo lectionum*, *orationum*, *vestitus*  
*et similia* (Apol. XII. Hase S. 250); häufig werden sie mit den *traditiones*  
 zusammen genommen, und was von diesen gilt, gilt auch von jenen. Gleich-  
 wohl liegt ein klares Bewußtseyn über die Bedeutung der Ceremonie und ihren Unter-  
 schied vom Wesentlichen des kirchlichen Aktes einerseits in dem Sage, daß sie (form.  
 epit. cap. 10. S. 651) nicht *per se* cultus divinus aut aliqua saltem pars  
 cultus sey, eben darum auch keine allgemeine Gleichförmigkeit darin nöthig sey,  
 ja selbst die alte Kirche dies nicht gefordert habe (Aug. S. 32); am allerwenigsten  
 — was immer als Hauptsache betont wird — der Verrichtung ceremonialer Hand-  
 lungen irgend eine Kraft der Rechtfertigung, eine Heilskraft beigemessen werden (Apol. VIII.  
 206. Paulus ideo damnat Mosaicas ceremonias, sicut traditiones damnat, quia  
 non habebantur esse opera, quae mererentur justitiam coram Deo). Wenn solch eine  
 Hoffnung oder Hoffnung sich an sie knüpft, dann sind sie verwerflich. („Ceremonien  
 sind immer hinfahren, denn sie sind das Zündpulver, die Ursache geben zu Aber-  
 den, daß die Leute meinen, sie seyen Gottesdienste, nöthig zur Seligkeit, wenn man  
 hält, wenn man sie aber unterlasse, so wäre es Sünde.“ Luther in den Tischreden  
 II. Kap. 10, 3.) Ebenso wenn man tempore persecutionis, quando clara confessio  
 erbitur, den Feinden des Evangeliums damit einen Gefallen thun wolle, um mit  
 im Frieden zu bleiben, daß man ihre Ceremonien mitmache, so sey das Sünde.  
 In ein Fall lag in Bayern vor, da unter dem Ministerium Abel's den protestan-  
 ten Soldaten die Kniebeugung vor der Hostie zugemuthet wurde; man gab vor, das  
 sey eine Ceremonie, die auf Commando ohne Gewissensverletzung mitgemacht werden  
 ; während die Protestanten darin ganz richtig eine Concession an den Papismus,  
 des Gegentheils der in jenem tempus persecutionis so nöthigen clara confessio  
 nten.) Wo aber dieser Fall nicht eintritt, da können auch althergebrachte, also von  
 römischen Kirche stammende Ceremonien beibehalten werden (Cf. Aug. Pars II. art. 3.  
 tantur et usitatae ceremoniae fere omnes); ja es ist das nicht nur erlaubt, sondern  
 ja überhaupt in dieser Beziehung es nichts bloß Erlaubtes gibt) es ist sogar Pflicht,  
 zu halten 1) wenn dadurch Anstoß und Aergerniß vermieden und Friede erhalten  
 (Apol. S. 214: propter alendam concordiam servantur veteres mores; Form.  
 epit. X. Affirm. III. offendicula cavenda, inprimis vero infirmorum in fide  
 nem habendam et iis parcendum esse censemus); 2) wenn sie den Zweck er-  
 a, den alle Ceremonien haben sollen, ut doceant imperitos, Cf. Aug. II. art. 3;  
 etas rituum valet ad admonendum vulgus Apol. p. 209. Erfüllen die ritus

usitati diesen Zweck nicht, dann hat man kraft christlicher Freiheit das Recht und die Pflicht, andere einzuführen, die ihn erfüllen. Uebrigens wissen die Reformatoren sehr wohl, daß das nichts Leichtes ist; Luther sagt in den Tischreden a. a. O. Kap. 11, 5. „Wir Prediger und Pfarrherren sollen wachen und daran sehn, daß Ceremonien also gemacht und gehalten werden, auf daß das Volk nicht so gar wilde noch gar zu heilig werde. Wer eine Ceremonie anrichten will, sie sey so gering als sie wolle, der muß das Schwert mit beiden Händen fassen, nicht thun wie Erasmus, der verlacht sie nur allein deshalb, daß sie närrisch und lächerlich sind.“ Wenn Luther in diesem merkwürdigen Ausspruche als das eine Uebel oder Extrem, das man bei Einführung von Ceremonien vermeiden soll, das angibt, daß die Leute nicht gar zu heilig werden, so hat er dasjenige Uebermaß im Auge, durch welches jeder Schritt im Leben mit einer Ceremonie geweiht und das ganze Daseyn wie das eines Mönchs mit lauter Zeichen der Frömmigkeit angefüllt würde, was dann eben die Folge hätte, daß alle Frömmigkeit im Flitter der Ceremonien aufginge. Aber zugleich sey das andere Extrem zu vermeiden, daß durch ein Zuwenig von Ceremonie das Volk „sogar wilde“ werde, d. h. daß alle äußere kirchliche Anstand, alles das fehlte, woran man ein Volk schon von weitem als ein christliches erkennen soll. Er denkt sich das so, wie auch die feinere Lebensweise gewisse Bräuche und Sitten als Gesetz auferlegt, die als äußere Zucht einen wenn auch nur relativen, doch nicht zu verachtenden Werth haben. Das ist nun ein etwas anderes Motiv, als das oben erwähnte, das die symbolischen Bücher angeben. Docere imperare, das kann im eigentlichen Sinne die Ceremonie nicht, auch nicht admonere, wenn ich lehre oder ermahne, so mache ich damit keine Ceremonie. Gleichwohl ist diese Bezeichnung ihrem Grunde nach richtig; wie einerseits das kirchliche Cerimoniel die Gemeinden ein Stück der Gefittung, gleichsam eine Uebung der feineren christlichen Lebensweise ist, so muß es, wie wir sehen, mit dem docere und admonere, d. h. mit dem Worte evangelischer Wahrheit in so enger Verbindung stehen, daß die Wahrheit desselben gesichert und erhöht wird.

Palmer.

**Chalons, Synoden.** In Chalons ist eine ganze Reihe von Synoden oder Concilien gehalten worden, die indeß für die Geschichte der kirchlichen Entwicklung von geringer Bedeutung sind und sich zumeist nur auf die Handhabung der Kirchendisziplin bezogen, ohne gerade wesentlich neue Bestimmungen zu geben. Das erste Concil, welches in Chalons gehalten worden ist (concilium Cabilonense) wird gewöhnlich in oder um das Jahr 470 gelegt. Ob es ein Concil im eigentlichen Sinne gewesen ist, wird ohne Grund mehrfach bezweifelt. Es beschäftigte sich mit der Bischofswahl in Chalons für welche verschiedene Ansichten sich geltend machten. Unter dem Voritze des Metropolitens Patiens von Lyon wurde der Priester Johann zum Bischof erwählt, s. Mansi a. a. O. Th. VII. Florenz 1762. Pag. 998. Ein anderes Concil fand im Jahre 579 in Chalons statt, und zwar auf Anordnung des Königs Guntram und gegen die Bischöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap. Beide Bischöfe waren von einer Lyoner Synode wegen ihres lasterhaften Lebens abgesetzt, durch den päpstlichen Stuhl aber wieder eingesetzt worden. Da sie indeß bei ihrer früheren Lebensweise verharrten, wurden sie von dem Concil abermals für abgesetzt erklärt und eingesperrt; es gelang ihnen zwar aus der Haft zu entweichen, ihre Aemter aber erhielten sie nicht wieder, s. Mansi a. a. O. Th. IX. Florenz 1763. S. 920. Von einem im Jahre 594 zu Chalons gehaltenen Concil wissen wir weiter Nichts, als daß es die Ordnung bestimmte, welche beim Psalmensingen im Kloster des heiligen Marcell beobachtet werden sollte, s. Mansi a. a. O. Th. X. Florenz 1764. S. 475. Nur Weniges ist uns auch von dem im Jahre 645 zu Chalons gehaltenen Concil bekannt. Es fällt in die Regierungszeit der berühmten Königin Brunhild, deren anstößiges Leben vom Bischof Desiderius von Bienne heftig getadelt und bekämpft wurde. Ihren Haß gegen Desiderius befriedigte sie durch, daß sie mit Hilfe des Bischofs Aridius von Lyon die Absetzung des Desiderius



abhielt, s. Mansi a. a. D. S. 494. Die Zeit eines andern Concils zu Chalons ist verschieden angegeben; Manche setzen es in das Jahr 644 oder 649, Manche in das Jahr 650, Manche selbst in das Jahr 660. Die meisten Angaben schwanken zwischen den Jahren 649 und 650. Das Concil, vom Könige Clodewig II. veranstaltet, beschäftigte sich vornehmlich mit der Kirchendisziplin und erließ dazu 20 Canones; es betraf namentlich u. A. die Aufrechthaltung des Nicänischen Glaubens und der canonischen Bestimmungen, verbot den Geistlichen den Umgang mit auswärtigen Frauen, die gleichzeitige Ausübung des bischöflichen Amtes von zwei Bischöfen an einem und demselben Orte, die Funktion zweier Aebte in demselben Kloster, die Weihe eines Klerikers ohne Genehmigung des Bischofs, die Wahl eines Bischofs ohne Zuziehung der Mitbischöfe, der Geistlichkeit und des Volkes, die Zulassung von Richtern ohne Aufforderung, Verhinderung von Landarbeiten an Sonntagen, den Gesang obscöner Lieder in den Kirchen. Die beiden Bischöfe Agapius und Bobo, welche gleichzeitig den Stuhl zu Digne innehatten, wurden wegen Verletzung der canonischen Bestimmungen für abgesetzt erklärt. Dem Bischof Theodosius von Arles, welcher von dem Concil zur Verantwortung gezogen, aber vor demselben nicht erschienen war, wurde die Ausübung seines Amtes für unzulässig erklärt. Die Entscheidung durch ein anderes Concil untersagt, s. Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. (Studio P. Joannis Harduini) T. III. Pars IV. Pag. 948 sq. Mit solchen Bestimmungen, die sich vorzugsweise auf die Kirchendisziplin bezogen, beschäftigte sich auch das folgende, im Jahre 813 auf Befehl Karls des Großen zu Chalons gehaltene Concil; es erließ in dieser Beziehung 66 Canones, u. A. folgende Bestimmungen aussprachen: die Bischöfe sollen die heilige Schrift, die Canones und das Pastorale des heiligen Gregor lesen, Schulen errichten, in ihrem Betragen unandelhaft erscheinen, namentlich auch der Nüchternheit sich befleißigen und gegen ihre Untergebenen leutselig seyn, Bischöfe und Grafen sollen im Frieden leben, Grafen sollen Richter recht urtheilen, Aebte und Mönche nach der Regel leben, Weihen der Mönche zu bestimmten Zeiten geschehen, Ehen nur in den canonisch bestimmten Graden zulässig, Frauen nicht geschieden werden, welche zum Zwecke der Scheidung ihre Einkünfte aus der Taufe gehoben haben; die Beichte solle vor Gott und dem Geistlichen geschehen, das Abendmahl am grünen Donnerstage an alle Christen gegeben werden. Eine Reihe von Canones betraf speciell die Nonnen, s. Mansi a. a. D. Theil XIV. pag. 1769. S. 91 f. Aus dem Jahre 839 wird ein Convent zu Chalons irrig in daselbst gehaltenes Concil bezeichnet; dort wurde nur der Streit zwischen dem Könige Ludwig und dessen Söhnen behandelt und Mansi (a. a. D. S. 767) spricht nur von einem Conventus Cabilonensis. Ueber ein im Jahre 873 zu Chalons gehaltenes Concil haben wir weiter keine Nachricht, als daß man sich damit beschäftigte, die Kirche zu Chalons den Kanonikern, als den rechtmäßigen Besitzern, zurückzugeben, s. Acta Conciliorum etc. T. VI. P. 1. Par. 1714. Pag. 137. Irrig ist es, in das Jahr 875 ein Concil zu Chalons zu setzen, nur eine Versammlung von Bischöfen zum Zwecke der Bischofsweihe des Adalgerius hat stattgefunden und gleichzeitig bestätigte man der Abtei Tournus zugehörigen Güter; daher reden die Concilienakten auch hier nur von einem Conventus Cabilonensis, s. Acta Conciliorum etc. a. a. D. S. 159 f. Im Jahre 886 zu Chalons gehaltene Concil sanktionirte von Neuem einige bischöfliche und klösterliche Privilegien (s. Acta etc. a. a. D. S. 395), während sich das Concil vom Jahre 894 nur damit beschäftigte, dem Mönche Gersied, welcher in demselben stand, den Bischof von Aix, Adalgerius, durch Gift getödtet zu haben, die Verdächtigung von dem Verdachte durch das Ordale des Abendmahles aufzulegen, s. Acta etc. a. a. D. S. 433 f. Auf dem Concil zu Chalons im Jahre 915 traf man einige Bestimmungen in Betreff der Wahrung kirchlicher Rechte, zugleich erledigte man eine Klage des Presbyters Bererius gegen den Presbyter Ivo, der sich einen Eingriff in die Parochie des Bererius erlaubt hatte, s. Acta etc. a. a. D. S. 559. Das Concil



zu Chalons im Jahre 1056, gehalten unter dem päpstlichen Legaten Hildebrand, entschied nur eine Streitfrage über den Besitz einer Kirche, s. Mansi a. a. O. Th. XIX. Venedig 1774. S. 843. Im Jahre 1063 veranstaltete dann der Cardinal Petrus Damiani als päpstlicher Legat ein Concil zu Chalons, welches sich vornehmlich damit beschäftigte, den Bischof von Maçon, Drogo, der sich Eingriffe in die Privilegien der Abtei Clugny erlaubt hatte, in die Schranken zu verweisen und die Cluniacenser in ihren Privilegien zu schützen, s. Mansi a. a. O. S. 1026 f. Von dem Concil, das im Jahre 1072, unter dem Vorstehe des Bischofs Gerald von Ostia als päpstlichen Legaten in Chalons stattfand, ist nur bekannt, daß es einen Besitzstreit erledigte (s. Mansi a. a. O. Th. XX. Venedig 1775. S. 47), und das Concil, das im Jahre 1073 in Gegenwart desselben päpstlichen Legaten abgehalten wurde, setzte den Bischof Lancelin ab, weil er der Simonie angeklagt war; an seine Stelle wurde Hugo von Lyon zum Bischof erwählt, s. Mansi a. a. O. S. 391. Irrig ist die Angabe, daß im Jahre 1113 ein Concil zu Chalons gehalten worden sey, und über ein im Jahre 1115 gegen den Kaiser Heinrich IV. zu Chalons gehaltenes Concil fehlt es ebenso an näheren Nachrichten, wie über ein anderes Concil, das im Jahre 1129 zu Chalons stattgefunden haben soll. Neudeder.

**Chandieu**, Anton von, Sohn von Guy de la Roche-Chandieu und Claudine du Molard-Chabot, wurde im Jahre 1534 auf dem Schlosse Chabot in Burgund geboren. Nachdem der Vater schon im Jahre 1538 gestorben, vertraute die Mutter die Erziehung des Sohnes dem Matthias Grananius an, der einen großen wissenschaftlichen Ruf sich erworben hatte. Er widmete sich mit Eifer und Erfolg diesem Geschäfte bis zu dem Zeitpunkte, wo sein Zögling in den Stand gesetzt wurde, die Universität Toulouse zu beziehen, um daselbst das Recht zu studiren. Während dem er daselbst die Studien oblag, kam er bei Gelegenheit eines Processus wegen der Erbschaft eines Oheims nach Paris. Es war die Zeit, wo die Grundsätze der Reformation, die in Folge der Predigten von Roussel, Berault und Courault in diese Hauptstadt eingedrungen waren, bereits bei mehreren ausgezeichneten Männern und bei einigen Studirenden der Universität Anhang gefunden hatten. So hatte sich denn auch eine reformirte Gemeinde gebildet, die unter der Leitung von Franz von Morel, Herrn von Coulonges, stand, die aber ihre Versammlungen in Privathäusern der entlegensten Straßen halten mußte. Chandieu, dem sein gelehrter Erzieher Neigung für den evangelischen Glauben eingegeben hatte, besuchte eifrig jene Versammlungen und trat sogar in innige Verbindung mit dem Pastor. Da dieser in dem jungen Manne neben angenehmen Formen des Umganges eine tiefe Bescheidenheit und völlige Uneigennützigkeit fand, gab er ihm den Rath, das Studium des Rechtes aufzugeben, und sich der Theologie zu widmen. Obschon er wenn er solchen Entschluß faßte, den Aussichten auf eine glänzende Laufbahn entsagte, that er es doch ohne Zaudern und ohne Schmerz. Er begab sich nach Genf und wurde eine der ausgezeichnetsten Schüler von Calvin; darauf erhielt er im Jahre 1554 durch Handauflegung die Consekration zum geistlichen Amte und wurde alsobald, obgleich erst zwanzig Jahre alt, zum Dienste der Gemeinde in Paris berufen.

Diese Auszeichnung findet ihre Erklärung in der rasch erworbenen und gründlichen Kenntniß des christlichen Alterthums, des Rechts und der Theologie und besonders in seiner Rednergabe, welche seine Biographen Du Pin, Miceron, Senebier, de Thou und Pectius einstimmig als sehr bedeutend bezeichnen, durch die klassische Einfachheit der Diction, die Beredtsamkeit des Styles, die Reinheit der Lehre, die klangvolle Stimme und den mit mäßiger Gesticulation begleiteten Vortrag. Solcher Pastoren bedurften die Reformirten der Hauptstadt, „da sie, nach dem Zeugniß eines gelehrten katholischen Historikers, Bériat-Saint-Priz, öfter durch die Gegenwart der Königin von Navarre, des Admirals von Chatillon, des Herzogs v. Rohan und anderer hochstehender Herren beehrt wurden, und da es so weit gekommen war, daß, wenn es einen wackeren, tapferen Edelmann, ehrbaren Senator, Mann des Rechts, der Wissenschaft, königlichen

ten, selbst guten Buchhändler und Buchdrucker und andere verständige Leute gab, meisten von ihnen Hugenotten waren oder sich stellten, solche zu sehn, um sich Aufschaffen.“

Obwohl in jenem Zeitpunkte der Cardinal von Lothringen mit dem Papst sich abigt hatte, um in Frankreich etwas Aehnliches wie die spanische Inquisition einzuführen, konnte doch Chandieu eine Zeit lang sein Amt ohne Gefahr versehen. Als aber gegen die unglücklichen Schlachtopfer des Attentates vom 4. Septbr. 1557, gegen 140 Personen, meist Frauen und Kinder, gefangen genommen wurden, verächtliche Gerüchte aussprengte, hielt sich Chandieu für verpflichtet, ihre Lehre zu widerlegen, und er that es mit solcher Energie, daß die Regierung auf ihn aufmerksam und sogleich seine Gefangennehmung befahl. Er entging derselben unter dem Namen Sadael, welches hebräisch „Feld Gottes“, champ de Dieu, bedeutet; p de Dieu enthielt eine Anspielung auf den Namen Chandieu). Allein um das Jahr 1558 gelang es doch, seiner habhaft zu werden, und er wurde in das Gefängniß des Châtelet gebracht. Anton von Bourbon, der nachmalige Vater Heinrich's IV., der später zur katholischen Partei wieder abfiel, zeigte bei dieser Gelegenheit vielen Muth. Nachdem er bei dem Parlamente vergebliche Schritte für die Freilassung von Chandieu gethan, befreite er ihn endlich mit bewaffneter Hand. Umso mehr war nun freilich der Haß, der auf Chandieu geworfen wurde. Das Pariser Consistorium, um ihn vor Gefahr sicher zu stellen, gab ihm eine Mission an die Kirche von Poitiers. Er kam daselbst an dem Tage, wo man das heil. Abendmahl im Verein mit den Geistlichen von Poitiers daselbst feiern wollte, so daß sehr viel Volk zusammenkam. An die Feier schloß sich eine Pastoralconferenz an. Sie beschäftigte sich mit den in den Kirchen zu ertheilenden Unterriichten, mit der Ordnung und Zucht, die darin beobachtet werden sollten. Das Resultat dieser brüderlichen Unterredungen war, daß es dringend nöthig sey, ein Glaubensbekenntniß und ein Disciplinar-Reglement aufzustellen, um den Spaltungen, die aus der Isolirtheit der Gemeinden entstehen könnten, zu kommen oder ihnen zu wehren. Chandieu erhielt den Auftrag, der Pariser Kirche über die gepflogenen Deliberationen Bericht abzustatten; er that es ohne Zögern, und das von Allen gewünschte Resultat herbeizuführen, wurde durch das Pariser Consistorium die erste Nationalsynode berufen auf den 26. Mai 1559\*).

In demselben Jahre starb Heinrich II., und sein Sohn Franz II., Gemahl der Königin Stuart, der ihm in der Regierung nachfolgte, war nur 16 Jahre alt. Diese Jugend des neuen Königs gab Anlaß zu der Herrschaft der Guisen und zur Autorität der Königin Mutter, Maria von Medicis. Als die französischen Reformatoren sich unter diesen doppelten Einfluß gestellt sahen, erschrocken sie und fragten sich, was ihnen werden würde. Der Kanzler de l'Hospital (s. d. Art.) suchte sie zu beruhigen, indem er zu Gunsten der Häretiker ein Amnestiedekret veröffentlichte, wovon diejenigen ausgenommen waren, die gegen den König, die Königin und gegen den Cardinal conspirirt hatten. Auf diese Weise konnte Chandieu im Jahre 1560 zu seiner Heimath zurückkehren. Die Verschwörung von Amboise war im Februar desselben Jahres angezettelt worden, und obwohl sie durch die Indiskretion eines der Verschwörer verrathen wurde, hatte sie der Königin Katharine einen großen Schrecken eingebracht.

„Da sie sah“, so berichtet Planché, „daß die Evangelischen sich nicht mehr beruhigen wendeten, ließ sie durch zwei ihrer Hofleute, die beide zur Reformation hinüberliefen, die Gemeinde von Paris bitten, Chandieu zu ihr zu schicken, damit sie aus seinem Munde über den eigentlichen Ursprung der gegenwärtigen Unruhen Auskunft erhalte und seine Meinung darüber erforschen könne, wie denselben ein Ende zu machen

Es ist oft behauptet worden, daß Chandieu diese Versammlung präsidirte, was nicht richtig ist; der Pariser Pastor Morel war ihr Präsident. Ebenso ist es unrichtig, Chandieu als den Verfasser der von dieser Synode aufgestellten Confessio Gallica zu bezeichnen. S. France protestante, s. v. Chandieu. Vol. III. p. 328.

Ann. d. Reb.



und mit welchen Mitteln man den Evangelischen Ruhe verschaffen könne, ohne daß daraus für die Katholischen Uebelstände erwüchsen.“ „Denn“, sagte sie, „ich habe vieles von den Tugenden dieses jungen Edelmannes gehört, daß ich glaube, er werde mich nicht in Irrthum führen.“ Das Consistorium von Paris sah aber in diesen Erklärungen nichts Anderes als einen Fallstrick für Chandieu; und anstatt diesen an den Hof zu senden, von wo er nicht zurückgekommen wäre, ließ er der Königin eine Bittschrift zukommen unter dem Titel: „Demüthige Bitte derjenigen, die in verschiedenen Provinzen den Namen Gottes nach den Regeln der Frömmigkeit anrufen und die Erlaubniß zu gottesdienstlichen Versammlungen zu erhalten wünschen.“

Die kurze Zwischenzeit von Frieden, welcher damals den evangelischen Gemeinde zu Theil wurde, war nicht das Resultat der genannten Bittschrift, sondern des Todes Franz II. am 15. Dezbr. 1560. Chandieu befand sich damals bei Coligny und den Generalständen (états généraux) von Orléans, um zu verhindern, daß die gefängliche Einziehung und Verurtheilung Condé's zum Tode den Admiral zu sehr erschütterten und in seinen Entschlüssen wankend machten: eine schwierige und delikate Mission, welche ihn so viele Anstrengungen kostete, daß seine Gesundheit darunter sehr zu leiden anfing. Um sie wieder herzustellen, begehrte er provisorischen Urlaub, den er auf seinem Schlosse de la Roche-Chandieu verbrachte. Dasselbst verweilte er, als das reaktionäre Edikt von Juli 1561 veröffentlicht und das Gespräch von Poissy im September desselben Jahre gehalten wurde. Im folgenden Jahre trat er wieder in sein Amt ein und wurde von seiner Gemeinde an die dritte Nationalsynode, zu Orléans am 25. April 1562 eröffnet, abgesendet. „Als es sich darum handelte, den Präsidenten der Synode zu wählen, fielen alle Stimmen“, sagt de Thou, „auf den Pastor von Paris, einen jungen durch seine Geburt ausgezeichneten Mann, dem edler Ursprung, Anmuth, vortheilhaftes Aussehen, Wissen und Beredsamkeit eben so sehr zur Empfehlung gereichten, als seine seltene Bescheidenheit.“

Der Herzog von Guise hatte gerade damals durch das Blutbad von Bassy die Gunsten der Evangelischen erlassenen Edikte zerrissen. Anton von Navarra war von der reformirten Sache abgefallen, das Triumvirat hatte sich gebildet: eine für Frankreich entscheidende Stunde hatte geschlagen, und doch, inmitten einer so schrecklichen Krisis, wo es sich für die Pastoren und übrigen Mitglieder der Synode um Leben und Tod handelte, behielten sie ihre volle Ruhe und Fassung und beschäftigten sich bloß mit den Angelegenheiten der Kirche.

Doch bald kam es zum Kriege. Städte wurden genommen, Schlachten geliefert, schreckliche Edikte erlassen. Darauf folgten Unterhandlungen, welche mit der am 19. März 1563 unterschriebenen Convention von Amboise endigten, wodurch die freie Ausübung der reformirten Religion gewährt wurde. Unter dem Schutze dieser Convention kehrte Chandieu zu seiner Gemeinde zurück und trat in die Ehe mit Françoise de Félin aus dem Hause Brantelu. Diese Ehe wurde geschlossen in Folge des Todes des Bruders von Chandieu, welcher in der Schlacht von Dreux getödtet worden war und dessen Erbe er wurde. Diese beträchtliche Vermehrung seines Vermögens bewog ihn, seine Stelle in Paris aufzugeben, um sich, völlig unabhängig, der geistlichen Pflege seiner Glaubensgenossen im Lyonnais und Forez, wo seine meisten Güter lagen, zu widmen. In ihrem Auftrage wohnte er der 7. Nationalsynode in la Rochelle 1571 und derjenigen von Nismes im Jahre 1572 bei. Am 24. August desselben Jahres entging er dem Blutbade der Bartholomäusnacht und flüchtete mit Frau und fünf Kindern nach Genf (später stieg die Zahl seiner Kinder auf dreizehn). Da ihm die Unthätigkeit zur Last wurde, begab er sich nach Lausanne, wo er bis 1578 die Theologie lehrte; darauf kehrte er nach Genf zurück und wurde daselbst Pastor. In demselben Jahre versammelte der Kurfürst Johann Casimir in Frankfurt die Deputirten der pfälzischen Kirche und gab ihnen den Auftrag, die besten Mittel aufzusuchen, um alle Christen der ganzen Welt innig mit einander zu verbinden. Die Versammlung, um diesen Auftrag zu erfüllen





des Kriegslebens ferner zu meiden. Er kehrte im Jahre 1589 nach Genf zurück, nahm seine Pfarrfunktionen wieder auf, erhielt außerdem die Professur der hebräischen Sprache die er ohne Unterbrechung bis zu seinem Tode am 23. Febr. 1591 bekleidete. Wie hoch Theodor v. Beza ihn schätzte, ersieht man aus dessen Briefe an den Vicomte v. Turenne vom 9. März 1591 (im Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français. 1853. S. 279).

Chandieu ist Verfasser von dreiundzwanzig Schriften, wovon drei in französischer Sprache, die anderen in lateinischer Sprache, verfaßt sind; es sind theils Gelegenheitschriften, theils solche, die sich auf die Geschichte der französischen Märtyrer, die Kirchenverfassung und auf das Kirchenrecht beziehen, theils endlich sind sie dogmatischen Inhalts: *De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*. *De unico Christi sacerdotio et sacrificio*. *De veritate humanae naturae Christi*. *De vera peccatorum remissione adv. humanas satisfactiones*. *De spirituali manducatione corporis Christi u. s. w.* Die lateinischen Schriften von Chandieu wurden nach seinem Tode von seinem ältesten Sohne Johannes zusammen herausgegeben und Heinrich von Navarra gewidmet unter dem Titel: *Ant. Sadeolis opera theologica*. 1. Ausg. Genf 1592; — es folgten bis 1620 noch vier Ausgaben. Außerdem hat man von ihm kleine dichterische Versuche, nämlich: 3 Sonnets auf den Tod Calvin's und *Octonaire sur la vanité du monde*. Die Aufzählung der Schriften nebst Angabe des Ortes und der Zeit ihres Erscheinens gibt die *France protest.* s. v. Vol. III. p. 320—332. \*)

Vorrel, Pastor in Nismes.

**Chorgerichte**, obere und untere, hießen gewisse, im Kanton Bern seit der Reformation bestehende, mit Ausübung der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betraute Behörden. — Gestützt auf das Ausbleiben der Bischöfe von der Berner Disputation, erklärte der Große Rath im 2. Art. des Reformationsmandats vom 7. Februar 1528 die Gewalt derselben geradezu für aufgehoben (v. Stürler: *Urkunden der Berner Kirchenreform* Bd. 1. Bern 1862. S. 255. Richter: *Evangelische Kirchen-Ordnung* Bd. 1. S. 104) und es entstand daher sofort die Nothwendigkeit, an die Stelle der bischöflichen Behörden und Gerichte andere mit andern Normen zu setzen, wozu sich die Regierung, keineswegs kraft einer sogenannten Devolution der Episkopalrechte oder einer von Zwingli angenommenen Delegation Seitens der Gemeinde, sondern einfach und unmittelbar als christliche, von Gott zu Ruh und Frommen ihrer Unterthanen in geistlichen wie in weltlichen Dingen verordnete Obrigkeit befugt und verpflichtet glaubte. Bereits unterm 29. Mai gleichen Jahres ist deshalb im Rathsmanual vom „Ehegericht“ die Rede: es sollte gehalten werden „in der Stuben uff der Stifft“ (Eheherrnstift zum Münster, — daher vermuthlich der Name) und dazu verordnet seyn „2 der rätenn, 2 der burgeren (Mitglieder des Großen Rathes, — in der Folge 4), 2 prädicanten“. Zunächst war ihm die Entscheidung der Ehehändel übertragen; außerdem sollte es auch die „Ansprecher der Gottesgaben“, d. h. die, welche nach Art. 7 des Reformations-Mandats ihre der Kirche unter dem Pabstthum gemachten Vergabungen zurückforderten, anhören und bescheiden. Die Sitzungstage wurden auf Montag und Mittwoch bestimmt (Raths-Manual vom 21. Juni 1528) und die Urtheile des Ehegerichts endgültig erklärt (ebendas. 19. Januar 1529). Bald darauf, den 8. März 1529, erließ der Rathe und Burger die erste „Ordnung vnnnd satzung des Egerichts, Sin des Gebruchs vnnnd Hury“ (gedruckt und den 17. Mai versendet. Mandaten-Buch Bern. Staatsarchivs Bd. I. Fol. 18), offenbar mit Zugrundelegung und oft wörtlicher Benutzung derjenigen von Zürich vom Jahre 1525. (Zwingli's Werke II. 2. S. 35)

\*) Ebendasselbst ist eine ausführliche genealogische Erörterung über die Familie Chandieu der Feder des gelehrten Freiherrn von Gingins de la Sarraz, eines waadtländischen Edelmanns, der sich für Hebung der historischen Studien in seinem Vaterlande rühmlichst verdient gemacht hat. Chandieu hatte, wie bevormundet, dreizehn Kinder. Von den acht Söhnen wurde nur ein der jüngste, Peter, geb. 1582, Geistlicher in Bearn.

Richter a. a. D. S. 21.) Sie beginnt auffallender, aber damals nicht ungewöhnlicher Weise mit agendarischen Vorschriften über Taufe, Abendmahl und „Inführung der Gelübten“, so geht sodann über zur Organisation des Ehegerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage. Die beiden Rathsglieder sollten alle zwei Monate im Vorstehe — als Richter oder Obmann — alterniren, das Siegel führen, in's Recht bieten u. s. w. Die Bestimmung, daß die gefällten Urtheile inappellabel seien, wird bestätigt, jedoch unter dem Vorbehalte, „wo jemannts in söllichem verführt, Das wir im Nütze rächt eröffnen solgent“. Es folgen ferner die Satzungen über Eheschließung, Ehescheidung, Wiederheiratung u. s. w. über das Verfahren gegen Ehebruch, Unzucht, Kupplerei und Nötherei zu Stadt und Land. Die Strafen bestanden in Verstoßung von Ehren und Werten, Gefangenschaft, Landesverweisung, nur selten in Geldbußen, die erst späterhin üblich wurden. Zugleich wurde auch verordnet: „Es sölent in jeglicher Kirchhüör (der) vunderthanenn zum minstenn zween mit sampt dem pfarrer, frommen redlichen Leuten, verordnett wärdenn, denenn uff dem lannd (gleich als in der stat den Gerichternn) Ehebruch, Hur, Thupplern anzündt vnnnd angäbenn. Die sölent denne die anbrachtenn verclagten mit sampt dem Vogt, wie obstat, — straffenn.“ Ließe sich der Vogt nicht säumig finden, so hätten die Verordneten und der Pfarrer ihn den Eherichtern der Stadt zu Handen des Raths zu verleiden. — Auch hier war es unverkennbar das zürcherische bereits 1526 angeordnete Institut der Stillstände, welches als Muster diente; nur ist hier von Excommunication, die in Zürich anfangs für gewisse Fälle Pfarrer und Stillstand verhängt werden sollte, gemäß den unterdessen veränderten Ansichten Zwingli's darüber nicht mehr die Rede; auch erscheinen die Stillstände mehr als die bernischen Chorrichter wie Gehülfen des Pfarrers für Zucht, Seelsorge und Pflege des religiösen Lebens. Diese bernischen Landchorgerichte waren übrigens, wie in Zürich, demjenigen in der Stadt ursprünglich mehr coordinirt als subordinirt, handelten in Sachen der Disciplin mit eigener Competenz, nur in schwereren Fällen stellten sie nachgerade die untere Instanz und in Matrimonialsachen stand ihnen bloß Prärogative und Berichterstattung zu. (Vgl. Witz: Historische Darstellung der zürcherischen Verordnungen, welche die Geschichte des Kirchen- und Schulwesens in Zürich betreffen. Zürich 1793. Th. 1. S. 143 f. 146 ff.).

Während natürlich die Ansprachen an das Kirchengut bald als erledigt aus dem Wirkungskreise des obern Chorgerichts wegfielen, erhielt es dagegen schließlich den neuen Auftrag, „ein ernstlich vffsachen zehabenn vff alle predicantenn, pfarrer vnnnd seelsorgernn unser Stat lannden vnnnd gepiettenn, vff das sy getrüwlich mit leer vnnnd läbenn unsern vorstanddinnt, vnnnd wie es die notturfft erbordert, sölent vnnnd mogent sy Capittel samenhafft oder insonnders, ouch die pfarrer beschickenn, sy examinierenn, er vnnnd läbenns halb anzüchenn, Vnnnd wölicher hierinn sich vnghehorsam vnnserm nicht erzögite, wärdent wir inn nach sinem verdienst ernstlichenn straffenn“. Auch kein Gerichtsherr oder Collator einen Pfarrer anstellen, er sey denn zuvor dem R. Chorgerichte präsentirt und von demselben geprüft und zugelassen worden. — Es lag nun allerdings ein Keim, der, gehörig entwickelt, zu größerer auch kirchlicher Wirkung und Wirksamkeit des Chorgerichts, zu einer den evangelischen Consistorien gleichen Stellung hätte führen können; allein, obschon der fragliche Passus bis tief ins folgende Jahrhundert stehend blieb, so geschah es doch nicht, weil die Censur der Rathen von ihnen selbst und den Amtleuten in den Capiteln oder Klassenversammlungen geübt wurde und mehrere andere, theils geistliche, theils weltliche oder gemischte Gremien in die kirchlichen Geschäftszweige sich theilten. Das Chorgericht fand Gelegenheit genug an den Ehen und andern damit verwandten Händeln und es bildete sich allmählich eine ziemlich äußerliche und weltliche Behandlungsweise und ein Gerichtsverfahren, gegen dessen Auswüchse die Regierung in spätern Jahren, z. B. 1708 und öfters einschreiten mußte (Polizei-Buch des Staats-Archivs Bd. IX. Fol. 795. XVI. 222).





bannlosen, ohne daneben das bürgerliche Einschreiten auszuschließen. Eine solche  
 Trennung der politischen und kirchlichen Gewalt widerstrebte jedoch der strenggeschlossenen  
 Einheit und den Traditionen des bernischen Gemeinwesens ebenso sehr wie der zwing-  
 lichen Auffassung des Kirchenregiments und der schweizerisch-reformirten Praxis; und  
 dem herrschte in Bern gegen Calvin selbst und alles, was von ihm ausging, das ent-  
 tiefte Mißtrauen und ein förmliches Abschließungssystem. Nicht nur Zwingli selbst  
 ließ zuletzt den Bann neben der Strafe der christlichen Obrigkeit für unnöthig erklärt,  
 sondern auch die Berner Synode von 1532 (s. d. Art.) sich dahin ausgesprochen: „Darum  
 uns des Chorgerichts begnügen lassen, so seer sthß ankert wird, und wellend nit  
 d hemannt wyter zu bannen fürnehmen.“ Ganz demgemäß suchte denn auch die Re-  
 form die Klagen der waadtländer Geistlichkeit dadurch gerecht zu werden, daß sie  
 strengere Abhaltung des Chorgerichts zu Lausanne und größern Ernst in Ermahnung  
 und Strafe einschärfte, ja auf die nachdrücklichen Vorstellungen Biret's und seiner Ge-  
 nossen in Bern selbst erfolgte am 27. Mai 1558 ein Ausschreiben an die waadtländer  
 Synode, durch welches die Einsetzung von Chorgerichten in allen Kirchspielen des savoi-  
 nischen Landes ganz wie im deutschen Gebiete anbefohlen wurde (Mand. B. Bd. I. Fol. 71<sup>b</sup>).  
 Wenig indessen die Regierung von ihrem Standpunkte auf denjenigen der Prediger  
 und überzugehen gedachte, bewies am deutlichsten die gleichzeitig an dieselben ge-  
 gebene Antwort: Man hoffe, die Einführung der Chorgerichte (Consistoires) und die  
 strenge Befolgung der gegebenen Verordnungen werde zur Ehre Gottes und zur Er-  
 rettung des Volkes gereichen. Die verlangte Ausschließung vom Abendmahle dagegen  
 bestehend, sey man noch nicht ganz im Klaren, was damit eigentlich gemeint sey, wie  
 es zu verstehen und zu üben gedächten; weshalb man noch genauere Vorschläge  
 im Verlaufe der bernischen Reformation erwarte. — Selbst die Privatbelehrung  
 der Unwissenden und des Irrthums Verdächtigen, die Biret schon zugesprochen glaubte,  
 wurde als unrathsam und unnöthig abgeschlagen und von Predigt und Jugendunterricht  
 für die Zukunft das Beste gehofft. Nur die, welche nicht einmal das Unser Vater und  
 Glaubensartikel wußten oder offenbar falscher und verworfener (katholischer) Lehre  
 hingen, sehen dem Amtmann zur Strafe zu verfallen. (Ruchat: Hist. de la  
 Bern. Suisse Bd. 7. S. 307 u. f.) Die Aufforderung, ihre Gedanken über den  
 Kirchenbann näher zu specificiren, benutzten nun die Waadtländer als Anlaß, um einen  
 umfassenden Entwurf einer neuen, der calvinischen möglichst angenäherten Kirchenordnung  
 zu reichen. Als dringend nothwendig wird der Unterricht von Haus zu Haus dar-  
 gelegt und in Bezug auf die Chorgerichte der wesentliche Unterschied bürgerlicher und  
 kirchlicher Zucht scharf und klar bezeichnet. Jene bezwecke Strafe, diese Belehrung und  
 Abhaltung der Gemeinde Gottes. Mancher erdulde mit Recht lebenslänglich die ihm  
 von der Obrigkeit auferlegte Strafe, den die Kirche dennoch als gebessert aufnehmen  
 könne und solle; umgekehrt müsse diese auch gegen solche mit Aergerniß verbundene  
 Personen einschreiten, mit welchen die Obrigkeit sich nicht befasse. Die bestehenden Consi-  
 stenzgesetze möchte man daher wegen ihres rein bürgerlichen Charakters lieber ganz der  
 Obrigkeit zu handhaben überlassen; den Chorgerichten dagegen eine wahre Kirchenzucht,  
 bestehend in Admonition, Unterscheidung der Arten und Grade der Sünde und endlich  
 Ausschluß vom Abendmahl und aus der Gesellschaft der Gläubigen nach Vorschrift des  
 Testaments gestatten. Die Verhängung der Excommunication sowie die Wiederauf-  
 nahme stehe übrigens weder den Predigern, noch der Obrigkeit, noch dem Volke, sondern  
 allein der Versammlung der Ältesten zu, und zwar auf dem Lande mit Berathung des  
 Consistoriums der nächstgelegenen Stadt. (Ruchat a. a. O. S. 302 f.) Es konnte  
 nicht anders seyn als daß ein solches Projekt, nach welchem die bestehende bernische  
 Reformation einem ganz neuen System und dazu noch dem calvinischen weichen sollte,  
 nicht, wenngleich in schonender Form von der Hand gewiesen wurde. Man weiß  
 den weiteren Verlauf und Ausgang dieser Verhandlungen, wie Biret und seine  
 Anhänger, nachdem sie bereits entweder die Gestattung des Kirchenbannes oder ihre Ent-





noch mehr dadurch zu stehen, daß von den zuerst inappellablen Urtheilen des Obergerichts seit 1704 in wichtigen Sachen der Weiterzug an den Rath und für Bürger in der Hauptstadt an die Zweihundert eröffnet (Polizei-Buch 9. Fol. 693), sowie daß das Tribunal auf acht weltliche neben zwei geistlichen Beisitzern vermehrt wurde (form. Ordn. f. hies. Chorg. 25. April 1708. Ebendas. Fol. 795). Ueberdies waren an einen eigenen Codex mit durchaus weltlichen Strafbestimmungen gebunden. Diese „Chorgerichts-Sagung“ wurde allmählich nach Bedürfniß vermehrt und erweitert, in welchem Maße ungefähr, zeigt bereits der Titel der Ausgabe von 1587: „Christenlich und ordentlich, Ordnung und ansehen eines Ersamen Raths der St. Bern von Rildgang und Predighören, Kindertouff, heil. Nachtmal des Herren, Abgöttischen Ceremonien, schweren vnnnd Gottsestereu, Sängen, Zoubereren vnnnd Schwarzkünsten, Trunkenheit, Unzucht, üppigen vnnnd lösslichen Kleyderen, Tancien, Hurz vnnnd Gebruch, Bezüchung der unzüchtlichen Wucher, vnnnd strafft anderen lychtfertigen vnn mutwilligen wäsens, mit Besagung vnn Form der Chorgerichten Inn der Statt vnnnd Landtschaft, Auch der Chorrichter Ampt u. s. w.“ (Polizei-Buch 1. S. 516 f.). Unter den zahlreichen spätern Ausgaben mit abgekürztem Titel werden besonders diejenigen von 1667–1787 hervorgehoben, und letztere genießt noch jetzt in einigen Punkten (Sonntagsfeier, Strafe der Unzucht- und Ehebruchsfehler) bei den Civilgerichten gesetzliche Kraft.

Das Ober- Ehegericht und die Chorgerichte erhielten sich, die Zeit der Helvetischen Republik abgerechnet, bis zur Verfassungsänderung von 1831. Von da an gingen die Befugnisse des Erstern auf die ordentlichen Civilgerichte über, während die Letztern unter dem Namen Sittengerichte wenig verändert fortbestanden. Erst das „Gesetz über die Organisation der Kirchensynode“ von 1852 gab ihnen einen wirklich kirchlichen Charakter, indem sie als Kirchenvorstände auch zur Pflege des kirchlichen Lebens, Meinungsäußerung in kirchlichen Fragen und zur Mitwirkung an den Synodalversammlungen durch Vertreter berufen wurden (vergl. Finsler: Kirchl. Statistik der ref. Schweiz. Zürich 1854. S. 108 f.).

Eine irgend eingehende und zusammenhängende Darstellung des Gegenstandes ist unterzeichneten nicht bekannt. Das hier Gegebene hat er theils aus zerstreuten Quellen in den jedesmal angeführten Werken, theils aus den authentischen Akten des Staatsarchivs gesammelt.

Trechsel.

**Clarendon - Constitutionen**, 1164. Der Kampf zwischen Krone und Hierarchie in England mit Thomas Becket's Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl (Juni 1162) ausgebrochen. Der prachtliebende Hofmann, tapfere Krieger und mächtige Staatsmann, der Günstling und Vertraute Heinrich's II., war — wie auf einen Schlag — strenger Asceten und eifrigen Hierarchen, zum Gegner des Königs geworden. Auf dem Concil, das Alexander III. im Mai 1163 zu Tours hielt, um seine Ansprüche als Oberhaupt der Kirche geltend zu machen, die Privilegien der Kirche zu sichern, Eingriffe in das Kirchengut und Simonie nachdrücklich zu verbieten und Anordnungen über die Verfolgung der Ketzer zu treffen, war auch Becket mit anderen hohen Prälaten erschienen und von dem Papst mit Auszeichnung empfangen worden. Zurückgekehrt, suchte er die Beschlüsse des Concils in seiner Provinz auszuführen. Er beanspruchte gewisse Güter, welche, wie er geltend machte, dem Erzstuhl Canterbury entfremdet worden waren, und legte Protest ein gegen die Erhebung einer allgemeinen Grundsteuer, die der König für Staatszwecke verlangte. Hatte schon dieß zu Zusammenstoß mit dem Könige geführt, so kam es fast zum Bruch auf einem Tage zu Westminster, welchen der König berufen hatte, um die Mißbräuche der hohen Gerichte, welche verbrecherische Kleriker dem Arme der Gerechtigkeit entzogen, zu beseitigen. Fälle der Art waren in den letzten Jahren viele vorgekommen, und einer derselben, bei dem der Erzbischof, wie dem König zum Hohn, das geistliche Ausnahmungsrecht in Anwendung gebracht hatte. Dieses Recht setzte er auch jetzt den Forderungen

des Königs und der Barone entgegen, während fast alle Bischöfe die Frage des Königs ob sie an den „alten Gewohnheiten des Reiches“ festhalten wollten, bejahten, jedoch mit der verfänglichen Clausel: *salvo ordine suo et jure ecclesiae*. Auf die Bitte der Bischöfe und anderer Großen, vielleicht auch auf Mahnen des Papstes, gab endlich auch Becket nach. Um die den Bischöfen abgenöthigten Concessionen feierlich zu bestätigen und überhaupt die Streitpunkte zwischen Kirche und Krone zu erledigen und eine feste Gränzlinie zu ziehen zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit, berief der König eine Versammlung der Prälaten und Barone im Januar 1164 nach Clarendon, einer königlichen Landsitz bei Salisbury. Die geistlichen und weltlichen Großen fanden sich zahlreich ein, auch Becket erschien, aber nur um seine früher gegebene Zustimmung als Verrath an den unveräußerlichen Rechten der Kirche wieder zurückzunehmen. Der unvorhergesehene Zorn des Königs, die Gefahr, in die er sich brachte, da er allein fast der ganzen Reichsversammlung Trost bot, vermochte ihn nicht zum Weichen zu bringen. Erst nach vielen vergeblichen Vermittelungsversuchen hat er endlich, bestürzt von Bitten und Drohungen, noch einmal nachgegeben und sein priesterliches Wort verpfändet, die alten Gewohnheiten treulich halten zu wollen. Die Berathungen über die letzteren kamen rasch zum Ziele. Ihre Frucht waren die Clarendon-Constitutionen oder, wie sie genannt wurden, *consuetudines recognitae* in 16 Kapiteln, deren Inhalt im Wesentlichen folgender ist:

- 1) Streitigkeiten über das Patronatsrecht zwischen Laien oder Geistlichen und Laien, oder Geistlichen sollen am Hofe des Königs verhandelt und erledigt werden.
- 2) Kirchen, die zum Lehen des Königs gehören, dürfen ohne dessen Zustimmung nicht auf immer vergeben werden.
- 3) Kleriker, die wegen irgend eines Verbrechens angeklagt werden, haben auf Einladung eines königl. Richters im Hofe des Königs zu erscheinen, wo dann entschieden wird, ob die Sache vor das weltliche oder geistliche Gericht gehört; im letzteren Fall soll ein Abgeordneter des königlichen Richters bei dem Verhör zugegen seyn. Wird der Angeklagte schuldig gefunden oder geständig, so soll ihn die Kirche ferner nicht schlagen.
- 4) Erzbischöfe, Bischöfe oder Große des Reichs sollen ohne Erlaubniß des Königs das Reich nicht verlassen, und auch im Falle der Erlaubniß müssen sie Sicherheit leisten, daß sie auf ihrer Reise nichts zum Nachtheil des Königs oder Reiches beginnen wollen.
- 5) Excommunicirte müssen nicht Bürgschaft oder Eid für ihr Bleiben leisten, sondern nur dafür, daß sie sich dem Urtheil der Kirche unterwerfen wollen, um Absolution zu erlangen.
- 6) Laien dürfen nur durch zuverlässige und legitime Kläger und Zeugen in Gegenwart des Bischofs angeklagt werden. In Fällen, wo Niemand klagen will, soll der Sheriff auf des Bischofs Geheiß zwölf achtbare Männer aus der Nachbarschaft vor dem Bischof schwören lassen, daß sie die Wahrheit nach bestem Wissen darlegen wollen.
- 7) Kronvasallen und deren Hausbeamte sollen nicht mit Bann oder Interdikt belegt werden ohne vorhergehende Anzeige bei dem König oder seinem Richter, damit er entscheiden, ob der Fall vor das weltliche oder geistliche Gericht gehöre.
- 8) Appellationen sollen von dem Archidiacon an den Bischof, von da an den Erzbischof und in letzter Instanz an den König gehen, auf dessen Befehl dann die Sache in dem erzbischöflichen Gerichtshofe erledigt werden soll. Weiter aber darf die Sache ohne Zustimmung des Königs nicht gehen.
- 9) Wenn ein Grundstück von einem Geistlichen als Kirchengut und von einem Laien als Laienlehen beansprucht wird, so soll durch zwölf achtbare Männer aus der Nachbarschaft vor dem königlichen Richter entschieden werden, ob es kirchliches oder weltliches Eigenthum sey, und demgemäß die Sache dem bischöflichen oder königlichen Gerichtshofe zugewiesen werden.
- 10) Wenn Jemand, der zu einer königlichen Stadt, Castell u. s. w. gehört, wegen

es Vergehens, über das der Archidiacon oder Bischof zu erkennen hat, von diesen geladen wird und nicht erscheint, so kann er von denselben mit dem Interdict belegt den, mit dem Bann aber nur nach vorhergehender Anzeige bei dem königlichen Beamten des Ortes und nachdem dieser vergeblich versucht hat, den Schuldigen zur Leistung von Genugthuung an die Kirche zu vermögen.

11) Erzbischöfe, Bischöfe und Kronvasallen haben als Inhaber königlicher Lehen den Richtern und Beamten des Königs zu erscheinen und alle Gerechtigkeiten und Rechte des Kronlehens zu wahren, auch wie die anderen Barone den Gerichtsverhandlungen im Hofe des Königs beizuwohnen, außer bei peinlichen Processen.

12) Bei Erledigung eines Erzbisthums, Bisthums, einer Abtei oder eines Priorats gehen die Einkünfte in des Königs Hand. Bei der Wiederbesetzung derselben beruft der König die geistlichen Würdeträger; die Wahl geschieht in des Königs Kapelle unter seiner Zustimmung und dem Beirath der von ihm dazugezogenen Großen des Reiches. Ebenfalls hat auch der Erwählte dem König als seinem Lehensherrn, unter Wahrung geistlichen Standes, den Huldigungsseid zu leisten, ehe er consecrirt wird.

13) Wenn einer der Lehensleute den Besitz der Prälaten antastet, so soll der König ihn beschaffen, und wenn Jemand sich Eingriffe in den Besitz des Königs erlaubt, so soll er ihn die Prälaten maßregeln, damit er Genugthuung leiste.

14) Verwirkte Habe darf die Kirche den königlichen Beamten nicht vorenthalten, welche dem König gehören, ob sie inner- oder außerhalb der Kirche sich finde.

15) Schuldsachen, in Fällen wo auf bloßes Versprechen hin, oder ohne daß geborgt ist, sollen in den königlichen Höfen untersucht werden.

16) Söhne von Bauern können ohne Erlaubniß ihrer Grundherren nicht für den klerikalen Stand geweiht werden.

Die hohe Bedeutung dieser Reichstagsbeschlüsse für jene Zeit liegt auf der Hand. Erstmals wollte der König dadurch die kirchlichen Würdenträger ebenso in Abhängigkeit von der Krone bringen, wie die Barone, nicht bloß ihre Jurisdiction in Schranken setzen, sondern auch bei der Erwählung und Belehnung der Prälaten, und durch Bekämpfung der Appellationen an den Papst seine Oberhoheitsrechte wahren. Andererseits war sein Streben, der Rechtspflege dadurch einen sicheren Boden zu geben, daß die ganze Geistlichkeit dem allgemeinen Landesgesetz unterworfen. Die Constitutionen setzten Reime, wie die Zuziehung von 12 Geschworenen, welche er selbst noch weiter ausbilden konnte, wie er denn auch schon auf diesem Reichstage die sogenannte assissa clarendonia (die öfters mit den Constitutionen verwechselt worden ist) festgesetzt hat als Grundlage des von ihm 12 Jahre später auf dem Reichstage zu Northampton errichteten hochwichtigen Instituts der wandernden Assisen. Es ist begreiflich, daß die Barone zu dieser Verbesserung der Rechtspflege und weit mehr noch zu der Bekämpfung der Kirchenfürsten gern ihre Zustimmung gaben, aber eben so begreiflich ist es, daß Bedet, dessen hierarchischen Gelüsten damit der Todesstoß gegeben wurde, Alles that, um die Constitution außer Kraft zu setzen. War doch zu allem andern der 16. Artikel gegen die niedere Geistlichkeit gerichtet, welche seine hauptsächliche Feindin war. Mit Mühe war er gezwungen worden, seinen hartnäckigen Widerstand auf dem Reichstage aufzugeben, aber schon als er der Vorlage der Constitution sein Siegel beidrücken sollte, wie alle anderen Prälaten es thaten zum Zeichen der Zustimmung, verweigerte er das. Nachher zwar, als von der in drei Exemplaren gefertigten Urkunde eines ihm zur Unterschrift und Besiegelung übergeben wurde, scheint er einigem Widerstreben doch dem Befehle des Königs nachgekommen zu sein, kaum hatte er Clarendon verlassen, als er die bitterste Reue über seine Nachgiebigkeit an den Tag legte. Er suspendirte sich selbst von allen kirchlichen Funktionen für 10 Tage, bis er von dem Papste Absolution von seinem Eid und die Verdamnung der Constitutionen erlangt hatte. Nachdem er zweimal vergeblich versucht, über das Verhängnis zu entkommen, und eben so vergeblich, sich dem König wieder zu nähern, der





ing der Dogmengeschichte, unparteilich bis zur Ungerechtigkeit gegen die kirchliche Lehrmeinung (s. Bd. III. dieser Encycl. S. 466). Aber sein Hauptwerk ist die von David Schulz herausgegebene „Biblische Theologie“ (2 Bände. Leipzig 1836), die zu jener Zeit, namentlich im alttestamentlichen Theile, als das Vorzüglichste galt in dieser Wissenschaft. (Siehe die neueste Kritik dieses Werkes in Ferd. Christ. Baur's Vorlesungen über neutestamentl. Theologie. Herausgeg. von Ferd. Friedr. Baur. Leipzig. 64. S. 16—19.)

Coligny starb im rüstigsten Mannesalter am 17. Februar 1833 — ein gründlicher und ernster Forscher, ein wahrer, treuer, freier, freundlicher Charakter. — Einen Bericht über sein Leben schrieb Franz Passow, der Freund des Verewigten (nachgedruckt im hiesigen Provinzialblatte. März 1833). Nach diesem Berichte ist seine Biographie behandelt im Neuen Nekrolog auf das J. 1833. Th. I. S. 118 und von David Schulz vor dem 1. Bde. der eben genannten „Bibl. Theologie“. G. Frank.

Coligny, Kaspar von, Herr von Châtillon u., ist einer der Männer, welche nur zu nennen braucht, um das Herz jedes Protestanten mit gerechtem Stolz zu füllen. Geboren am 16. Februar 1518 auf seinem väterlichen Stammschlosse Châtillon-sur-Loing, gehörte er einem der ältesten und berühmtesten Adelsgeschlechter Frankreichs an. Sein Vater Kaspar von Châtillon, Marschall von Frankreich, starb frühe (Aug. 1522) und hinterließ seiner Wittwe, Louise von Montmorency, Schwester des berühmten Connetable, die schwere Aufgabe, drei unmündige Söhne zu erziehen: Odet von Châtillon (geb. 10. Juli 1517), Kaspar und Franz, Herren von Andelot (geb. April 1521). Daß sie diesen Beruf ihres Lebens trefflich erfüllt hat, davon legen die Thaten ihrer Söhne das vollgültigste Zeugniß ab. Unterstützt wurde sie dabei von Johannes Verault, welcher die Knaben in den alten Sprachen und der Philosophie unterrichtete, und von Wilhelm von Brunelach, welcher die körperlichen Uebungen, Fechten, Turnen u., leitete. Nachdem Coligny's älterer Bruder, Odet, durch die Vermittelung mächtigen Oheims (Montmorency) früh den Kardinalshut erhalten hatte (1533) und wegen auf das väterliche Erbe verzichtete, wurde Kaspar als das Haupt der Familie betrachtet und verdiente es auch zu seyn. Kräftig gebaut, aber weder schön noch ansehnlich, machte sich der junge Mann schon frühe bemerklich durch eine seltene Charakterfestigkeit und durch fleckenlose Reinheit des Wandels, unter den Ausschweifungen einer verbotenen Zeit und eines sittenlosen Hofes gewiß keine Kleinigkeit; ein ernstes oft strenges Wesen verschaffte ihm überall Achtung und hielt die Schaar zudringlicher Freunde in behäuflicher Entfernung. Er selbst schloß sich an keinen seiner Altersgenossen an, nicht aus eittem Hochmuth, sondern aus jenem edlen Stolze, den das Bewußtseyn des hohen moralischen Werthes erzeugt. Nur den jungen Herzog Franz von Guise wirkte er der Ehre seiner Freundschaft; die beiden hochgeborenen talentvollen und tapferen Herren waren ein Herz und eine Seele — um so größer und verhängnißvoller war nachher ihre Feindschaft. — Zum Soldaten geboren — schon in früher Jugend sein höchstes Vergnügen gewesen, seine Bedienten exerciren zu lassen — machte sich Coligny im Flug das Waffenhandwerk zu eigen, und seit 1542 begegneten wir dem jungen Helden in allen Kriegen, die Frankreich mit Deutschland, Spanien und Italien führte; er focht er mit Auszeichnung, wenn auch nicht immer mit Glück, und jeder Feldzug brachte ihm neue Lorbeeren und neue Würden. Schon im J. 1547 wurde der tapfere Held zum Befehlshaber des ganzen französischen Fußvolks ernannt, und obgleich noch 30 Jahre alt, war er doch seiner Stellung gewachsen. Seinen angeborenen Sinn für Ordnung und Mannszucht suchte er auch auf seine Soldaten überzutragen. Bisher waren diese wilden Banden den friedlichen Bürgern ebenso fürchterlich gewesen, als den Feinden; nun aber wurde eine eiserne Disciplin eingeführt. Die Verordnungen, auf welche man in späterer Zeit oft zurückkam, sind fürchterlich streng aber zeitgemäß, und sie gerecht gehandhabt wurden, erbitterten sie die Soldaten nicht gegen ihren gewöhnlichen Anführer. In den Gräueln der Religionskriege war allerdings auch sein

Arm zu schwach, um dem Morden und Plündern zu steuern, aber so weit er konnte hat er es verhindert, und vergessen darf man dabei nicht, daß er oft zu blutiger Vergeltung getrieben wurde, nur um die Feinde zu zwingen, ihre Kriege nach dem Völkerrecht zu führen.

Dasselbe Jahr, welches ihm seine hochverehrte Mutter raubte, führte ihm (15. Oct. 1547) in Charlotte von Laval eine Gattin zu, die seiner werth war. Freilich war ihm nicht vergönnt, die glückliche Häuslichkeit, welche seine Frau ihm bereitete, in Ruhe zu genießen; die Stürme jener tiefbewegten Zeit riefen ihn immer wieder aufs Neue in Kampfgewühl und mehr und mehr sollte seine Person in den Vordergrund treten. Schon der glückliche Ausgang des Feldzuges von 1552—1555 (der Metz, Toul und Verdun für immer in die Hände Frankreichs lieferte), in welchem Coligny bedeutend Commando hatte, war ihm wesentlich zu verdanken, wenn gleich die eigentliche Palme des Sieges dem jungen Herzog von Guise, der Metz vertheidigte, zuzuerkennen ist. Er wurde zum Statthalter der Champagne, später von der Picardie und Isle de France ernannt (9. Sept. 1551); zu diesen Würden erhielt er noch die eines Admirals von Frankreich (11. Nov. 1552), wofür er seine Stelle als Befehlshaber des Fußvolks aufgab, die seinem tapferen und kühnen Bruder Andelot übertragen wurde. Bei dem Waffenstillstand von Baucelles (5. Febr. 1556) war er Frankreichs Abgesandter, und sehr schmerzlich betrückte es den ehrenhaften Mann, als König Heinrich II. sich verleitend ließ, die päpstliche Dispensation anzunehmen, den Waffenstillstand zu brechen und den Krieg mit Spanien zu erneuern. Coligny war der Auftrag zu Theil geworden, St. Quentin zu besetzen und gegen die Spanier zu vertheidigen. Als er ankam, fanden die Mauern der Festung zerfallen, die Besatzung höchst ungenügend, die Vorräthe unbedeutend, dagegen einen zahlreichen Feind, der besonders an Artillerie überlegen war. Doch vermochte seine gewaltige Energie, sein nie verzagender Muth Bürger und Soldaten so zu entflammen, daß die Stadt sich gegen alles Erwarten selbst dann noch hielt, als das zum Entsatz heranrückende französische Heer (10. Aug. 1557) geschlagen und der Connetable gefangen genommen wurde. Klar und besonnen, wie immer, sah Coligny, daß die Stadt verloren sey, aber auch, daß jeder Tag, den er dem Feinde zu bieten könne, denselben auf seinem Siegesmarsche nach Paris aufhalte. Erst am 27. Aug. wurde St. Quentin im Sturm erobert, Coligny gefangen genommen und in die Niederlande geführt. Beinahe zwei Jahre lang blieb er dort, zuerst in Ecluse, dann in Oudenarde. Die stille, ruhige Zeit der Gefangenschaft bildet einen entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Damals ist er Protestant geworden. Die Dokumente freilich, welche ganz genaue und sichere Aufschlüsse über diese Wendung im Leben des großen Mannes geben könnten, sind noch nicht veröffentlicht, vielleicht für immer verloren; wir müssen uns mit wenigen Andeutungen und an seine bisherige Gesinnungsweise halten, um den Uebertritt zum Protestantismus zu erklären. Immer war dieselbe eine durchaus ehrenhafte gewesen, Jedermann kannte seinen geraden männlichen Sinn, sein offenes Herz für die Wahre und Gerechte; nie machte er einen Hehl aus seiner Ueberzeugung, schon in den 40er Jahren sagte er unumwunden zu König Heinrich II.: seiner Meinung nach ist die Wahrheit schlecht, wenn man sie mit Feuer und Schwert verfolge. Wer wie er jede Unterdrückung verabscheute, auf den mußte die Standhaftigkeit der protestantischen Märtyrer großen Eindruck machen; so weit er konnte, suchte er den Unglücklichen zu helfen und im Jahre 1555 bot er bereitwillig seine Hand dazu, ihm im Auslande eine sichere Stelle zu bereiten. Welchen Antheil er an der Unternehmung von Villegaignon hatte, darüber s. diesen Artikel sowie Polenzy, Geschichte des französischen Calvinismus, Bd. I. S. 432. Er war eine von Haus religiös angelegte Natur — schon als Kind sagte er ganz bestimmt, er hoffe einmal das ewige Leben erlangen, und den Priesterrock hat er damals zurückgewiesen, „weil man darin tugendhaft bleiben könne.“ — Seine Mutter war eine von Herzen fromme Frau gewesen; man warf ihr vor, sie begünstige die neue Meinung; gewiß ist, daß in ihr











Unterhandlungen vom Hofe aus hinhalten — einmal wurde er hinterlistig gefangen genommen und nur durch Coligny's rechtzeitiges Erscheinen wieder befreit. — Das Triumvirat benützte die Zeit, fremde Truppen in's Land zu führen, und auch die Protestanten sahen sich genöthigt, bei England, dem Havre übergeben wurde, und Deutschland Hülfe zu suchen. Der Krieg nahm jedoch für sie eine ungünstige Wendung. Ein Theil des Adels verlief sich, da es zu keiner Schlacht kam, an Geld fehlte es fast gänzlich, die Disciplin konnte nicht immer mit der anfänglichen Energie aufrecht erhalten werden, eine Stadt um die andere wurde von den ansehnlich verstärkten Guisen erobert, zuletzt das wichtige Rouen (26. Okt. 1562). Erst als im November die deutschen Hülfstruppen unter Andelot anlangten, fühlten sich die Protestanten wieder stark genug, im offenen Felde zu erscheinen. An Paris zogen sie vorbei, eben als das Parlament die Namen der Rädelsführer, obenan Coligny, ächtete. Bei Dreux kam es am 19. Decbr. zur Schlacht, den Protestanten unerwartet. Sie mußten das Schlachtfeld räumen, und wenn nicht Coligny die weichenden Truppen zum Stehen gebracht und durch einen letzten gewaltigen Angriff das feindliche Heer etwas zurückgedrängt hätte, so wäre eine völlige Niederlage der Hugenotten nicht ausgeblieben. Condé war gefangen, Coligny nun auch dem Namen nach Oberbefehlshaber. Während die Guisen Orleans, in welchem Andelot befehligte, belagerten, wandte sich Coligny in die Normandie, stellte die Verbindung mit England wieder her und war durch seine zahlreiche Reiterei bald Herr der ganzen Provinz. Da brachte der Tod des Herzogs Franz von Guise (am 24. Febr. 1563, erschossen von Jean Poltrot de Mérey) eine Wendung der Lage hervor. So günstig dieselbe für die Hugenotten in militärischer Hinsicht war, indem die bedeutende Capacität des feindlichen Heeres damit vom Schauplatz abtrat, so viel schadete jener Meuchelmord moralisch ihrer Sache, besonders aber dem Admiral. Poltrot behauptete nämlich, von Coligny, Beza und einigen Anderen zur Tödtung von Guise als zu einer Gott wohlgefälligen That beredet worden zu seyn. Als Coligny dieß erfuhr, ließ er sogleich Poltrot's Aussagen drucken, begleitet mit seinen Anmerkungen. Die Akten des Processes, die sämmtlich vor uns liegen, geben folgendes Resultat (vgl. *Memoires de Condé* IV. 285 sqq. 339 sqq.; Beza, *histoire ecclésiastique des églises réformées* II, 291 sqq. 310 sq. 318 sqq.): Es war eine schändliche Verläumdung, Coligny als Urheber oder Miturheber des Mordes darzustellen; ob er aber von allem Verdacht des Mitwissens freizusprechen ist, möchte ich bezweifeln. Aus einigen hingeworfenen Worten Poltrot's konnte er vermuthen, mit welchen Unternehmen jener Mensch sich trage. In unseren ruhigen Zeiten scheint uns schon dieses verwerflich, aber man darf nicht vergessen, daß Coligny früher Guise mehrfach vor Meuchelmord warnte, daß er sich nach Ausbruch des Krieges dieser Pflicht entbunden glaubte, und daß eine solche Zeit, wie sie Frankreich damals hatte, auch auf das Urtheil der stillen hochstehenden Personen nothwendig einwirkt. Mit seiner charakteristischen Offenheit schreibt er an Katharina von Medicis (22. März 1563), er halte den Tod des Herzogs für das größte Glück von Frankreich, eben so für die Kirche Gottes und besonders für sich und sein Haus, — weil dadurch das Mittel zur Wiederherstellung des Friedens gegeben sey. In seiner zweiten Erklärung vom 5. Mai spricht er aus, er würde um allen Mitteln, die das Recht der Waffen ihm zu den Zeiten der Feindseligkeiten erlaubt, keines erspart haben, um sich eines so großen Feindes zu entledigen. Daß die Familie Guise durch solche Erklärungen nicht versöhnlicher gestimmt wurde, ist begreiflich; sie betrieb nach dem Friedensschluß eine gerichtliche Anklage gegen die Mitschuldigen Poltrot's. Bei der Notabelnversammlung von Moulins wurde durch Beschluß des Geheimen Rathes (29. Januar 1566) Coligny für vollständig unschuldig und unbetheiligt an dem Meuchelmorde erklärt. Einer vom Könige befohlenen Versöhnungsscene entzog sich der Sohn des Gemordeten, die bisherige Eifersucht der beiden Adelhäuser war zum tödtlichen Haffe geworden, und welche blutigen Früchte dieser für Coligny brachte, zeigte die Bartholomäusnacht.



Ruhe dauerte nicht lange. Katharina von Medicis und die katholische Partei konnten den Ueberfall von Monceaux nicht vergessen noch verzeihen; völlige Ruhe, glaubte man werde nur dann eintreten, wenn der Protestantismus ganz unterdrückt sey. Allmählig gewann diese Ansicht die Oberhand im Staatsrath, die anders Gesinnten, wie L'Hôpital mußten ausscheiden. Man beschloß, die überall im Lande zerstreuten Hugenotten anzuhäufen, und daß die Häupter von Coligny und Andelot gefallen wären wie die von Egmont und Horn, ist nicht zweifelhaft. Indessen waren diese auf der Hut und wurden rechtzeitig gewarnt. Condé und Coligny eilten mit Frauen und Kindern von Noisy aus (25. Aug. 1568) mitten durch Frankreich, entkamen auf wunderbare Weise den feindlichen Streifschaaren und langten (19. Sept.) wohlbehalten und von zahlreichen Zugvögeln umgeben in Rochelle an. Im letzten Kriege war diese Stadt für die Protestanten gewonnen worden und blieb viele Jahre lang ihr Sammelplatz, ihre festeste Burg. Der Krieg, der nun begann, war hartnäckiger und grausamer als die beiden anderen. Bisher war der Schauplatz besonders im Norden Frankreichs gewesen, nicht zum Vortheil der Hugenotten, nun machte es die Unterwerfung der Niederlande nach dem vergeblichen Zuge Adolfs von Nassau ganz unmöglich, dort zu kriegen; im Süden und Südwest waren die Aussichten besser. Die vortreffliche Organisation der Hugenotten machte ihnen möglich, ehe die königliche Armee heranzog, ein bedeutendes Heer zu sammeln und eine Reihe wichtiger Plätze in Poitou und Angoumois (wie Niort, Fontenay, Angoulême, Pons) zu erobern. Der Admiral, seiner alten Würde eingedenk, half den seefundigen Bewohnern von Rochelle Taperschiffe ausrüsten, die reiche Beute heimbrachten. Odet Châtillon hatte sich nach England geflüchtet und abermals die Hülfe von Elisabeth angefleht; in Deutschland fand man am Pfalzgrafen Wolfgang Casimir von Zweibrücken einen Bundesgenossen. Ehe jedoch dieser mit seiner Armee heranrückte, hatte der Winter dem Kriege Stillstand geboten; es war nur zu einigen Scharmügeln mit Anjou's (später Heinrich III.) Heer gekommen. Auch die Katholiken hatten ausländische Hülfe gesucht. Der Papst Pius V. schickte Geld und Truppen, Spanien versprach beides. Am 13. März 1569 kam es zu einem Treffen bei Jarnac (Depart. Charente); die Hugenotten wurden geworfen, Condé fiel. Ein schwerer Verlust für die Protestanten, noch schwerer, weil wenige Wochen darnach (am 27. Mai) Coligny seinen tapferen, muthigen Bruder Andelot zu Saintes verlor. Der Krieg wurde indeß mit Heftigkeit fortgesetzt; die beiden Prinzen Heinrich von Navarra (nachmals Heinrich IV.) und der jüngere Condé blieben bei dem Heere; den Oberbefehl führte in der That Coligny, an Feldherrntalent war er jedem seiner Gegner überlegen. Die Einheit des Commando's im protestantischen Lager trat vortheilhaft hervor gegenüber den häufigen Zwistigkeiten der katholischen Heerführer. Am 11. Juni vereinigte sich das Heer des Pfalzgrafen mit ihm, an demselben Tage starb der Pfalzgraf. Obgleich jetzt schon genug, dem Feinde in offener Feldschlacht zu begegnen, zog er doch — stets zum Frieden geneigt — Unterhandlungen vor, aber ohne Erfolg; die Erbitterung war noch zu groß, als daß man bei Hofe auf die Bedingungen der Protestanten eingegangen wäre. Am 25. Juni erfocht Coligny einen kleinen Sieg bei Rochelabeille, befreite Niort und Charité, eroberte Lusignan, ließ sich aber gegen seine eigene, bessere Ueberzeugung dem Kriegsrath bestimmen, Poitiers zu belagern (24. Juli bis 7. Sept.). Unerwarteter Dinge mußte er abziehen, zu derselben Zeit, als das Parlament in Paris ihn mit einigen Anderen in contumaciam zum Tode verurtheilte, sein Bild am Galgen aufhängen, sein Wappen zerschlagen ließ und auf seine Einlieferung lebendig oder todt einen Preis von 50000 Thalern setzte (er war auch in der That mehreren mörderischen Anfällen ausgesetzt: sein Koch suchte ihn zu vergiften und wurde dafür gehängt und gleichsam als sollte in jener Zeit alles Unglück über ihn hereinbrechen, so wurde er am 3. Okt. 1569 bei Montcontour (Depart. der Vienne) vollständig geschlagen. Es war die erste namhafte Niederlage, welche die Hugenotten erlitten. Coligny fiel, war verwundet, aber sein Muth nicht gebrochen, seine Energie nicht gelähmt; im offenen



konnte er sich nicht halten, er beschloß, die Vertheidigung der besetzten Städte den Männern anzuvertrauen, sich selbst aber mit den sold- und beutegierigen gegen den Südosten zu wenden. Am 18. Okt. trat er seinen Zug oder, wie sagte, „seine große Reise“ an; in einem großen Bogen zog er über die Dordogne die Garonne, fortwährend die Zuzüge der Seinen aufnehmend und den Krieg mit nährend. Weihnachten lagerte er vor Toulouse und plünderte die Landgüter der menschenmitglieder, welche sich gegen die Protestanten immer so feindselig verhalten; dann wandte er sich gegen die Pyrenäen, berührte bei Perpignan die spanische, zog der Meeresküste entlang an Montpellier und Nîmes vorbei die Rhône. In St. Etienne (Depart. Loire) besiel ihn eine tödtliche Krankheit (26. Mai), das Heer rastete mehrere Wochen dort, ein deutliches Zeichen, wie an dem des geliebten Feldherrn Alles hing. Wieder hergestellt, drang er im Juni in und Burgund ein. Bei Arnay le Duc kam es (27. Juni) zum letztenmal zum; die Protestanten siegten und Coligny's Plan ging nun dahin, über Charité auszugehen. Da machte ein Waffenstillstand (10. Juli) allen weiteren Vorgehen ein Ende. Schon längst waren die Unterhandlungen betrieben worden, bei der junge Téligny, den sich der Admiral nachher zum Schwiegersohn erklor, beschäftigt war. Die Katholiken hatten nach der Schlacht bei Montcontour ihren nicht benutzt, eine kostbare Zeit mit der Belagerung von St. Jean d'Angely; La Rochelle hielt Stand; La Noue, der in der dortigen Gegend befehligte, ergriff bei Luzon einen bedeutenden Sieg (Juni 1570); der Protestant war nicht zu übermächtigen.

Die königlichen Rathe überwog allmählich die Partei der Politiker (Morvilliers, und Damville von Montmorency), die nicht gesonnen waren, dem Papst, den Guisen zu Gefallen ihr Frankreich länger unter dem Bürgerkriege leiden zu lassen. Der König selbst, eifersüchtig auf den kriegerischen Ruhm seines Bruders und begierig, sich mit Elisabeth von Oesterreich zu vermählen, beschleunigte die Verhandlungen, und die Hugenotten, auch erschöpft und der Fehde überdrüssig, boten die Hand zu einem Frieden, der ihnen nicht bloß Gewissens-, sondern auch Cultus- mit drei Sicherheitsstädten gewährte (Frieden von St. Germain, August 1570). Der lange und oft unglückliche Krieg zu einem solch günstigen Resultat führte, ist Coligny's Verdienst; seine Tapferkeit und sein Ausdauern hat den Protestantismus in Frankreich damals gerettet. Es waren die schwersten Jahre in Coligny's Leben gewesen; ehrenvollere und schönere Tage sollten jetzt anbrechen. Wiederum er zuerst die schwierige Pflicht, die unbändigen deutschen Miethstruppen an die Hand zu geleiten; dann eilte er nach Rochelle zurück — sein Stammschloß war zerstört und die Unterzeichnung des Friedens hatte das Vertrauen zum Hofe noch hergestellt. Ein eigenthümliches Gefühl weht uns an, wenn wir lesen, daß der noch ganz rüstige, aber doch schon bejahrte Held sich wieder vermählte (am 1. März 1571) mit Jaqueline Gräfin von Montbel und Entremont, einer jungen, keuschen, Schönheit und Frömmigkeit ausgezeichneten Dame von Savoyen. In ihrer Jugend hatte sie von den Thaten dieses wunderbaren Mannes gehört, Charakter und Muth desselben hatten solchen Eindruck auf sie gemacht, daß sie in romantischer Verehrung für ihn ihm ihre Hand antrug, „um die Marcia des neuen Cato zu sein“. Die strengen Befehle des Herzogs von Savoyen, der die reiche Erbin nicht aus dem Lande ziehen lassen wollte, vermochten ihren Entschluß nicht wankend zu brechen.

Am 26. Mai 1571 vermählte der glückliche Vater Coligny seine älteste Tochter mit dem ebenso tapferen als liebenswürdigen Téligny, der mit Glück die Sache der Protestanten bei Hofe vertrat. Der (VII.) hugenottischen Generalsynode (2—11. April) welche in Rochelle gehalten wurde, wohnte Coligny bei, und sein Name steht an der von Johanna d'Albret im Protokoll. Bei Hofe hatte sich endlich die Stimmung mehr von Spanien abgewandt; Frankreich schien seine Selbstständigkeit wieder

gewinnen zu wollen; bedurfte es aber eines Anschlusses, so suchte es sich an England und Deutschland anzulehnen; ja Karl IX., von den Montmorency's geleitet, schien nicht undeutlich geneigt, von den Verwickelungen Spaniens in den Niederlanden Vortheil zu ziehen, die aufständischen Reformirten zu unterstützen, um vielleicht einige Provinzen zu gewinnen. Ein Anlehen, welches Ludwig von Nassau und Coligny in Florenz für die holländischen Protestanten aufnahmen, befürwortete Karl, und im Juli 1571 hatte es sogar eine Zusammenkunft mit Ludwig von Nassau. Diese Veränderung in der auswärtigen Politik ging Hand in Hand mit einer veränderten Stellung zu den französischen Protestanten; die Regierung zeigte den besten Willen, ihren Forderungen gerecht zu werden. Zweimal, in Orange und Rouen, war noch Hugenottenblut geflossen, und der Hof hatte schnelle Genugthuung geleistet. Das Mißtrauen schwand allmählich; eine noch engere Vereinigung der beiden Parteien sollte die Vermählung des jungen Heinrich von Navarra mit Margarethe von Valois, Karl's IX. schöner Schwester, bewirken; sie war schon im Januar 1571 vorgeschlagen, aber erst nach endlosen Verzögerungen von beiden Seiten gelang es am 11. April 1572, den Heirathscontract festzusetzen. — Der verweigerten päpstlichen Dispensation entschlug man sich. Alles deutete darauf hin, daß Hof und Reich meinen es redlich mit den Protestanten; auch Coligny war davon überzeugt und als im Sept. 1571 ein königliches Einladungsschreiben an ihn nach Rochelle ging, sich bei Hofe einzufinden, nahm er die Einladung an und verließ am 10. Sept. seinen Zufluchtsort und reiste nach Blois. Er ging nicht dorthin — wie man ihn so verläumdet hat — mit der stumpfen Blindheit eines Feigen, der in das aufgestaute Netz rennt (denn an Warnungen von den verschiedensten Seiten fehlte es nicht), sondern auch nicht mit tollkühnem Uebermuth, sondern mit der besonnenen Sicherheit des Mannes, der dem Tode schon oft genug in's Auge geschaut und ihn auch nicht in den Straßen von Paris fürchtete, mit festem Vertrauen auf das Wort seines Königs, welcher er auf gutem Wege weiß und den auf demselben zu erhalten er für seine höchste bürgerliche Pflicht hält. So lange waren die Bahnen der Regierung und die seinige auseinander gegangen, nun waren sie an dem Punkte angelangt, wo er aus der mißlichen und ihm stets mißliebigen Stellung eines Parteihauptes herausgenommen und an den Platz gestellt wurde, der ihm gebührte, der erste Rath seines Königs zu seyn. Der König bedurfte eines Mannes, der in Deutschland, England und den Niederlanden geachtet war; einen solchen fand er nur in Coligny, dessen ehrenfester Charakter die Sicherheit bot für jeden Vertrag, auch für das oft unsichere königliche Wort, und dessen anerkanntes Feldherrnengeschick auch die französischen Katholiken gewann, weil sie hofften unter seinen Fahnen zum Siege geführt zu werden. Dieser Erwartung gemäß war der Empfang, welcher dem Admiral in Blois (13. Septbr. 1571) zu Theil wurde. Er weinte Thränen der Freude, seinem Landesherrn als Freund gegenüber zu stehen. Karl IX. umarmte ihn, und er und seine Mutter wetteiferten mit ihren Freundlichkeitsbezeugungen gegen den schlichten Edelmann. Die Guisen hatten auf ausdrücklichen Befehl des Königs den Hof verlassen; ihre Feindschaft hörte aber damit nicht auf; einmal ging ein Gerücht, sie beabsichtigten einen Ueberfall gegen den Admiral, der damals in Blois wohnte; Coligny versah sich mit einer Art Leibwache und der König sagte ihm ausdrücklich seinen Schutz zu (Dezember 1571). Während ist die Antwort Coligny's (13. Dezember 1571; Soldan II, 597 f.), worin er neben der Versicherung seiner Treue und Liebe und Loyalität den König bittet, seinen Schwiegersohn Coligny als junger Ehemann bald zu seiner Frau zurückzuschicken; Coligny wußte, daß er durch eine solche Bitte die königliche Gunst nicht verscherzte. Sie blieb ihm auch erhalten, ja von jener Zeit an, daß er bei Hofe war, war die eigentliche Leitung der Geschäfte in seinen Händen, ohne daß Karl IX. nöthig hatte, eifersüchtig auf das Ansehen seines Vaters zu seyn. Anders als die Guisen, war Coligny fern von persönlichem Ehrgeiz und Herrschsucht, seine eigenen Herzenswünsche fielen zusammen mit der Ehre für das Vaterland und mit der Größe und der Ehre seines Vaterlandes. Coligny's





der Straße Béthisy auf eine günstige Gelegenheit. Freitag den 22. Aug. um Mittags kam Coligny vom Louvre, begleitet von einem Duzend Edelleuten, in einer Bittschrift lesend, an dem Hause des Maurevel vorbei; da feuerte dieser eine mit zwei kupfernen Kugeln geladene Flinte auf ihn ab. Eine Kugel zerschmetterte den Zeigefinger der rechten Hand, die andere verletzte den linken Arm. Coligny deutete auf das Haus, aus welcher der Schuß gefallen war. Die Thüre wurde von seinen Begleitern eingestossen, aber der Mörder war schon entflohen. Unterdeffen hatte man den Admiral in seine Wohnung gebracht (das ehemalige Hotel Ponthieu, jetzt steht so ziemlich an derselben Stelle das Café Coligny, rue de Rivoli Nro. 144) und nach dem Arzte, des Königs berühmter Wundarzte Ambrosius Paré geschickt. Mit Heldenmuth ertrug Coligny die schmerzvolle Operation, deren Qualen durch die stumpfen Werkzeuge des Arztes noch verlängert wurden. Die Nachricht von dieser Frevelthat durchflog Paris, überall verbreitete sie die größte Bestürzung. Die Thore wurden besetzt und geschlossen, man fürchtete neue Gewaltthatigkeiten. An dem Bette des Kranken hatte sich unterdeffen die ganze Schaar seiner Freunde und Verwandten zusammengefunden. Heinrich von Navarra, Condé eilten herbei, auch die Marschälle Cossé und Damville, traten zu ihm. Ueber die Umstände des Mordes äußerte Coligny die Vermuthung, es werde der Herzog von Guise seyn. Als Karl IX. im Ballhause die Verwundung erfuhr, warf er das Schloß zornig auf den Boden und rief: „soll ich denn niemals Ruhe haben!"; den Protestanten versprach er hoch und theuer, die Unbill zu rächen, wie wenn sie ihm angethan wäre. Diese waren aber damit nicht beruhigt, sondern beriethen ernstlich darüber, die Stadt, sobald es der Zustand des Verwundeten zulasse, zu verlassen; die meisten, unter denen der Vidame von Chartres, riethen dringend, aber Tëligny und Briquemault, beide Opfer der Bartholomäusnacht wurden, von des Königs freundlicher Gesinnung überzeugt, widersprachen und stellten vor, wie beleidigend für den König ein derartiger Ausbruch wäre; auch Coligny wollte in Paris bleiben. Mit Todesgedanken sich tragend hatte er den König um eine Audienz gebeten; er kam Freitag Mittags 2 Uhr, begleitet von seiner Mutter und von Anjou, denn diese hüteten sich wohl, Karl IX. unter dem überwältigenden Einfluß Coligny's zu lassen. Auf das Freundlichste unterredete sich der König mit dem Admiral, wollte die Kugel sehen, die man aus dem Arme gezogen hatte, fragte nach dem Blutverlust u. s. w., hauptsächlich aber bezog sich die Unterhaltung auf die Lage der Hugenotten und des Staats. Coligny betheuerte seine Ergebenheit bis in den Tod, bat um die Wahrung des Friedensedikts, legte dem König noch einmal den flandrischen Krieg an's Herz und bat zuletzt um eine geheime Unterredung mit dem König allein. Sie wurde ihm zugestanden, zum großen Schrecken für Katharina, die beim Nachhausegehen erklärte der König nach langem Drängen, der Admiral habe ihm wie es sich für einen treuen Diener vor dem Tode gezieme, gewarnt, die Staatsgewalt nicht in andere Hände kommen zu lassen; wer darunter verstanden sey, darüber konnte sie nicht im Ungewissen seyn. Katharina war dadurch in ihrem Entschluß befestigt worden. Eine Gewaltthat, wie die Ermordung der Hugenotten, war als letztes Rettungsmittel immer vor ihren Augen gestanden, jetzt war es Zeit, dieß auszuführen; das ganze Verbrechen schien ihr wünschenswerther und weniger gefährlich als das halbe. Ob sie sich mit Coligny's Blut allein begnügt hätte, wenn Maurevel's Kugel ihr besser getroffen, läßt sich nicht entscheiden, nun da er lebte, ja der Besserung zuging, immer noch das Vertrauen des Königs besaß, mußte er und seine Anhänger sterben. Die Schwierigkeit war, den König für das Unternehmen zu gewinnen. Nach dem Zeugniß von Heinrich III. (in discours du roi Henry III. sur les causes de la Barthélemy, Collect. Petitot Vol. 44. p. 496 sqq.) gelang es ihr dadurch, daß sie Anjou, Gonzaga, Tavannes, Virago und Anderen dem König vorstellte, Coligny wolle in Deutschland Truppen werben, beabsichtige eine neue Erhebung, die nicht bloß die Königin und dem Katholicismus, sondern der königlichen Macht selbst höchst verderblich



sie nach Châtillon brachte \*). Wie gegen den Körper, so wüthete man auch gegen den Namen des Ermordeten. Am 26. August begab sich der König in das Parlament, klagte den Admiral des schändlichsten Undanks an; eine Verschwörung gegen das Leben des Königs, ja gegen das ganze königliche Haus sey von ihm angezettelt worden, und um dieser zu begegnen, habe er die Ermordung der Hugenotten befohlen; nun verordnete er die Untersuchung gegen den Admiral und seine Mitschuldigen wegen Hochverraths. — Man hatte sich sogleich der Papiere Coligny's und Téligny's bemächtigt, aber nicht das Mindeste, was ein solches Märchen glaubwürdig machen konnte, gefunden; indessen faßte doch das gefügige Parlament am 27. Oktober 1572 den schmachvollen Beschluß: Coligny sey des Hochverraths für schuldig zu erkennen, sein Leichnam soll gehenkt werden (man henkte statt dessen eine Strohuppe), sein Wappen zerschlagen, seine Nachkommen für ewige Zeiten für unehrlich erklärt werden, sein Schloß zerstört und ein bleibendes Erinnerungsfest zum Andenken an den großen Tag gefeiert werden. Durch Beschluß vom 10. Juni 1599 wurde dieses Urtheil vollständig aufgehoben und cassirt. — In Vatikan ließ Gregor XIII. außer feierlichem Tedeum in drei Freskogemälden von Vasari die Verwundung des Admirals, den Blutrath und die Niedermeglung darzustellen; die Gemälde sind noch da, die Unterschriften jedoch seit der französischen Revolution übertüncht. — In Coligny's Nachlaß fand man ein sorgfältig geschriebenes Tagebuch, ferner eine Geschichte der Bürgerkriege und mehrere staatsrechtliche Abhandlungen; sie wurden in's Feuer geworfen, ein unerseßlicher Verlust für die Geschichte jener Zeit. Briefe von ihm finden sich beinahe in allen Archiven und Bibliotheken. Das Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français hat mehrere veröffentlicht. Eine vollständige Sammlung seiner Correspondenz hat Hr. Ch. Read, Herausgeber des genannten Bulletin und Felix Bourquelot, Herausgeber der Memoiren Claude Haton's, besprochen. Zu seinen Lebzeiten sind die zwei Memoiren in Betreff Poltrot's (s. S. 33) gedruckt worden. Von der Belagerung von St. Quentin hat er eine eigenhändige Darstellung hinterlassen, ein Muster klarer Schreibart; sein Styl ist so durchsichtig, fest und sicher, wie es seine (dem Unterzeichneten wohlbekannte) Handschrift ist; sie ist zuerst gedruckt bei Pannetier, Paris 1623. 4°, findet sich in den Preuves de l'histoire de la maison de Coligny. Paris 1663. Fol., ebenso in der Collect. Petitot I Serie. T. Michaud. Band VIII.

Es ist schwer, von einem Manne wie Coligny zu scheiden, noch schwerer, sein Leben darzustellen, ohne in Gefahr zu gerathen, einen Panegyrikus zu schreiben; diese wunderbare Vereinigung von Christenthum, Patriotismus und Heldenmuth, die sich noch bei einem nicht gekrönten Haupte, dem freilich das Geschick einen most tragischen Tod hat zu Theil werden lassen, bei Washington; ein Unterschied macht sich allein herausstellen: bei Coligny überwog der Glaube über das Vaterland, bei Washington mochte das Entgegengesetzte der Fall seyn.

Es bleibt noch übrig, einen kurzen Blick auf Coligny's Familie zu werfen. Von seiner ersten Frau, Charlotte de Laval, hatte er 6 Söhne und 2 Töchter. Drei starben frühe; der vierte, Franz, geb. 28. April 1557, entrann mit seinem Bruder (geb. 26. Dez. 1560) den Nachstellungen bei der Bartholomäusnacht, flüchtete in die Schweiz und kehrte erst 1575 wieder nach Frankreich zurück; er war in Tapferkeit und Heldensinn der würdige Nachfolger seines Vaters und starb als Mitglied des Rathes und Admiral am 8. Okt. 1591. Der jüngste Sohn, Karl, geb. 10. Dez. 1560, machte allein seinem Vater Unehre; er war nach der Bartholomäusnacht in die Hände der Katholiken gefallen und drei Jahre in einem Kloster eingesperrt gewesen; im Jahr 1591 trat er zum Katholicismus über. — Von den 2 Töchtern Coligny's starb eine, Renée, sehr früh, die andere, Louise, geb. 28. Sept. 1555, heirathete zuer-

\*) Die Franco protest. berichtet, daß die wenigen irdischen Ueberreste Coligny's nach allerlei Schicksalen in einer bleiernen Kiste den 7. Sept. 1851 in ein Stück Mauer des Stammschlosses Châtillon eingemauert worden seyen.











Eben jenes Bewußtseyn prägt sich sodann auch in den Darstellungen der alten lutherischen Dogmatiker aus. Aber auf der andern Seite läßt nun diese ihr Widerstreben gegen den Prädestinationismus und gegen die Zurückführung des Bösen auf Gott von vorn herein in ihrer Betrachtung des Verhältnisses des göttlichen Wirkens zu dem der vernünftigen und auch schon der vernunftlosen Geschöpfe nach solchen Bestimmungen suchen, durch welche diesen eine wirkliche Selbstständigkeit gewahrt werde. Hierbei mußte dann neben der Macht Gottes mehr auch seine, zu diesen Geschöpfen sich herablassende Güte und Liebe an's Licht treten, obwohl man nicht sagen kann, daß die Dogmatiker selbst geflissentlich die Bedeutung, welche diese Seite der Sache hat, betonten. — Noch keine genaueren Distinktionen gibt über den concursus im Allgemeinen J. Gerhard (Loc. VII. cap. 7—8); nur auf die Frage über das Verhältniß Gottes zu bösen Akten der Geschöpfe geht er näher ein. Dann aber wird über unsern Gegenstand ein System scharf formulirter metaphysischer Aussagen von Calov (Syst. loc. Tom. III. De provid. Cap. 2), Quenstedt (Theol. did. pol. Cap. 13), Hollaz (Exam. theol. part. I. Cap. 6. Qu. 14. 16 sq.) u. A. vorgetragen. In materieller Beziehung stimmen diese ganz unter sich zusammen; was das Formelle betrifft, so wird der „conkursus“ oder die „cooperatio“ seit Quenstedt zwischen der conservatio und der gubernatio, in welche bisher die göttliche Providenz zerlegt worden war, eigens als zweites Moment der Providenz abgehandelt. Uebrigens ist ihre Theorie keineswegs auf dem protestantischen Boden für sich erwachsen; sie greifen zurück auf Thomas und schließen sich zugleich an Leistungen der jüngsten philosophisch-theologischen, scholastisch gearteten katholischen Wissenschaft an: noch viel weitläufiger und zum Theil auch noch schärfer als sie hatte den Gegenstand Suarez behandelt, welchen auch Quenstedt citirt (Suar. disputat. metaphys. XXII. Pag. 1. 2, im 22. Bd. seiner Werke; vergl. über ihn seinen Einfluß auf die prot. Theologen: Gäß, Gesch. d. prot. Dogm. 1, 185 f.). Während Gerhard nur davon geredet hatte, daß Gott seinen Geschöpfen die Kraft des natürlichen und freien Wirkens erhalte und sie im Wirken unterstütze, führen nun die Späteren aus: Gott influire auch unmittelbar auf jede einzelne Handlung und Wirkung des Geschöpfes, so daß das Gewirkte zugleich ganz von Gott und vom Geschöpfe her gebracht sey. So sey der Mittelweg zwischen jener Ansicht des Durandus und jener des Biel einzuhalten. Dabei fällt mit diesem concursus der Sache nach die göttliche Allgegenwart zusammen, nämlich die praesentia operosa nach dem Sinne der heiligen Schrift, — nicht bloß die operatio oder die immediatio virtutis der Scholastiker, sondern auch die immediatio suppositi oder die adessentia ad creaturam substantialis illocalis, incircumscribibilis (vergl. zu diesen Begriffen Twisten, Vorlesungen über Dogm. II, 1. S. 159). Und zwar schließe sich Gott mit dieser seiner Mitwirkung hingebend an die Individualität des einzelnen Geschöpfes, des mit Nothwendigkeit wirkenden und des freien, an, — zu der Capacität und dem Bedürfniß eines jeden sich beziehend, — den freien Wesen in staunenswerther Langmuth seinen concursus et influentiam zu freiem Gebrauche überlassend (Quenst. pag. 545 cfr. 550). Weiter aber wird — abweichend auch von Thomas (vgl. dessen Prim. Sec. Qu. 109 Art. 1, wogegen Calov a. a. O.) — erklärt: der göttliche Akt schließe nicht etwa auch eine praevia motion des Geschöpfes in sich, sondern concurrirte nur mit der Wirksamkeit des selbst zum Wirken sich bestimmenden Geschöpfes; die causa secunda sey nicht etwa als solche instrumentaria, die nicht wirken könnte ohne erst, wie ein Beil durch die Hand Zimmermanns, durch die causa prima bewegt zu werden; bisweilen allerdings beuge Gott auch speciell die einzelnen Agentien, neige die Herzen der Fürsten u. s. w.; er thue dies keineswegs immer, und dieß sey nicht der concursus. Die Dogmatiker haben hierbei, wie wir sehen, schon das den vernünftigen, freien Geschöpfen eigene Wirken im Auge. Diese, sagen sie, gebrauchen oder mißbrauchen dann den göttlichen concursus. Sofern aber doch für Gott sein eigener Wille der Willensbestimmung Menschen, welcher er mit seinem Concurse dient, vorangehen muß, nimmt Hollaz

herherwissen Gottes zu Hilfe: Deus sic decrevit voluntati illi cooperari quando quoties praevia est se dispositura ad effectum aliquem. Was endlich das Verhältniß Gottes zu gottwidrigen sündhaften Akten der Geschöpfe anbelangt, so hatte diese Melancthon (Loc. Corp. Ref. XXI, 657) nur ein sustentari, nicht ein wirkliches adjuvari der causa secunda durch die causa prima zugegeben; ähnlich hatte Gerhard hiefür ein concurrere sustentando naturam gelehrt. Weiter aber kommt schon Gerhard mit Anschluß an Thomas und sodann vollends die nachfolgende, den concursus ein unmittelbares Mitwirken setzende Dogmatik auf jene Unterscheidung zwischen der *vis* und dem *vitium et defectus in actione* zurück; sie stellt die Formel auf: Gott concurrirt nur *ad effectum*, nicht *ad defectum*, oder nur *ad materiale*, nicht *ad formale*. — Insofern stimmt das System der lutherischen Dogmatiker mit Vorlesungen von Katholiken im Wesentlichen überein. Wir finden so bei Jenen auch nicht bloß einen Molina und Suarez, sondern sogar einen Bellarmine citirt. In Betreff des Concurses bei freien Handlungen bestimmte Suarez noch genauer: der menschliche Wille komme doch dem göttlichen nicht zuvor, indem vielmehr jenem für jeden Akt schon ein concursus von Seiten Gottes müsse dargeboten seyn; frei aber sey er, indem ihm ein concursus nicht bloß zu Einem, sondern zu mehreren Akten zugleich, zwischen welchen er sich entscheiden könne, von Seiten Gottes dargeboten werde. Die specifisch protestantische Lehre tritt erst ein bei der Frage, wie weit der menschliche Wille — nicht die Macht des concurrirenden Gottes, wohl aber durch die eigene, seit Adam's fallend fortplanzende Sündhaftigkeit gebunden sey. Um dieses Gebundenseyns willen wird dann, damit der Mensch aus der Sünde sich wieder zu Gott erheben könne, allerdings eine nicht bloß concurrirende, sondern zuvorkommende, den Willen bewegende göttliche Thätigkeit nothwendig gefunden, — die übernatürliche Gnadenwirkung des heil. Geistes. Erst nachdem durch diese der Mensch sittlich umgestaltet ist, erst endlich auch eine „cooperatio“ der Gnade mit seinem eigenen neuen Willen und seinen neuen Kräften erfolgen: diese cooperatio ist aber von der allgemeinen cooperatio Gottes mit den natürlichen Agentien nach Inhalt und Form sehr wohl zu unterscheiden.

In der reformirten Dogmatik (wo der concursus von Einigen auch als eigenes Verhältniß neben der conserv. und gubern. behandelt, von den Anderen aber unter jene subsumirt worden ist, vgl. Hepp, Dogm. der evang.-reform. Kirche S. 190) wird nun der concursus ausdrücklich nicht bloß als simultaneus, sondern auch als praedeterminandus aufgefaßt: quia non causa secunda in primam, quae nunquam in potentia est, sed prima in secundam, praedeterminando eam ad operandum, influit (J. H. Heidegger *theol.*, Loc. VII, 14). Auch so jedoch wird gelehrt, daß Gott je nach Maß der Individualität der Geschöpfe wirke, — libero, sed foedere quodam (Jerem. 35. 33, 20) so naturae obstringens; so thue der Concurus auch der Freiheit der Creatur keinen Eintrag, weil von Gott abhängen wahre Freiheit sey (Heidegger a. a. O., Hepp). Es wird ferner in Betreff der sündhaften Akte, während die göttliche Zustimmung derselben als eine thätige, nämlich als eine Entziehung der Gnade bezeichnet, darauf hin das Sündigen für etwas Nothwendiges erklärt wird, doch auch hier Böse dadurch von Gott fern zu halten gesucht, daß die Wurzel desselben in dem Willen der Creatur, den eben Gott nicht hindern, gesetzt und daß wieder zwischen dem *formale* und *materiale* einer Handlung und zwischen einer causa efficiens und einer causa deficiens unterschieden wird.

Wir haben der ganzen protestantischen und katholischen Lehre vom concursus noch zuzufügen, daß dem Gotte, der so ordentlicherweise mit den natürlichen Agentien zusammenwirkt, hiebei doch immer seine Freiheit zu einem Sistiren ihrer Wirksamkeit oder einem Wirken auch ohne sie, d. h. zum Wunderthun, vorbehalten bleibt. So z. B. eben der Gott, durch dessen Concursus das Feuer brennt, auch seinen Concursus entziehen und das Feuer brennt dann nicht mehr, wie bei den drei Männern im













muhammedanische Gelehrtenſchule, welche vom 10. bis zum 13. Jahrhundert in ihr blühte.

1. Die Synode zu Cordoba wurde auf Anlaß der großen Chriſtenverfolgung abgehalten, die in den Jahren 850—859, unter dem Khalifate Abderrhaman's II. (852) und Mohammed's, die Chriſten des mauriſchen Spaniens heimſuchte. Sie wurde von dem erſtgenannten Khalifen ſelbſt veranſtaltet, in der Abſicht, dem Fanatismus vieler Chriſten, namentlich aus dem Mönchsſtande, zu ſteuern, die ſich geſſentlich der Märtyrertode herjudrängten und denſelben durch öffentliche Beſchimpfung des Prophezen und anderweitige Aufreizungen der Muſelmänner mit Wort und That herbeizuführen ſuchten. Die das Concil bildenden Metropoliſten, darunter namentlich Hoſtegius von Tlaga und ein gewiſſer Recafid, den Einige zum Biſchof von Sevilla, Andere von Tlrida machen, beſchloſſen in der That, daß das ſelbſtgeſuchte Martyrium hinfort verboten ſolle („inhibitum eſſe martyrium, nec licere cuiquam deinceps ad palaestrae profeſſionis diſcurrere" — ſo Eulogius in dem unten zu erwähnenden *Memoriale Sanctorum* lib. II. c. 14), und ließen dieſen Beſchluß als ein durch ihre biſchöfliche Autorität ſanctionirtes Reichsgesetz öffentlich verkündigen. Doch muß dieſer Beſchluß ſchon während der Synodalverhandlungen ſelbſt auf ziemlich beſtimmten Widerſtand geſtoßen ſeyn, denn der Biſchof Urbanus von Cordoba wurde (nach Eulogius a. a. O.) gleich nach abgehaltenem Concil auf Befehl Abderrhaman's in den Kerker geworfen, ohne Zweifel, weil er gegen die laxen Gefinnungen und die von ihm für verwerflich gehaltene Nachgiebigkeit der Mehrzahl ſeiner Mitbiſchöfe geeifert hatte. Derſelbe gehörte aber jener kleinen, aber einflußreichen Partei der Rigoriſten, die während der folgenden Jahre der Verfolgungszeit das Feuer des Märtyrerfanatismus den Beſchlüſſen der Synode zum Troß eifrigſt ſchürte und an deren Spitze der Presbyter Samſon (Verfaſſer eines *Apologeticus contra Hoſtegiſmum episc. Malacitanum*), der Mönch Aluſ (Verfaſſer einer *Vita S. Eulogii*), und beſonders der gegen Ende der Verfolgung (859) ſelbſt als Märtyrer hingerichtete Mönch und Prieſter Eulogius als Hauptwortführer ſtanden. Der Letztere vertheidigte die ſtrenger Grundſätze ſeiner Partei in verſchiedenen Schriften, namentlich in mehreren ſeiner Briefe, in ſeiner *Exhortatio ad martyrium* (ſeu *documentum martyriale ad Floram et Mariam, virgines confessorum*) ſeinem *Memoriale Sanctorum* (ſ. libri III. de martyribus Cordubensibus) und ſeinem *Apologeticus pro martyribus* (vergl. die Gesamtausgaben ſeiner Werke, z. B. v. Ambroſius Morales, Complut. 1574; in der *Bibl. Patrum Colon.* T. XV. p. 242 ss. u. ſ. w.). Dieſe Schriften des Eulogius bilden zugleich die Hauptquelle oder vielmehr die einzige Quelle für unſere Kenntniß von den Verhandlungen jener Synode, deren Akten unzugänglich ſind, da man ſie orthodoxerſeits wegen ihrer verſöhnlichen Haltung gegen die Muhammedaner frühzeitig als *impium conciliabulum* zu brandmarken ſich wöhnte. So nennt ſie unter Anderen auch de Aguirre, in deſſen *Collectio conciliorum omnium Hispaniae* (Rom. 1693 ss. T. III. p. 149 ss.) ſich die einzige ſtändigere Notiz über dieſe Verſammlung findet, während z. B. Harduin und M. derſelben gar nicht gedenken.

Interessant iſt die nähere Darlegung der Gründe, womit nach Eulogius (*Apologus pro martyr.* c. 3 ss.) die Wortführer der Synode ihre laxen Anſichten und ihr eifriges Einſchreiten gegen das martyrerſüchtige Treiben der großen Maſſe zu rechtfertigen ſuchten. Neben Bibelſtellen, wie Luk. 3, 14. Matth. 5, 14. 1 Kor. 6, 10. 1 Petr. 2, 23., und neben dem Vorwurfe des geiſtlichen Hochmuths, der jene Unglücklichen dazu treiben würde, Mörder ihrer eigenen Seelen zu werden, begegnet man hier merkwürdigertweiſe auch eine Hinweiſung darauf, wie ja auch die Muhammedaner den wahren Gott verehrten und die Grundſätze des Sittengeſetzes und der Offenbarung anerkannten („..... praesertim cum ab hominibus Deum colentibus et caelestia jura fatentibus compendiosa maxime perempti sint"). Hier nimmt das freundliche Verhalten gegen die Ungläubigen gerade den Charakter einer latitudinariſchen Toleranz und Accommodation an, die das ſpecifi-

christliche Bewußtseyn der damaligen Zeit um so mehr verlegen mußte, je mehr sie sich der modernen humanistischen Weltansicht näherte.

Gegen die den wahren geschichtlichen Sachverhalt verkehrende Behauptung des Jesuiten Mariana, die Synode von Cordoba habe schon im Jahre 850 stattgefunden, gehe also ganz in die Anfangszeit jener neunjährigen Christenverfolgung, s. schon Baronius, ad ann. 852. nr. 16. — Vergl. außerdem de Aguirre a. angef. D. und Terreros, *Histoire générale d'Espagne* (Trad. de l'Esp. Par. 1751). Tom. II. 604.

2. Die Schule von Cordoba gehört, neben den ähnlichen, aber meist erst später entstandenen Anstalten zu Sevilla, Granada, Malaga, Jaen, Valencia, Murcia, Toledo u. s. w., zu den bedeutendsten und einflußreichsten jener zahlreichen Pflanzstätten arabischer Gelehrsamkeit, welche die Herrscher des maurischen Spaniens in Nachahmung der Hochschulen des muhammedanischen Asiens, z. B. derjenigen von Bagdad, Bassora, Mekka, Damascus, Samarcand u. s. w., seit dem 10. christlichen Jahrhundert in's Leben zu rufen wußten. Als ihr eigentlicher Gründer muß Khalif Halem II. um's J. 980 bezeichnet werden; wenigstens ist er es, der ihr zuerst den Charakter einer Hochschule oder Akademie ertheilte, nachdem vorher nur einzelne Fächer, besonders Theologie und Jurisprudenz, von verschiedenen in Cordoba ansässigen Gelehrten cultivirt worden waren. Ihm legte den Grund zu dem alles überstrahlenden Rufe und Glanze der cordubensischen Schule, indem er mehrere bedeutende Lehrer aus dem Auslande herbeirief, die die Wissenschaften und Militärbeamten seines Reiches zu möglichst eifriger Unterstützung von deren arabischen oder naturwissenschaftlichen Forschungen anhielt, und namentlich die schon vorhandene Bibliothek der Anstalt außerordentlich bereicherte. Daß diese Bibliothek über 60000 Bände stark gewesen sey, mag allerdings eine auf Uebertreibung beruhende Angabe späterer Lobredner maurischer Größe und Herrlichkeit seyn; doch war sie jedenfalls bedeutender als irgend eine der übrigen Büchersammlungen des arabischen Reiches. Auch besaß Cordoba zur Zeit seiner höchsten Blüthe, d. h. gegen Anfang des 12. Jahrhunderts, die beste Sternwarte und die bedeutendsten Lehrstühle der Astronomie, Mathematik, Medicin und Philosophie in ganz Spanien. was so viel seyn will, als im ganzen damaligen Europa. Daß Gerbert, der spätere Papst Sylvester II., für sein Zeitalter außerordentlichen Kenntnisse in der Mathematik und Physik bewies, mittelbar, durch Verkehr mit arabischen Gelehrten und Studium ihrer Schriften, von Cordoba her bezogen hatte, leidet keinen Zweifel, wenn sich auch nicht gerade erweisen läßt, daß er selbst diese Hochschule besucht habe. Später wurde Cordoba ein Mittelpunkt der von den Arabern eine Zeit lang mit außerordentlicher Vorliebe gepflegten aristotelischen Studien und eine Vermittlerin dieses wichtigen Zweiges des philosophischen Wissens für's romanisch-germanische Abendland. Gerade der bedeutendste Urheber und Förderer dieses Uebergangs der aristotelischen Philosophie von der arabischen zur lateinischen gelehrten Welt des Mittelalters, der berühmte Averrhoës (Abu Abdalla Hammad Ben Omar Ben Roschd, oder nach Anderen: Abulwalid Mohammad Ebn Roschd Ebn Mohammad Ebn Roschd) war nicht nur gebürtig aus Cordoba, sondern eine Hauptzierde der dasigen Hochschule. Als Lehrer an dieser Anstalt übertrug er Aristoteles, genauer als dieß von einem etwas älteren Vorgänger geschehen war, das Griechische in's Arabische, unter Beigabe gelehrter Erläuterungen; schrieb er ein System der Medicin, genannt Colliget, worin er die Widersprüche zwischen Aristoteles und Galenus auszugleichen suchte; excerpirte er den Almagest des Ptolomäus, paraphrasirte und vertheidigte er Plato's Lehre vom Staate u. s. w. Seine überaus große Liebe für die griechische Philosophie zog ihm schwere Verfolgungen seitens der orthodoxen Muhammedaner zu, bestehend in Einferklerung, Verurtheilung zum Tode und Verlust der Güter. Er ging endlich in's Asyl nach Marokko und starb als Lehrer an der dortigen Hochschule, nach Einigen schon 1198, nach Anderen erst 1217 oder gar erst 1225 (vgl. Tennemann, *Gesch. d. Philos.* VIII, 1, 362 ff.; Jourdain, *Recherches*



critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote; nouv. édit. revue et augmentée, Par. 1843. p. 86. 226 ss.).

Der berühmteste Schüler dieses größten aller Philosophen des muhammedanischen Spaniens war Moses Maimonides (Maimonides Ben Obaidalla), ein geborener Jude, der aber schon als Jüngling aus Furcht vor einem Verfolgungsedikte des Khalifen Abdelummen Ben Ali zum Islam übertrat (1129), später nach Aegypten auswanderte und im J. 1208 starb. Er nahm sich seines Lehrers Averrhoës während jener unseines Aristotelismus willen über ihn verhängten Verfolgungen mit aufopfernder Hingabe an und zeichnete sich gleich ihm als gelehrter Schriftsteller in den beiden Gebieten der Philosophie und der Medicin, rühmlichst aus. (S. Art. „Maimonides“.)

Etwa hundert Jahre früher hatte in Cordova der berühmte Arzt Abulfaris gelehrt († 1106), der bedeutendste praktische und theoretische Chirurg der Araber, Verfasser eines Werks über Chirurgie in 3 Bänden. Außerdem glänzten an dieser Hochschule Theologen und Rechtslehrer, wie Ebn Alfairaphi († 1052), Ebn Alfchapac († 1034), Ebn Avodir († 1115) u. s. w.; Mathematiker, wie Abulmalib († 1113), Ebn Algiaphi Ali Ben Rogel; Historiker, wie Ebn Alphardi († 1012), Alnamari († 1067), Ebn Baschtual († 1139); Grammatiker und Lexicographen, wie Mohammed Alabderita († 1171), Ebn Albardhai († 1243) u. s. w.

Die Einnahme Cordova's durch die Christen im J. 1236 machte dieser Schule und damit der Blüthezeit der arabischen Literatur Spaniens überhaupt ein Ende. Nur die neben der muhammedanischen Akademie während mehrerer Jahrhunderte blühende talmudische Gelehrtenschule der Juden von Cordova (vgl. über dieselbe besonders die Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Bd. II. Abschn. 5.) überdauerte die Fäll der Stadt nicht sehr lange.

Vergl. überhaupt H. Middeldorpf, Commentatio de institutis literariis Hispania, quae Arabes auctores habuerunt, Goetting. 1810, besonders S. 11 53 ff.; sowie Wachler, Handbuch der Geschichte der Literatur. Dritte Umarbeitung Theil II. S. 66. 87 ff. Böfler.

**Corpus doctrinae.** — Im sechszehnten Jahrhundert wurde es üblich, unter dieser Bezeichnung Sammlungen kirchlich anerkannter Lehrschriften aufzustellen, welche sämmtlich den Zweck hatten, eine bestimmte Glaubenserkenntniß gegenüber gewissen Abweichungen von derselben nicht bloß darzustellen, sondern auch durch Zusammenfassung einer ganzen Reihe nacheinander aus der Kirche hervorgegangener Glaubenszeugnisse als die historisch allein berechnete zu erweisen. — Das erste dieser Corpus doctrinae ist das im J. 1559 veranstaltete Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum, welches im Anfange des folgenden Jahres unter dem Titel erschien „Corpus Doctrinae Christianae, das ist, ganze Summa der rechten wahren Christlichen Lehre des heil. Evangelii — in etliche Bücher — verfaßt durch den ehrwürdigen Herren Philippum Melanchthonen. Leipzig. a. 1560.“ Fol. Der Herausgeber dieses Werkes, welches die bedeutendsten der von Melanchthon bearbeiteten Lehr- und Bekenntnisschriften (die Augsburg. Conf. und Apologie, die Confessio Saxonica, die Loci theologici, das Examen ordinandorum und die Responsio ad articulos bavaricae inscriptionis mit der Refutatio Servoti) umfaßte, war der gelehrte Buchdrucker M. E. Vögelin. Die Augsburg. Confession war nach den Textesrecensionen von 1531 (1532 und 1540 (1542) recipirt worden. Noch im J. 1560 veranstaltete Vögelin (mit Vögelin des Schwiegersohnes Melanchthon's, Kaspar Peucer) auch eine lateinische Ausgabe des Corpus doctrinae, in welcher zur Refutatio Servoti auch die Responsio de controversia Stancari hinzugefügt ist. Melanchthon's Vorwort zur deutschen Ausgabe ist vom 29. Sept. 1559, die zur lateinischen vom 16. Febr. 1560 datirt.

In Kursachsen und in vielen anderen evangelischen Ländern wurde das Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der bisherigen Melanchthonischen





des Glaubens Lutheri, erstlich ausgegangen 1529.“ Die vierte dieser Schriften ist „Lutheri Bedenken von dem Compositionsmittel beiderlei Ausschusses, und Schreiben an den Kurfürsten, daß man der Widersacher vorgeschlagene Mittel nicht annehmen könne“ (Walch Bd. XVI. S. 1700 ff.). Die fünfte, aus einem Vorbericht und drei Theilen (von der Lehre von äußerlichen nötigen Ceremonien und von äußerlichen Mitteldingen) bestehende Schrift s. bei Walch Bd. XVII. S. 409 ff., die sechste bei Walch Bd. XX. S. 1373 ff. — Diese Sammlung lutherischer Schriften erhielt den Titel: „Des Ehrwürdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Catechismus Klein vnde Grot — — in den allen de Summa Christlicher Euangelischer Vere rein vnde richtig begrepen ys. Vor de Kerden vnde Pfarhern zu Pommern thosope gedrucket. Wittenberg Anno MDCLXIII.“ — Außerdem ward auch das niederdeutsche Corpus Misnicum von 1561 in diesem Jahre neu aufgelegt, und das ganze aus einem Bande Melanchthonischer und einem Bande Lutherischer Schriften bestehende Werk ward mit dem Gesamttitel versehen: „Corpus doctrinae Christianae, darin de ware Christlike Vere nha ynholde Götlicher, Prophetischen vnde Apostolischen Schriften richtig vnde rein begrepen ys: Welcher schal — — yn alle Pomersche Kerden, sampt der Biblien vnde Tomis Lutheri tho nütze der Pfarhern vnd Kerdendener gekofft, verwaret vnde demsüligen gemeth gelernt werden. — Wittenberch, Anno Christi 1565“ \*).

In Preußen waren es die durch Andreas Osiander seit 1549 hervorgerufenen Kämpfe, welche zur Publicirung eines specifisch lutherischen Bekenntnißbuches Veranlassung gaben. Durch die Stände des Landes genöthigt, zur Ausrottung des Osiandrianismus vorzugehen, berief Herzog Albrecht gegen Ende des Jahres 1566 die wegen ihres Widerspruchs gegen Osiander vertriebenen Theologen, insbesondere Mörlin, mit welchem auch der braunschweigische Stadtsuperintendent Martin Chemnitz nach Königsberg eingeladen ward, um hier die Aufstellung einer Bekenntnisschrift und eines Corpus doctrinae berathen zu helfen \*\*). Am 6. Mai 1567 ward die (hauptsächlich von Mörlin verfaßte) Formel dem Herzog übergeben und am 28. Mai von einer zu Königsberg versammelten Synode unterzeichnet, worauf dieselbe noch in demselben Jahre mit einem Vorwort des Herzogs als immerwährendes Symbol der preussischen Landeskirche (Corpus Prutenicum) unter dem Titel veröffentlicht ward: „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae oder Wiederholung der Summa vnd inhalt der rechten, allgemeynen, Christlichen Kirchen Lehre, wie dieselbige aus Gottes wort, in der Augspurgischen Confession, Apologia und Schmalkald. articeln begriffen ic. — Gedruckt zu Königsberg in Preußen bei Johann Daubmann, Anno 1567.“ — Ein anderer Druck des Corpus Prutenicum erschien zu Königsberg „durch Johann Schmidt“ ohne Angabe einer Jahreszahl. Eine lateinische Ausgabe derselben wurde im J. 1570 zu Königsberg in 8° veröffentlicht.

Die Aufstellung eines Braunschweig-Wolfenbüttelschen Corpus doctrinae wurde zwei Jahre nach der Abfassung des Corpus Prut. vorbereitet. Die (von Mart. Chemnitz und Jakob Andreae ausgearbeitete) Kirchenordnung, welche der Herzog Julius von Braunschweig im J. 1569 publicirte, enthielt nämlich außer einer in ihr enthaltenen eigenenthümlichen Confessionsschrift die Bestimmung, daß man als das im Lande gültige Corpus doctrinae (nicht Melanchthon's Corpus doctrinae, sondern) „die heil. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die drei alten Symbole und die Augsb. Confession, wie sie in der Apologie, in den Schmalkaldischen Articeln, im Catechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden“, festhalte. — Ein Convent der braunschweigischen Geistlichen, der im Dezember 1570 im Kloster Riddagshausen bei Braunschweig zusammentrat, bestätigte das herzogliche Corpus doctrinae und gab zugleich die Erklärung ab, man halte „Philippi Schriften für gut und nützlich; allein weil in etlichen Locis Mängel, könnten

\*) Ueber einen dritten zu dem Corp. Pomor. später hinzugekommenen Theil vgl. Baumgarten's Erläuterungen der im Concordienbuch enthaltenen symbol. Schriften S. 414—416.

\*\*) Vgl. Pland, Gesch. des protest. Lehrbegriffs. Bd. IV. S. 434 ff.







hergebracht. Marburg 1626" (12°) publicirt ward. Dieses Corpus doctrinae Hassiauum umfaßte die Augsburg. Confession, Apologie, die Wittenberger Concordie von 1536, die Schmalkald. Artikel und die beiden Katechismen Luther's. In neuer Auflage erschien dasselbe zu Darmstadt 1667 (12°).

Außerdem ist noch ein kirchliches Bekenntnißbuch von ganz anderem Charakter zu nennen, welches bereits im J. 1573 festgestellt, aber erst im J. 1646 gedruckt wurde. Es sind dieses die Ansbach-Nürnbergischen Normalbücher. Dieselben sind eine (durch die Aufnahme von Schriften Luther's und der Brandenb.-Ansbachischen Kirchenordnung) modificirte Erneuerung des Corpus doctrinae Philippicum, welche im Gegensatz zu dem damals gegen die Brandenburg-Ansbachische und Nürnbergische Kirche anhängenden modernen Lutherthum aufgestellt und festgehalten wurde. In Brandenburg-Nachdruck unterzeichneten nämlich alle Prediger des Landes im Januar 1573 ein Dekret, nach welchem sie sich verpflichteten, folgende Schriften als „norma doctrinae et iudicii, nach welcher sie sich im Lehren und Predigen richten sollen und wollen“, anzuerkennen: 1) die drei alten Symbola; 2) Luther's beide Katechismen; 3) „die Augspurgische Confession und sonderlich auch neben der letzteren die Erste Edition, Lateinisch und Deutsch, So Anno 61 von Chur- und Fürsten ratificirt und unterschrieben worden“; 4) die Apologie der Augsb. Confession; 5) die Schmalkald. Artikel; 6) die Confessio Helvetica; 7—11) Melancthon's Loci communes, Examen ordinandorum, Definitiones appellationum, Responsiones ad impios articulos Bavaricos, Responsio de controversia Stanecari; 12) die Brandenburgische Kirchenordnung. Zugleich wurde in dem Dekret erklärt: „es sollen doch durch dieses Corpus und Norma doctrinae keine andere gute, nützliche Bücher nicht verschlagen, vernichtet, verworfen und verurtheilt sein, sondern dieser Normae oder Corpori doctrinae und zuvorderst dieser Schrift gemäß verstanden und darnach geurteilt werden.“ — Für Nürnberg wurde diese Normalbücher durch Rathsbeschluß vom 30. März 1573 autorisirt\*). In Nürnberg wurden dieselben erst im J. 1646 (auf Betreiben Joh. Saubert's) zusammen gedruckt. Auf dem Titel ward dieses Nürnbergische Corpus doctrinae bezeichnet als *Scriptorum theologicorum tum veterum tum recentium recensita pro studio iuventute et candidatis ministerii*. Der Haupttitel ist indeß: *Libri normales Norinbergenses d. i. Lehr- und Glaubensbücher der Nürnbergischen Kirchen nach der Nürnbergischen Kirchenordnung und Katechismuspredigten*. — Ein neuer Abdruck des Sammelwerkes erschien im Jahre 1721 unter dem Titel: *Libri normales Norinbergenses d. i. Lehr- und Glaubens-Bücher der Nürnbergischen Kirchen*. Norinbergae, 1721 (4°).

Auf reformirter Seite gewann hier und da das Genfer Corpus et syntagma confessionum fidei von 1612 die Bedeutung eines Corpus doctrinae.

Ausführlichere Mittheilungen über einzelne der hier aufgezählten Bekenntnißbücher finden sich namentlich in folgenden Schriften: Feuerlini Bibliotheca symbolica evangelica lutherana p. 1 sqq. — Baumgarten, Erläuterungen der im christlichen Concordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften. Anhang S. 399 ff. — Stübner, Historische Beschreibung der Kirchenverfassung in den herzogl. Braunschweigischen Landen. S. 36 ff. — Heppel, die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißschriften desselben von 1548—1576. Heppel.

**Covenant.** Mit diesem Namen bezeichnen die schottischen Protestanten und Presbyterianer die heiligen Bündnisse, die sie im 16. und 17. Jahrhundert zur Vertheidigung ihres Glaubens und Kirchenthums gegen den Papismus und ferner gegen den Episcopalismus geschlossen haben. Ueber den Zusammenhang derselben mit der geschichtlichen Entwicklung der schottischen Kirche vergl. den Art. „Schottland“, Real-Encycl. Bd. XIII. S. 701 ff.

\*) Vergl. darüber Strobel's Beiträge zur Literatur besonders des 16. Jahrhunderts, S. 263—402.

Gewöhnlich versteht man unter dem „schottischen Covenant“ speciell den vom J. 1638; dieser bezieht sich jedoch selbst auf den von 1580 zurück, dessen feierliche Erneuerung und Anwendung auf die seither eingetretenen Verhältnisse er seyn will. Diesen Covenants, welche Akte der ganzen Nation seyn sollen, waren ferner schon beim Beginn der schottischen Reformation solche vorausgegangen, welche die ersten Befenner und Verfechter des evangelischen Glaubens schlossen.

Am 3. Dezember 1557 nämlich (vgl. N.-Enc. Bd. XIII. S. 707) legten die letzteren, namentlich mehrere Adelige, mit dem Earl von Arghyle an ihrer Spitze, die Erklärung ab (sie steht z. B. in Knox hist. of the reform. B. I.): wahrnehmend, wie der Satan das Evangelium und die Gemeinde Christi zu zerstören trachte, geloben sie vor Gott und der Gemeinde, für Gottes Wort alle ihre Macht, Gut und Blut einzusetzen, auch für treue Diener des Wortes zu sorgen und sie und jedes Glied der Gemeinde mit all ihrer Macht zu vertheidigen; dagegen widersagen sie der Gemeinde des Satans mit allem Aberglauben und Götzendienste derselben u. s. w. Die Befenner nannten dann sich „die gläubige Gemeinde Christi in Schottland“. Ein zweiter Bund gleichen Inhalts mit noch stärkeren Aussagen darüber, daß sie alle Macht zum Schutze der Gemeinde und zur Beseitigung „aller den Namen Gottes entehrenden Dinge“ (so des katholischen Cultus u. s. w.) anbieten wollen, wurde am 31. Mai 1559 von den protestantischen Lords in Perth unterzeichnet (ebenfalls bei Knox, hist. etc.). Charakteristisch ist für diese Bündnisse, wie dann auch für die folgenden nationalen Covenants, der religiöse Charakter, welchen sie sich geben, und zugleich die Verpflichtung zu ~~den~~ allgemeinen, auch mit Gewalt durchzusetzenden Austilgung der unevangelischen, „götzdienerischen“ Lehren und Bräuche, wozu sie durch Gottes Willen sich verpflichtet glaubten (über das Verhältniß zum Landesherrn und über den Widerstand gegen ihn vgl. N.-Encycl. Bd. XIII. S. 706).

Die evangelische Kirche mit presbyterialer Verfassung war sodann zur Nationalkirche und zur einzig geduldeten im Lande erhoben worden auf Grund des Glaubensbekenntnisses vom J. 1560. Aber immer noch regte sich gegen König Jakob der Verdacht geheimer papistischer Gelüste. Da schloß er mit seiner Nation den Covenant vom J. 1580 (die Urkunde steht, aufgenommen in den Covenant von 1638, in den Bekenntnisschriften der schottischen Kirche, vergl. The confession of faith etc., Edinb. H. Blair etc. 1845 p. 290 sqq.; deutsch bei Sad, die Kirche von Schottland, Bd. 2. S. 5 ff.; lateinisch: Niemeyer, collectio confess. in eccl. reform. p. 357 sqq.; sie heißt auch confession of faith, auch the kings confession). Die Unterzeichner bekennen vor Gott: die jetzt im Land angenommene, in jenem Glaubensbekenntniß bezeugte Religion sey die allein wahre; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichrists und alle seine Anmaßungen, Irrlehren, Mißbräuche u. s. w., deren eine lange Reihe aufgezählt wird; dagegen schwören sie, den Lehren und der Disciplin der gegenwärtigen wahren reformirten Kirche (wobei mit der Disciplin die durch's presbyteriale Kirchenregiment zu übende gemeint seyn sollte, während übrigens dieses staatlich doch noch nicht förmlich sanktionirt war) treu und gehorsam zu bleiben und sie je nach Beruf und Macht der Einzelnen zeit lebens zu vertheidigen, widrigenfalls aller Strafe des göttlichen Gesetzes ihre Leiber und Seelen treffen solle. Zugleich wollen sie, daß sie das Fortbestehen der Kirche von der Wohlfahrt des durch Gott zu ihrem Schutze bestellten Königs abhängen sehen, auch das beschworen haben, daß sie des Königs Person und Autorität in der Vertheidigung des Evangeliums und der Freiheiten des Landes und der Verwaltung des Rechts gegen alle Feinde vertheidigen werden. Zuerst unterschrieben der König und sein Haus, dann gemäß einer Verordnung des Geheimen Rathes und der General Assembly Personen jeden Ranges im ganzen Reich; im J. 1590 erfolgte eine neue allgemeine Unterzeichnung. Ein treuer neuerer Nachkomme jener schottischen Protestanten, der jüngere MacCrie (Sketches of Scott. Church History. Vol. I. Ch. 4.) trifft ihren eigenen Sinn richtig, indem er sagt: sie haben die Bündnisse







lischen Synäceum, Maximilian auf die Seite der Gegner des Protestantismus zu ziehen und Crato's entgegenstehenden Einfluß aufzuheben, richteten sich auf diesen Punkt und wurden durch die Wirkung unterstützt, welche die Ereignisse in Frankreich und den Niederlanden auf den Herrscher üben mußten. Der kluge und wohlertwogene Plan, nach welchem der Kampf wider den Protestantismus gelenkt wurde, führte vorläufig zu einer scheinbaren Begünstigung des von Glacius angeregten Eifers für ein reines Lutherthum wider den als staatsgefährlichen Calvinismus verschrieenen, vorgeschrittenen Protestantismus. Die kaiserlichen Damen fanden willige Verbündete an denen der Höfe zu Dresden und Amberg, und die Wittenberger Katastrophe von 1574 und die kurpfälzische Religionsveränderung von 1576 wurde in Scene gesetzt. Der Versuch, Crato in die erstere zu verflechten und so seinen Sturz herbeizuführen, schlug zwar fehl, wohl aber mußte man ihn vom Sterbette Maximilian's fern zu halten, und dessen am 12. October 1576 erfolgter Tod zog wirklich seine Entfernung vom Hofe nach sich. Er kehrte nach Breslau zurück. Ihn für immer zu beseitigen, sollte der Angriff dienen, welcher von seinem Collegen, dem kaiserlichen Leibarzte Dobonäus, ausging, der ihn in einer Schrift der falschen ärztlichen Behandlung des verstorbenen Kaisers bezüchtigte. Seine Geltung als Arzt war aber so fest begründet, daß auch Rudolph II. ihn 1578 wieder an seinen Hof berief, wo indeß unter den inzwischen eingetretenen, ganz veränderten Verhältnissen von einer ähnlichen Stellung und Einwirkung, wie an dem Maximilian's, nicht weiter die Rede seyn konnte. Des Hoflebens satt und von Krankheit geschwächt, zog Crato sich am 29. Sept. 1581 auf sein Gut Rüderts (sein Ruourianum) bei Künitz in der Grafschaft Glatz zurück, wo er eine nach pfälzischem Muster eingerichtete evangelische Kirche und Gemeinde gegründet hatte, und lehrte von da im Jahre 1583 nach Breslau zurück. Hier bildete nun er neben Andreas Dudith den Mittelpunkt eines Kreises kirchlich gleichgesinnter und hochgebildeter Männer, in welchem kirchlichen und wissenschaftlichen Zeitfragen Gegenstand anhaltender und eingehender Erörterung abgaben, mit welchem Theodor Beza in fortgesetzter Verbindung stand und von welchem mannichfache kirchliche Anregungen ausgingen, die nicht ohne entscheidenden Einfluß auf die baldige confessionelle Wandlung am Hofe von Liegnitz, Brieg und Ohlau waren. Dieß führte zu einem letzten Versuche, beiden gleich verhafteten Männern, Crato und Dudith, beizukommen, zu einer vom Bischofe von Breslau beim kaiserlichen Hofe angeregten, von dem, noch durch den milden, melanchthonischen Geiste beherrschten Rathe von Breslau aber mit großer Klugheit beseitigten Untersuchung gegen die sogenannten schismatischen Conventikel.

Crato starb in seiner Vaterstadt am 19. October 1585 und wurde in der Elisabethkirche bestattet. Sein letztes Wort war der Ausspruch des Herrn Joh. 14, 19.

Crato gehörte unbestritten zu den bedeutenden Männern seiner Zeit. Seine großen Verdienste um die Heilkunde sind und werden heute noch mit vollster Anerkennung geschätzt. Henschel bezeichnet ihn als den Reformator der mittelalterlichen materia medica; aber er war auch heimisch auf den anderen, damals schon erschlossenen Gebieten der Wissenschaft, ein gewiegter Theolog, ein geschulter aristotelischer Philosoph, ein geschmackvoller Kenner und treuer Anhänger des klassischen Alterthums. Es gab zu seiner Zeit nicht viele Gelehrte von Bedeutung, zu denen er nicht durch Briefwechsel oder durch Vermittelung gemeinschaftlicher Freunde in Beziehung gestanden hätte. Sonst vorsam und ein Feind unnützer Verschwendung, hatte er stets eine offene und freigebige Hand für das emporstrebende Talent. Nicht wenige, später zu Einfluß, Ansehen und Macht gelangte Männer verdanken ihm die erste Bahnung ihres Weges. Tief gewurzelt in der Gewißheit von der Gnade Gottes in Christo Jesu, ein gläubiger, evangelischer Christ, war er während der Regierung Maximilian's II. die Stütze, an welcher der Sturm wider den Protestantismus brach, wozu so große Kräfte und Mittel in Bewegung gesetzt wurden und dem der unselige Zwist unter den Epigonen der Reformation den glücklichsten Erfolg verhieß. Dieß wird um so klarer hervortreten, je mehr



Licht in die noch so vielfach dunkle und verdunkelte Geschichte der Regierungszeit Maximilian's II. gebracht wird.

Das sprechendste Zeugniß von den ausgebreiteten Verbindungen und dem Einflusse Crato's liefern die zahllosen Briefe, welche von ihm und an ihn theils in den gedruckten epistolarischen Sammlungen, theils handschriftlich vorhanden sind. Allein die Rehderische Bibliothek zu Breslau besitzt deren Tausende. Seine Verdienste um die Medicin sind neuerdings besonders gewürdigt in der Schrift von Dr. A. W. E. Th. Henschel: *Crato von Kraftheim's Leben und ärztliches Wirken. Denkschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Schles. Gesellschaft für vaterländ. Cultur* etc. Bresl. 1853. 4<sup>o</sup>. —

Ueber seine kirchengeschichtliche Bedeutung s. Gillet, *Crato von Kraftheim und seine Freunde*. Frankf. a. M. 1860. 2 Thle. 8. — Vergl. Außerdem: *Adami vit. medic. Germanorum*. Heidelb. 1620. 8. p. 268. — L. Scholz, *Joh. Cratonis a Kraftheim Consilia et epistolae medicinales*. Francof. 1671. 7 Tom. — *Conr. Gesneri Bibliotheca universalis* und *Dresseri Oratio de curriculo vitae Joh. Cratonis a Kraftheim*. Lipsiae 1587. 4<sup>o</sup>. Dr. Gillet.

**Credner, Karl August.** Dieser durch seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestl. Kritik und Einleitungswissenschaft sehr verdiente Theologe wurde am 10. Januar 1797 zu Waltershausen bei Gotha geboren, besuchte, nachdem er den ersten Grund zu seinem umfassenden und vielseitigen Wissen unter der Leitung seines Vaters, eines eifrigen Kantianers und Liebhabers der Naturwissenschaften, gelegt hatte, seit 1812 das Gymnasium zu Gotha und bezog 1817 als 20jähriger Jüngling die Universität Jena. Hier blieb er indessen nur ein Semester. Schon im Herbst 1817 siedelte er nach Breslau über, wo er bis zum Ende seiner vierjährigen Studienzeit verblieb. Von besonderem Einfluß auf seine Ausbildung wurden hier die von David Schulz geleiteten Uebungen des theologischen Seminars, denen er namentlich seine Einführung in das Studium der älteren Kirchenväter, neben dem orientalischen Sprachstudium seiner Lieblingsbeschäftigung, zu danken hatte. Da sein zeitweilig gehegtes Vorhaben, als Missionär im Dienste der Halle'schen Mission nach Ostindien zu gehen, wegen seiner allzu freisinnigen Glaubensrichtung, die sich an kein bestimmtes Bekenntniß binden wollte, nicht zur Ausführung gelangen konnte, so begab er sich mit dem Entschlusse, sich der akademischen Laufbahn zu widmen, nach Göttingen (1821), fand aber die Repetentenstelle an der dasigen theologischen Fakultät, auf die er sich Hoffnung gemacht hatte, bereits vergeben. Er nahm daher einstweilen eine Hauslehrerstelle an, die ihm nebenbei zu seiner weiteren Ausbildung noch manche Collegien (z. B. Mineralogie bei Hausmann, Chemie bei Strömeier etc.) zu hören und ziemlich umfassende Privatstudien zu betreiben gestattete. Bei den letzteren kamen ihm die reichen Schätze der Göttinger Universitätsbibliothek vorzüglich zu statten. Nachdem er dann noch eine kürzere Zeit (1825 bis 1827) in einer angesehenen Familie zu Hannover eine Erzieherstelle bekleidet hatte, erwarb er sich durch Vertheidigung der Dissertation „*De prophetarum minorum versionis Syriacae, quam Peschito dicunt, indole*“ zu Jena die philosophische Doctorwürde und habilitirte sich im folgenden Jahre (1828) auf Grund seiner Abhandlung „*De librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium*“ ebendasselbst als Privatdocent. Seine Vorlesungen, die durch die Folgen eines unglücklichen Falles, den er auf einer geognostischen Excursion im Harzgebirge im Herbst 1828 gethan, eine längere Unterbrechung erlitten, fanden solchen Beifall, daß er schon 1830 zum außerordentl. Professor in Jena ernannt wurde, und dieser Beförderung folgte zu Anfang 1832 die Berufung zum ordentlichen Professor der neutestl. Exegese und Kirchengeschichte in Gießen nach. Hier wirkte er fast volle 25 Jahre, bis gegen seinen im Sommer 1857 erfolgten Tod hin, mit rüstiger Kraft und vielem Erfolge; nur während der letzten 4 Jahre sah er sich in Folge eines Schlagflusses, der lähmend auf seine Sprachorgane wirkte, zunächst zu öfterer Unterbrechung, und endlich zu völligen Aufgeben seiner Vorlesungen genöthigt.







seines Augustinermönchs, Hieronymus Niger Fossaneus, mit reformatorischen Schriften Luthers, Zwingli's und Melancthon's bekannt, die auf ihn und zwei gleichgesinnte Freunde, Jakob Comellus und Franz Guarinus, solchen Eindruck machen, daß sie beschließen, nach Deutschland zu reisen, um hier ihre Studien fortzusetzen und insbesondere reinere Theologie an der Quelle kennen zu lernen. Unterwegs machen sich die drei Freunde durch unvorsichtige religiöse Gespräche verdächtig, sie werden auf Befehl des Erzbischofs Bonifacius von Ivrea im Klosthal verhaftet und in einem benachbarten Kastell gefangen gehalten. Nach zweimonatlicher Haft wird Curio auf Verlangen angesehenen Verwandten frei und in ein Kloster des heil. Benignus gebracht, wo er unter Mönchlicher Hut seine Studien fortsetzen soll. Aber hier war seines Bleibens nicht lange. Er sucht in der Stille für seine evangelischen Ueberzeugungen Probanda zu machen. Besonders aber gereicht ihm die abergläubische Verehrung der in dem Kloster verwahrten Reliquien des heiligen Agapetus und Tyburtus zu großem Nutzen. Er wagt die kühne That, die Reliquien heimlich aus ihrem Schrein wegzunehmen und eine Bibel an deren Stelle zu legen. Aus Furcht vor Entdeckung flieht er Mailändische, besucht Rom und andere Städte Italiens und nimmt dann für ein Jahr seinen Aufenthalt in Mailand, mit Studien und Unterrichten beschäftigt. Durch seine Gelehrsamkeit und einnehmende Persönlichkeit, namentlich aber auch durch opfernde Liebesthätigkeit, die er während einer Hungersnoth und Pest in Mailand, gewinnt er zahlreiche Freunde und die Hand einer edlen Mailänderin, einer Tochter aus dem angesehenen und begüterten Hause Isaci, Margaretha Blanca. Mit ihr in vierzigjähriger glücklicher Ehe gelebt, Vater von 13 Kindern, von denen nur ein Sohn und eine Tochter ihn überlebten. Um den Kriegsunruhen auszuweichen, übersiedelt er nach Casale in Montferrat, später nach Piemont, nach Savoyen, in den Gardasee, nach Pavia, wo er drei Jahre lang an der Universität lehrt und besonders mit dem evangelisch gesinnten Augustinermönch Agostino Mainardi zusammen. Ueberall ist Curio mit dem ihm eigenthümlichen Feuer thätig für Verbreitung und Verteidigung evangelischer Grundsätze, kommt aber auch mehr als einmal durch muthiges Auftreten in die äußerste Lebensgefahr, aus der er wiederholt nur wie ein Wunder gerettet wird. So tritt er einmal einem predigenden Dominikaner entgegen, der sich Schmähungen gegen Luther erlaubt, mit muthiger Entschlossenheit entgegen und straft ihn öffentlich Tadeln. Die Inquisition wird auf ihn aufmerksam; er wird in Ketten gelegt; der Scheiterhaufen scheint ihm gewiß. Da weiß er durch List, er statt des eigenen ein falsches Bein fesseln läßt, zu entkommen (er selbst erzählt diese Geschichte in seinem Dialog Probus). Auch in Pavia schlägt ihn nur die Begleitung seiner zahlreichen Schüler und Freunde vor den Schergen der Inquisition. Da er sich aber bald nicht mehr sicher fühlt, so sucht er eine Zuflucht in der Provinz, weilst dann eine Zeit lang in dem reformatorischen Freunde- und Gelehrtenkreise im Hofe der Herzogin Renata zu Ferrara, wo ihn ein enges Freundschaftsband mit dem bekannten Fulvio Peregrino Morato aus Mantua und dessen noch berühmtere Tochter Olympia verband, die vorzugsweise durch Curio für das Evangelium gewonnen wurde und daher fortan mit ihm in freundschaftlicher Verbindung blieben. Auf Empfehlung der Herzogin erhielt er eine Anstellung zu Lucca, wo er an der Universität und zugleich der seit Peter Martyr's Flucht verlassenen evangelischen Gemeinde vorstand. Aber kein ganzes Jahr dauerte hier sein Aufenthalt; der Papst verlangte seine Auslieferung, die Stadt sah sich außer Standes, ihn zu schützen. Curio hatte keine andere Wahl mehr, als gleich so vielen seiner Landsleute und Gesinnungsgenossen das Vaterland zu verlassen und jenseits der Alpen ein Asyl zu suchen. Mit Empfehlungsbriefen der Herzogin Renata an die Züricher und Berner kam er im August 1542 nach Schweiz, wurde in Bern freundlich aufgenommen und erhielt eine Anstellung als Lehrer in der neuerrichteten Schule zu Lausanne. Unter neuer Lebensgefahr und neuer Verfolgung (Ranke, Gesch. der Päpste I. S. 209) holt er seine Familie nach.

aus Lucca nach und lehrte nun vier Jahre lang (1543—1547) mit großer Auszeichnung und Segen zu Lausanne, daneben mit schriftstellerischen Arbeiten verschiedener Art beschäftigt, die theils zu Genf, theils zu Basel erschienen (so seine opuscula. 1544, Pasquillus ecstaticus, wahrscheinlich schon in Italien verfaßt, jetzt in mehreren ne Auflagen 1540 ff. erschienen u. a.).

Im Jahre 1546 oder 1547 verließ er Lausanne aus unbekannten Gründen und ging nach Basel. Auf Zureden mehrerer gelehrten Freunde (des Theologen W. Vorraus, des Frobenius, Isengrin u. A.) entschloß er sich, hier zu bleiben, übernahm die Lehrstelle der Eloquenz an der Universität, promovierte unter Sebastian Münstler's Rectorat und Pantaleon's Dekanat, wurde von der Stadtgemeinde mit dem Bürgerrecht beschenkt und wirkte nun hier, trotz mancher ihm gewordenen glänzenden Anerbietungen und Berufungen, 22 Jahre lang als akademischer Lehrer und Schriftsteller. Aus fern Ländern kamen Jünglinge herbei, ihn zu hören. Der Kaiser Maximilian II. ließ ihn nach Wien, der Fürst von Siebenbürgen in sein Land zu ziehen, der Herzog Savoyen und sogar Pabst Paul IV. ließen mit ihm unterhandeln wegen Uebernahme eines Lehrstuhls in Turin oder Rom, unter der einzigen Bedingung, daß er seine religiösen Ueberzeugungen Niemanden aufdränge. Curio zog vor, in Basel zu bleiben, ihm die von Erasmus her hier vortwaltende freie wissenschaftliche und religiöse Richtung besonders zusagte, während er zu dem in der französischen Schweiz vorherrschenden strengen Calvinismus mit anderen Baslern in ein gewisses oppositionelles Verhältniß sich stellte. Curio war aufrichtiger Protestant nicht bloß aus humanistischem Verstandesinteresse, sondern aus wirklicher religiöser Ueberzeugung, aber sein Protestantismus hat niemals ein bestimmtes confessionelles Gepräge, wie er ja auch seiner ganzen geistigen Art, Bildung und Lebensstellung nach nicht Theolog, sondern Philolog, Humanist, Rhetorator war. Einen kirchlichen Beruf als Prediger oder Seelsorger, wie man wohl meint hat, hat er niemals bekleidet, weder in Italien noch in der Schweiz. Aber hat an den großen theologischen Zeit- und Streitfragen fortwährend mit lebendigem Interesse sich betheiligt, wie seine Schriften und der ausgedehnte persönliche und literarische Verkehr zeigen, den er mit Gelehrten aller Art und der verschiedensten Länder, deutschen und schweizerischen Theologen (Melanchthon, Bullinger, Musculus, Zanchi, Johann von Pasco u. s. w.), namentlich auch mit den zahlreichen italienischen Philosophen (Agostino Mainardi, Camillo Renato u. A.) unterhielt, die gleich ihm um Evangelium willen ihr Vaterland hatten verlassen müssen. Seine eigene theologische Richtung war zwar nicht, wie bei manchen seiner Landsleute, ein ausgesprochener Antitrinitarismus, wie man das aus einzelnen Stellen seiner Schriften, namentlich aus Paraphrase des johanneischen Prologs und aus seinem Verkehr mit Valio Sozini, Oribaldi und anderen Antitrinitariern hat schließen wollen (s. hierüber besonders Schorn XIV. S. 386 ff.). Wohl aber ist er ein Hauptvertreter jener freieren antitrinitarischen, latitudinarischen oder rationalisirenden Richtung, wie sie damals in Basel „dem Centrum und der Zuflucht der Heterodoxie“, bei Humanisten und Theologen wohl unter Nachwirkung des Erasmischen Geistes, vorherrschend war (Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier, Bd. I. S. 219. 263. Stähelin, Calvin Bd. II. S. 96. 31). Calvin und seine Freunde beklagten sich mehr als einmal bitter über Curio und seine Genossen, die Coeliani, die ihnen eben so schlimm erscheinen wie die Anhänger Servet oder Castellio (Calvin an Bullinger 31. Dez. 1553; Wilhelm Gratarolus Bullinger 24. Dez. 1554; s. Trechsel a. a. O.), und als nach Servet's Tod namentlich auch von Basel her laut mißbilligende Stimmen gegen Reperhinrichtungen sich erhob, als insbesondere die pseudonyme Schrift des Martin Bellius gegen Calvin zu Basel erschienen war (s. Real-Enc. Bd. II. S. 131), glaubte man in Genf guten Grund zu haben, unter den Verfassern oder doch intellektuellen Miturhebern neben Castellio Valio Sozini u. A. auch den Eölius Curio zu vermuthen.

Aber auch von Deutschland her blieb Curio nicht unangefochten; seine Schrift















nachdem die Beschlüsse von Streaneshalch auf dem Concile von Herutford im J. 673 bestätigt waren. Cuthbert folgte seinem Freunde als Prior nach Lindisfarné und wurde bald der geistliche Mittelpunkt des Klosters, welchem er ein eigenthümliches Gepräge aufdrückte. Seine strengen Gebetsübungen in Vigilien und nächtlichen Bittgängen, seine brünstige Andacht bei den priesterlichen Verrichtungen, die innige ungeheuchelte Milde und Theilnahme, die er den von allen Seiten herbeiströmenden Büßenden und Beichtenden bewies, seine große Einfachheit endlich in Nahrung und Kleidung verschafften ihm eine unbedingte Herrschaft über die Gemüther und sicherten ihm einen Einfluß, der weit über die Gränzen seiner Umgebung hinausreichte.

Nach zwölfjährigem Aufenthalte auf Lindisfarné trieb es ihn, sich ganz dem beschaulichen Leben hinzugeben und die, nach den Begriffen der damaligen Zeit, höchste Staffel der Frömmigkeit in der Muße göttlicher Speculation zu ersteigen. Zu diesem Zwecke begab er sich im J. 676 auf die von Lindisfarné nicht sehr entfernt gelegene Insel Farné, einen Basaltselsen, der sich nach der Küste zu ungefähr 80 Fuß über das Meer erhebt und dem Anachoreten keine Gesellschaft bot, als die flüchtigen Schaaren der Eiderente (Cuthbert Duck), die hier nistet. Anfänglich seinen Brüdern von Lindisfarné, die ihm ein Oratorium und eine damit verbundene Klausel aus rohem Mauerbau hielten, und den Gläubigen, deren Andacht ihn aufsuchte, noch zugänglich, öffnete er später das einzige Luftloch, durch welches er mit der Außenwelt in Verbindung stand, nur noch, um den Besuchenden den Segen zu ertheilen. Indessen durchzog der Ruf von seinen Wundern ganz Britannien und führte Schaaren von Hilfsbedürftigen zum einsamen Eilande. Auch die Gnadengabe, die ihm die höchste schien, die der Weissagung, ward ihm zu Theil. Aelfled, der Aebtissin von Streaneshalch, erkrankte von ihm durch Gebet Geheilten, der Schwester des Königs Ecgfrid, sagte er den nahen Tod desselben vorher. Ecgfrid war sein Gönner und hatte ihn zum Bischof ausersehen. Als durch den Erzbischof Theodor von Canterbury der hochfahrende Bischof Willfrid aus seinem Bisthum York verdrängt und dieses zum Besten der Kirche in drei Bisthümer getheilt ward, da nahte die alte Prophezeiung aus Cuthbert's Kinderjahren, die Boifil, der Abt von Mailros, vor seinem Tode bestätigt hatte, ihrer Erfüllung. In der, in Anwesenheit Ecgfrid's und unter dem Vorsitze Theodor's am Flusse Alne abgehaltenen Synode ward Cuthbert von der ganzen Versammlung einmüthig für würdig erklärt, das Bisthum von Hagustald (Hexham) zu übernehmen, und sofort zum Bischof erwählt. Der König verschmähte es nicht, den unzugänglichen Mönch auf Farné eigener Person aufzusuchen, und seinen Bitten und den Thränen der Brüder von Lindisfarné gelang es endlich, ihn zur Annahme der hohen Würde zu bewegen. Cuthbert aber Lindisfarné vorzog, entschloß sich Cata, auf den Bischofssitz nach Hexham zurückzukehren. Erst zu Ostern 685 (am 26. März) ward Cuthbert, in Gegenwart des Königs Ecgfrid und unter dem Beistande von sechs anderen Bischöfen, durch den Erzbischof Theodor consecrirt. Nur zwei Jahre lang, wie er vorhergesagt, verwaltete Cuthbert das Oberhirtenamt.

Als er sein Ende nahen fühlte, zog er sich, nach Weihnachten 686, in seine Klause auf der Insel Farné zurück und starb hier nach dreiwöchentlicher Krankheit am 20. März 686. Herefrid, der Abt von Lindisfarné, war bei seinem Tode zugegen und überbrachte den Brüdern des Klosters seinen letzten Friedensgruß. Die Leiche wurde nach Lindisfarné hinübergeführt und in der Kirche St. Petri neben dem Altar in einem steinernen Sarge beigesetzt.

Die zahlreichen Wunderheilungen, die an Cuthbert's Gruft angeblich stattfanden, waren das geeignetste Mittel, das Kloster reich zu machen und seinen Ruf zu verbreiten. Um den Gläubigen die Andacht zu Cuthbert's Ehren zu erleichtern, ließ seine Mönche im Jahre 698 auf den Gedanken, den heiligen Leib zu erheben und in einem leichten Sarge oberhalb des Bodens zur Verehrung auszusetzen. Sie führten ihr Vorhaben am 20. März aus, während der Abt Eadbert in der Einsamkeit





ehren, ließen sich fortan die westsächsischen Könige angelegen sein. Unter Cuthbert's königlichen Gönnern hebt die *historia translationis* besonders hervor: Alfred den Großen, Edward I., vor Allen Aethelstan, der das Heiligthum auf seinen Zügen nach Schottland mehrmals besuchte und seinem Patrone den Sieg bei Brunanburch, im J. 937, verdankte. Aber durch Parteilämpfe und Einfälle der Dänen dauerte die Zerrüttung des Landes und mit dieser die Unsicherheit von Leben und Eigenthum selbst dann noch fort, als die Königswürde in Nordhumbrien abgeschafft und die Regierung des Landes, unter westsächsischer Oberhoheit, einem *comes* (*heáhgerêfa*, *eorl*) übergeben worden war. Im Jahre 991 wurde die Landung der Dänen durch einen Tribut zum ersten Male abgekauft, hierdurch aber die Landesgefahr nur vergrößert, weil die Habsucht die heidnischen Wikinger zu immer kühneren Angriffen reizte. Schon im Jahre 993 überzogen die Dänen plündernd, fegend und mordend Nordhumbrien auf's Neue.

Solchen Gefahren das Heiligthum St. Cuthbert's länger auszusetzen, hielt Bischof Aldhun nicht für rathsam. Er floh mit der Reliquie, die nun 113 Jahre lang in Eunecacester geruht hatte, nach Ripon und war, nach wieder eingetretener Waffenruhe, auf dem Rückwege begriffen, als der Wagen, welcher den heiligen Leib führte, in der Nähe einer Walddöde, in Dunholm (dem späteren Durham) unbeweglich stehen blieb. Der Heilige offenbarte Einem aus seinem Volke, daß er fortan in Dunholm ruhen wolle, und schon am 4. Sept. 999 konnte Aldhun die Kathedrale des neuen Bisthums einweihen (dessen sehr anziehende Geschichte hier übergangen werden muß) und die *depositio* des heiligen Cuthbert feierlich vollziehen. Freigebige Schenkungen bereicherten die Kirche in Durham in ununterbrochener Folge; die große Anzahl der Diener St. Cuthbert's verstand es, den ungeschwächten Glauben an die Wunderthätigkeit der von ihm sorgfältig gehüteten Reliquie in wahrhaft ersinderischer Weise auszubeuten. Im Jahre 1093 war der Kirchenschatz bereits zu solcher Größe angewachsen, daß Bischof Carileph der 11 Jahre früher die Weltgeistlichen aus der Kathedrale zu Durham vertrieben und dieselbe an Benediktinermönche verliehen hatte, an die Stelle der einfachen Kirche Aldhun's, den jetzigen prächtigen Dom errichten konnte. Ehe der Bau begann, war der Sarg St. Cuthbert's in einem schönen steinernen Monumente niedergesetzt worden.

Gleichwohl mußte auch von Zeit zu Zeit darauf Bedacht genommen werden, da Unglauben, der sich von der Aechtheit der Wunder an St. Cuthbert's Grabe nicht überzeugen wollte und die Unverweslichkeit seines Leibes bezweifelte (wie dieß von Wilhelm dem Eroberer berichtet wird), durch Erzählungen von den schrecklichen Züchtigungen, welche der Heilige über seine Verächter verhängt habe, niederzuschlagen. Die Uebersetzung desselben aber in die im J. 1104 vollendete neue Kathedrale benutzte man zu einer Oeffnung des Sarges, durch welche vor unverwerflichen Zeugen (vergl. das von mir herausgegebene *Chronicon* eines schottischen Mönches [Elberf. 1863] S. 31 u. der ausführlichen Note) bestätigt wurde, daß der Leib des Heiligen unverseht sey. Über diesen Befund erhaltenen, im Legendenstyl geschriebenen Berichte der Mönche lassen zwar das Ergebniß desselben nicht unzweifelhaft erscheinen, wenn man einigermaßen nüchtern urtheilt; indessen wurde durch diese thatsächliche Widerlegung alles Zweifels der Ruf des Heiligen und der Kirche, in welcher ihm bald ein kunstvoller Schrein in der *foretrum Sancti Cuthberti* errichtet ward, vermehrt und befestigt. Er ruhte auf neuen Säulen und war Tag und Nacht von brennenden Ampeln umgeben. An seinen Seiten hingen die zum Theil sehr kostbaren Geschenke, welche dem Heiligen dargebracht waren, neben ihnen geringere *ex voto's*. Die Namen der Geber wurden in dem noch erhaltenen (von James Raine für die Surtees Society 1841 herausgegebenen) *Liber Vitae* eingetragen, das mit den königlichen Gebern der frühesten Zeit — Edwini, Osuald, Oswin, Egfrith u. s. f. — anhebt und bis gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts fortgeht. Es ist ein beredtes Zeugniß dafür, daß der Cuthbertcultus vollständig ausgebildet und das Heiligthum der besuchteste Wallfahrtsort im Norden Englands war.



## D.

**Dann, Christian Adam**, gest. 1837 als Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart, verdient einen Platz in einer evangelisch-theologischen Encyclopädie, ungeachtet er nie eine theologisch-wissenschaftliche, nie eine kirchenregimentliche Thätigkeit ausgeübt hat; seine praktische Wirksamkeit als Prediger, Katechet, Seelsorger und ascetischer Schriftsteller war für die württembergische Kirche desto bedeutender, und wie er deshalb in dem Artikel „Württemberg“ (Bd. XVIII. S. 293) genannt werden mußte, so hat Rigsch (Prakt. Theol. II, 1. S. 159) seiner neben Harms als eines katechetischen Vorbildes mit Ehren Erwähnung gethan. Er war für Württemberg und durch seine vielen persönlichen Beziehungen zu Alten und Jungen auch für die weiteren Kreise christlichen Lebens und Strebens eine lebendige Brücke, die den alten Glaubensgeist und Seelsorger-ernst der Theologen des vorigen Jahrhunderts, zumal der Bengel'schen Schule, herübertrug in die neue Zeit; jenseits standen neben dem jungen Dann noch Männer wie Roos, Hartmann u. A., diesseits haben Ludwig Hofacker und die jüngere Generation von dem alten Dann noch die tiefsten Anregungen erhalten. Selbst die Reform der württembergischen Kirchenbücher, welche in der Geschichte der Landeskirche eine so wichtige Epoche bezeichnet, knüpft sich mit ihren ersten Anfängen an Dann's Namen, obgleich er dieselbe nicht mehr erlebte; wie er schon längere Zeit vor seinem Tode eine kleine Lieder Sammlung für seine Gemeinde hatte drucken lassen, worin die dem Land- gesangbuche fehlenden Kernlieder enthalten waren, so hat er, als er Albert Knapp zu Collegen erhielt, mit diesem zuerst berathen, welche Schritte zu einer Reform zu thun wären. Ebenso hat er durch Nichtgebrauch der Liturgie von 1809, an deren Stelle er sich — ohne darum von der Oberkirchenbehörde beunruhigt zu werden — der alten Agenden bediente, ein Zeugniß für diese und wider jene abgelegt, das zu seiner Zeit seine Früchte trug. Viele Jahre lang, bis zu seinem Tode, hat er in den Stuttgarter halbjährigen Predigerconferenzen, die vom ganzen Lande ihre Theilnehmer erhalten, das Präsidium geführt und ist auch auf diesem Wege Vielen zum Segen geworden.

Dann wurde in Tübingen geboren am 24. Dezember 1758. Sein Vater war der vortreffliche Hofgerichtsassessor und Bürgermeister Jakob Heinrich Dann, der den Muth hatte, als Landtagsabgeordneter im Jahre 1770 auch der Aristokratie des sogenannten Landtags-Ausschusses und den derselben zur Last fallenden Unredlichkeiten und Gewaltthätigkeiten auf den Leib zu gehen, dafür aber nicht nur in Stuttgart, sondern auch von dem feigen Magistrat seiner Heimath schändlich behandelt wurde. Die unbestechliche Rechtlichkeit und kühne Freimüthigkeit hat sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Im Jahre 1777 trat dieser in das Tübinger Stift ein und schloß sich neben dem Kanzler Sartorius vornehmlich an Storr an, von dem auch er, wie so viele Theologen jener Zeit, die lebendigsten und tiefsten Impulse zum Schriftstudium und die hellsten Einblicke in die Schriftwahrheit empfangen zu haben rühmte. Kurz nach seiner Studienzeit ward er Professoratsvikar in Bebenhausen, was ihn mit dem Prälaten Schelling Vater des Philosophen, in nächste Berührung brachte; im Jahre 1785 ward er Repetent am Tübinger Stift und sammelte hier Studirende um sich, mit denen er erbaulich Exegese trieb. Im Jahre 1793 erhielt er das Diaconat Göppingen; ehe zwei Jahre verflossen waren, berief man ihn auf eine Stuttgarter Helferstelle. In dieser Stadt in welcher er schon als Repetent durch seine Predigten Aufsehen gemacht und besonders auch die Gebildeten in der Gemeinde angezogen hatte, übte er nun sein Predigt- und Seelsorgeramt mit einer außerordentlichen Treue und Hingebung aus; er sammelte namentlich die weibliche Jugend um sich und wirkte dadurch schon auf das Familienleben einer künftigen Generation segensreich ein. Seine Schülerinnen hingen mit unbeschränkter Verehrung und Liebe an ihm, er stand wie ein Apostel in ihrer Mitte, und wie Knapp (Christoterpe, 1847 S. 249) bemerkt, legte bei mancher Brautwerbung das Pr.





ling Johannes"), so meisterhaft er die individualisirende Anwendung und Paränese handhabte, so wenig fügte er sich in das Gitterwerk einer regelrechten Disposition; die Strömung der Gedanken während der Predigt überfluthete jedes etwa zuvor entworfene Schema. Aber reichlich entschädigte er sein Auditorium durch die Klarheit und Kraft seines markigen Wortes, daher ihm dasselbe bis an sein Abtreten treu blieb. Wie die geistliche Pflege der Jugend überhaupt, so war ihm insbesondere die Confirmation ein überaus wichtiger Akt, den er in ungemein reicher Form behandelte, so daß das Abhören des Bekenntnisses eine Art höherer Katechese und freien Bekenntens wurde (s. seine Schrift: „Meine Confirmationsfeier“, Stuttg. bei Steinkopf, 1824). Die Seelsorge übte er nicht nur durch tägliche Krankenbesuche und Berathungen aller Art, sondern namentlich auch durch eine Menge von kleinen Schriften, die er an seine Gemeindeglieder, an Schüler und Freunde verschenkte. Der Jahresanfang, die Fastenzeit, die Confirmation und Communion — all' das waren ihm Anlässe zu solchen Ansprachen; bei Steinkopf in Stuttgart allein sind solcher Broschüren 68 erschienen, eine kleinere Anzahl bei Fues in Tübingen. Einige größere Schriften von ihm sind Communionbücher und seine „Anleitung zum Nachdenken über Confirmation, Communion und frühe Gottseligkeit“ (Tüb. 1822). Unter diesen Schriften (auf deren Titel er nie seinen ganzen Namen, sondern nur die Buchstaben C. A. D. setzte) finden sich auch zwei gegen die Thierquälerei („Bitte der unschuldigen Thiere an ihre vernünftigen Herren“ zc. und „Nothgedrungenener Aufruf . . . zur Vinderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere“, 1833), wie er denn, wenn vor seinem Hause ein Fuhrmann seine Pferde oder Ochsen mißhandelte, in eigener Person den rohen Burschen auf der Straße in's Gewissen redete. — Wenn man es auch für eine gewisse Enge des Horizontes erklären mag, daß in ihm das religiöse Interesse, die den ganzen Mann ausfüllende Macht war, so daß auch in seinen Briefen und Gesprächen jeder Gegenstand sogleich von dieser Seite angesehen oder nach derselben gewendet wurde: so liegt doch, zumal für den Prediger, in dieser Concentrirung eine ungemeine geistige Kraft, und die Lebendigkeit des Mannes, sein tiefes Wohlwollen gegen die Menschen ließ es nie dazu kommen, daß jene Einheit und Ausschließlichkeit zur Monotonie, zu einer langweiligen, geschmacklosen Erbaulichkeit geworden wäre. Ein besonderer Zug an ihm war die Anlage zu Witz und Sarkasmus; er hielt sich aber gerade in dieser Beziehung außerordentlich streng im Zaume, und nur wo ein heißendes Wort das rechte, wirksame Salz in sich trug, hielt er es nicht zurück; er war es z. B., der einem Schneider, welcher zur Beichte zu kommen sich weigerte, weil er von sich nicht sagen könne: „Ich armer Sünder“ — den Rath gab, er solle statt dessen nur sagen: „Ich hochmüthiger Schneider.“

Um ihn jedoch auch nach seiner für seine ganze Zeit und seine Umgebung bezeichnenden theologischen Stellung zu charakterisiren, beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen.

Als ein Schüler Storr's hielt er den Standpunkt eines verständigen, mehr biblischen als kirchlichen Supernaturalismus fest, der auch von der pietistischen Art zu reden sich durch eine gewisse Conformität mit der allgemeinen Sprache der Zeit unterschieden hat. In seinen Communionsschriften ist zwar alles mögliche von Erbauung, was sich an die Abendmahlsfeier knüpft, beigebracht, aber einen dogmatisch bestimmten Begriff vom Abendmahl selber sucht man vergebens; ein frommer Reformirter würde nicht das Mindeste darin finden, das er sich nicht aneignen könnte. So hält sich auch, was er über die zukünftige Welt sagt, ziemlich auf der Linie von Klopstock's „Aufersteh'n, ja aufersteh'n“; auf Chiliasmatisches vollends und Theosophisches hat er sich nie eingelassen. — Aber auch von jenem Supernaturalismus selbst hat er nicht die Neigung angenommen, alle theologische Kraft auf den einen Punkt, die Frage über Offenbarung, Inspiration, Weissagung und Wunder, also die Apologetik zu werfen; diese Dinge sind ihm so absolut zum Voraus gewiß, daß er nur mit Bedauern derjenigen gedenken kann, denen

Alles erst in Frage steht, sich aber auf eine Diskussion darüber ebenso wenig ein- als auf einen Beweis, daß eine Sonne am Himmel sey. (In der Zeit des jüdischen Lebens Jesu, die er nach eben erlebte, hörte der Unterzeichnete, dessen er war, ihn in Bezug auf jene Erscheinung sagen: „Lasset Ihr nur dem lieben seine Bibel!“). Er ist insofern reiner Praktiker; eine Stelle wie folgende, in Sylvesterabendsblatt vom Jahre 1819 S. 20 enthaltene, erinnert unstreitig an die, wie man sie von Joh. Mich. Sailer (auf welchen Dann viel gehalten hat), an sie auch von Reinhard hörte: „Das, das waren unsere besten Stunden, in wir christlich-weise und christlich-gut handelten, in denen wir das Evangelium der das Herz beruhigenden, veredelnden, zu jeder Erfüllung unserer Pflichten stärk- Kraft genossen, in denen wir im Hinblick auf den großen einzigen Menschensohn Menschenfreund, dessen Herabkunft aus dem Schooße der Gottheit wir vor wenigen mit heiliger Freude feierten, stille Thaten der Liebe verrichteten, wo wir unsere Lüste bekämpften“ &c. — Mit Storr hat er übrigens auch das gemein, daß ihm dem Sage, jedem Gedanken Schriftstellen in Menge präsent sind, die er jedoch wieder nie nach theoretischem Lehrgehalt, nie zur Unterlage für dogmatische Be- mungen, sondern immer nur für die praktischen Zwecke der Beruhigung und Ber- des Herzens, zur Belebung christlicher Gesinnungen und Entschlüsse verwerthet. Die er in alle dem sich als Herzenstheolog ausweist, dem Alles Nebensache ist, nicht diesen Herzenszwecken dient (woher vielleicht doch auch die besondere Anzie- kraft rühren mochte, die er auf das weibliche Gemüth ausübte): so stand ihm, oder von den Verstandes- noch auch von allen Herzenstheologen gesagt werden eine Kraft der Phantasie zu Gebote, die seinen Reden und Schriften eine un- m lebendige Farbe gab. Die mannichfachsten, treffendsten Bilder stehen ihm jeden Bild zu Diensten; und gerade da, wo ein Anderer etwa eine Definition oder Beweis geben würde, drängt sich ihm irgend ein Bild auf, das die Sache in's iegt. Eben daher ist ihm das, was er sagen will, häufig nur eine „Ansicht“, „Sichtspunkt“, ein „Eindruck“, von dem aus das Leben, die Lebensaufgabe u. s. w. chtet wird“ — Bezeichnungen, die sehr oft bei ihm vorkommen und eben jenes m der Phantasie verrathen, die ihm das, was als objektive Wahrheit entwickelt könnte, in irgend einer mehr subjektiven oder doch subjektiv gewählten, insofern en „Beleuchtung“ zeigte. Gerade damit aber war er befähigt, auf sein Zeitalter len, dem andere Prediger so viel trockene Moral oder Apologetik gaben und das ir eine streng objektive Darstellung des christlichen Lehrinhalts noch wenig innere chaft hatte; es ist eine ähnliche Stellung, wie sie Lavater eingenommen hat, nur ann nirgends überschwenglich, dafür aber desto körnigter, nirgends sentimental, aber desto praktischer war.

Dieser praktische Grundzug nahm bei Dann zugleich eine Richtung, welche zwar Wort eine ganz besondere Schneide, aber auch etwas Herbes, Rigoroses gab. r eine Art von Gesetzhaltigkeit, die ihn nicht losließ und unter der er selbst eigentlich isten zu leiden hatte. Er machte sich nicht nur eine sehr strenge Haus- und ordnung, die er unerbittlich beobachtete, sondern hatte auch immer viel mit Ge- zu thun, die er sich auferlegte, und die durch ihren Conflict mit den Um- , mit den Forderungen des Lebens ihm oft Verlegenheiten bereiteten; durch solche e gegen sich selbst wollte er sein Herz und Gewissen schärfen. Man hat in Dingen, wie in der ganzen Richtung Dann's jenen pelagianischen Zug erkennen den die ältere Tübinger Schule, wie überhaupt der Supernaturalismus jener icht verläugnen konnte, während er sich dessen selbst nicht bewußt war. Bei ist es aber vielmehr ein ascetischer Zug, gerade weil ihm die Verdorbenheit des lichen Herzens so viel zu schaffen machte, glaubte er ohne strenge Ascese das von i Gnaden geschenkte Heil nicht bewahren zu können. Derselbe Zug gab sich aber arin zu erkennen, daß er über Theater, Tanz und geselliges Leben, über Ver-





ter Zeit auftritt. Spener zeigt indeß auch in seinen Schriften, in denen er öfter als Joh. Schmid als seines „Vaters in Christo“ Erwähnung thut, an Dannhauer eine besondere Anhänglichkeit; er führt ihn nur als seinen „Lehrer“ an, und bei dessen Tode weiht er ihm ein köstliches Skazon.

Dannhauer's zelotische Orthodoxie ruht jedoch auf gründlicher Gelehrsamkeit und auf Gewissensüberzeugung. Auch gibt sich bei aller seiner Streittheologie ein großer praktischer Ernst zu erkennen. Von seiner persönlichen Frömmigkeit führt Spiezel in seinem *templum honoris* den Beweis an, daß der vielbeschäftigte Mann täglich eine Stunde dem Gebet zu widmen pflegte. Die Zahl der von ihm ausgegangenen theologischen und praktischen Schriften ist groß. Unter ihnen sind die vornehmsten die den Fächern der systematischen Theologie gewidmeten: die *Hodosophia* und die *theologia conscientiarum*. In der ersteren verlangt er eine *theologia affectiva* und effectiva. Zu dem Ende genügt ihm nicht der übliche begriffliche Schematismus. Er wählt die symbolische Lehrart. Im Vortrage der Dogmen folgt er nicht der früheren Scholastik, sondern der analytischen und geht vom *finis* der Theologie aus, welcher durch die rechte Heilserkenntniß zum seligen Leben zu gelangen. Dieß erklärt den Plan, welchen er seiner Dogmatik gibt: *Hodosophia*. Dieser symbolischen Bezeichnung gemäß handelt die erste Abtheilung von dem Lichte des Weges der heil. Schrift, die zweite von dem Leuchter der Kirche, die dritte von dem Ziel, dem ewigen Gute, die vierte der dreieinige Gott u. s. w. Demgemäß sollte man nun auch eine einfach erklärende und praktische Auslegung erwarten. Allein der Verfasser wollte den ganzen scholastischen Stoff in diesem Schema verarbeiten, und dieß war nicht leicht. Bekannt die äußerst nervöse und compresse Ausdrucksweise des Verfassers und die rhetorische Sprache. Treffend ist die Charakteristik bei Gäß (*Geschichte der Theologie* I, 319): „Das religiöse Bedürfniß des Lesers wird durch den Titel angedeutet. Aber wie grell contrastirt mit diesem Rahmen die äußerst subtile und formale Ausführung! Wir finden uns wie von einem Netze umspinnen und geleitet durch eine enggegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hie und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läßt. Das Gewebe möglichst zu verdichten, die gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern anzusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters. An scharfen und eigenthümlichen Argumentationen in Bezeichnungen ist Dannhauer nicht arm.“ — Seine evangelische Casuistik, ein jetzt vergessenes Buch, ist der Beachtung werth. Hier geht er in vieler Hinsicht seinen eigenen Weg — immer gelehrt, scharfsinnig, von glühendem Eifer beseelt, dagegen überladen mit Mannichfaltigkeit eines weitgehenden Stoffes, öfter bizarr und übertrieben in seinem Urtheil, wenig genießbar in der Form. Er gibt der Gewissenslehre, wie Andere der Moral überhaupt, ein medizinisches Schema. Der erste Theil ist der iatrische mit den Unterabtheilungen: *Physiologie des Gewissens*, *Pathologie*, *Semiotik*. Der zweite Theil, die *Therapeutik*, die Unterabtheilung: *Hygiaina generalis* und *specialis*. Diese *specialis* behandelt in dialogischer Form. Vielfach schlägt in diese ethischen Verhandlungen die dogmatische Polemik gegen die römische und reformirte Kirche, sowie gegen den Spiritualismus hinein. — Ein anderes verdienstvolles Werk des Straßburger Theologen, welches der Vergessenheit anheimgefallen, ist sein *Collegium decalogicum*, ein Seitenstück zu den bekannteren *Praelectiones in c. XX. Exodi* des reformirten Theologen Livetius.

Nicht weniger rührig als auf dem wissenschaftlichen Gebiete erweist sich Dannhauer auf dem praktischen. Es lag im Zeitbedürfnisse, daß nach der Zeit des Krieges auch Manchen der Schrifttheologen sich das Interesse der Katechismuslehre zuwendet. Auch bei Dannhauer. Das Wort Augustin's: *Ubi male creditur, ibi male vivitur* — das *credere* im Sinne der *notitia* und des *assensus* genommen — war der Wahlspruch der Theologen, nach welchem es die Katechismuslehre weniger auf die An-

wendung und auf Nöhrung des Herzens, als auf die richtige und vor Irrthümern wohlverwahrte Erkenntniß anlegt, in der Zuversicht, daß diese nicht verfehlen werde, von selbst auf den Willen einzuwirken, was schließlich allerdings als die eigentliche Aufgabe angesehen wurde. So auch Dannhauer. Seine gedruckte „Katechismus milch“ füllt nicht weniger als zehn starke Quartbände! Auch als beredter und populärer Prediger ist er unter Anführung von Predigtproben aus seinen Schriften, neuerlich gerühmt worden (s. Röhrich, Mittheilungen aus der elsässischen Kirche. 1855. II. S. 271). — Als hätte der glaubenseifrige Mann die nahe bevorstehende Preisgabe seiner Vaterstadt und der lutherischen Kirche derselben an Frankreich im Geiste vorausgesehen, starb Dannhauer mit den Worten: *Instat meae vitae finis, ut crucem oculorum amplius non videam; miseri posteri, videbitis vos, quae acerbissime ploratis* (s. Caroli, Memorabilia eccles., saec. XVII. ad 1681. p. 274). — Vgl. Tholud, akademisches Leben des 17. Jahrhunderts. Bd. II. S. 126 ff. Tholud.

**Danovius, Ernst Jakob.** Zu Anfang der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lehrten in Jena die Theologie: der alternde Joh. Georg Walch (s. d. Art.), Joh. Christ. Röcher (1751—72), Karl Gotth. Müller (1759—60) und Friedrich Samuel Zidler (1762—79) — wenig glänzende Vertreter des alten Lehrbegriffs. Die theologische Fakultät kam in's Sinken. Die Zahl der Juristen überstieg die der Theologie Studirenden — in Jena ein abnormales Verhältniß. Da wurde 1768, um den sinkenden Flor durch eine zeitgemäßere Richtung und eine frische Kraft wieder herzustellen, Ernst Jakob Danovius als ordentlicher Honorarprofessor berufen. Er war der Sohn des Predigers zu Nedlau oder Kleintag (unweit Danzig), den 12. Aug. 1741 geboren. Auf dem Gymnasium zu Danzig schloß er sich besonders an Bertling an, in Helmstädt an den Wolfianer Joh. Ernst Schubert, in Göttingen an Joh. David Michaelis, Heilmann und Less. Mit dem Abt Schubert ging er als Informator von dessen Söhnen, im Jahre 1765 nach Greifswalde und wurde von hier zum Rektorat an die Johannischule zu Danzig berufen. Auf Bertling's Empfehlung, welcher die Volation abgelehnt, kam er von da nach Jena und rückte nach Röcher's Tod in eine ordentliche Professur ein. Danov war neutestamentlicher Exeget, Symboliker, Moralist, in erster Linie Dogmatiker, dagegen ist die historische Theologie ihm fern geblieben. Unter den zeitgenössischen Theologen verehrte er am meisten Ernesti, Semler und J. D. Michaelis, von deren Schriften in seiner Bibliothek fast keine fehlte. Sein eigener Standpunkt läßt sich als moderner Supernaturalismus bezeichnen. „Er trägt einen Oberrock, wie die regulirten Theologen, darunter aber steckt eine Uniform vom Freikorps.“ Er entfernt sich auf vielen Seiten vom altkirchlichen Lehrbegriff. Er schränkt die Inspiration auf den religiösen Inhalt der Bibel ein und denkt nicht daran, die Menschlichkeiten der heiligen Autoren abzuläugnen. *Percolare neminem debeat, quae de quorundam ex iis non recte factis relata leguntur vel quae ipsi haesitanter enunciant, aut coeperant, consilia, a quibus deinceps processerunt. Etsi illi divinitus collustrati, homines tamen manebant; quid mirum igitur, humana passos esse?* Er erklärt die Erbsünde bei Adam's Nachkommen nicht für eine Verschuldung oder eigentliche Sünde, er identificirt, um aus dem göttlichen Wesen das Inconstante zu entfernen, die Rechtfertigung mit der Vorherbestimmung. „Nicht der Zeitglaube, sondern allein der bis an's Ende ausdauernde Glaube rechtfertigt den Menschen. Die Rechtfertigung selbst ist ewig und unveränderlich; niemand verliert die Wohlthat der Rechtfertigung, wenn er sie einmal von Gott erlangt hat. Hingegen Viele, die jetzt wirklich glauben, sind doch nicht gerechtfertigt, weil Gott vorher sah, daß sie nicht bis an's Ende des Lebens im Glauben beharren würden. Keine hat auch in diesem Leben eine andere als bedingte Gewißheit seiner Rechtfertigung.“ Dieser Abfall eines Lutheraners zur reformirten Doktrin wurde von Seiler und der theologischen Fakultät zu Erlangen in mehreren Programmen als seelenschädlicher Irrthum gerügt, worauf Danovius in Gegenschriften sich vertheidigte (drei Abhandlungen



in der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, Jena 1777; Kurze Erklärung über die neue von D. Seiler der Lehre von der Rechtfertigung halber herausgegebene Schrift, Jena 1778). Sein Herz war für die Wiedervereinigung mit den Reformirten, aber scheute die reformirte Lehre vom Gottmenschen, welche die Hinfälligkeit der verhassten Werke und Leiden des Heilandes zweifelhaft machen, das gläubige Vertrauen demselben schwächen, den ganzen Trost des Evangeliums rauben müßte (Ueber die Religionsvereinigung. Jena 1771). Trotzdem der „unverständigen Hyperorthodoxie“ ist immer ein Gräuel geblieben. In Jena selbst suchte die theologische Fakultät überall Hindernisse in den Weg zu werfen bis zu Beschwerdeführungen bei den Höfen. Er rief er einst bei einer öffentlichen Disputation: *Semlerum meum conviciis laetantur*. Man hat auf dieses Wort als eine *propositio malo sonans et piarum aures offensiva* eine Anklage begründet. Daher der Kegeralmanach auf das Jahr 1787 ihm sagt: „Danovius hat der Welt zur Genüge gezeigt, daß ihm der Morgen aufgegangen war — durfte ihn aber nicht sehen lassen. Er soll sich auch zuletzt darauf eingerichtet haben, den alten Schlenbrian fortzubeten, um Ruhe zu bestellen.“ Die hochherzige Anna Amalia nahm ihn in ihren besonderen Schutz.

Danovius war von ansehnlicher Statur, einer gewissen stolzen Gravität, leicht gelacht und oft von trüber Laune. Sein Vortrag war auf der Kanzel unpopulär, lebhaft und sichwoll auf dem Katheder. Damit in seltsamem Contrast steht sein so unendlich verflüssigter und mühsam sich fortschleppender Styl. Es ward ihm so sauer, so mühsam zu Muth, wenn er Etwas zu schreiben hatte. Vier- bis fünfmal änderte er die Manuscripte den lateinischen Ausdruck, an einem kleinen Programm arbeitete er mehre Tage und darüber, an seinem Lehrbuche der Dogmatik (*Theologiae dogmaticae elementa*. Jen. 1772—76), das zwei mäßige Bände umfaßt, wurde sechs bis siebenmal gedruckt. Selbst seine Briefe waren steif und gekünstelt und ein gezwungenes Wesen verrieth sich in allen Zeilen. Er hatte sich in der letzten Zeit mit der in der Bibel so oft vorkommenden Zahl 40 beschäftigt, obgleich ihm Ernesti geschrieben, schiene ihm damit weiter nichts Besonderes zu seyn. Seine Resultate wollte er im Programme des Jahres 1782 niederlegen. Die mühsame Anstrengung zumal über solches Thema vermehrte seine hypochondrische Laune. Noch war er am Sonntag der Kirche gewesen, noch hatte er kurz zuvor im Colleg gegen den Selbstmord gehalten, als am 18. März Morgens (1782) die Schreckenskunde sich durch Jena verbreitete, der erste Professor der Theologie habe sich in der Saale ertränkt.

Der Sektionsbericht von Hofrath Justus Christian Pöder erklärt die Selbstenttödtung aus einem plötzlichen, durch Blutanhäufung im Kopfe bei schon vorhandenen geistlichen Gehirnfehlern hervorgerufenen Ausbruch einer heftigen Melancholie. Und *Melancholia*, sagt Luther, *est balneum Satanae*. Ein Zettel mit folgenden Worten lag auf seinem Schreibtisch gefunden: „Mein letzter Wille ist, daß meine hinterlassene bedauernswerthe Wittwe, geborene Wilhelmine Eberin, die einzige Erbin meines ganzen Nachlasses sey. Man lasse ihn statthaben, so weit es unter den Umständen immer seyn kann. Möchte die Bedauernswerthe mich doch ganz vergessen können, es wirklich thun.“ Geschrieben Montags nach Judica 4½ Uhr früh 1782. Ernst ist Danovius.

Außer den oben erwähnten Schriften und einer Anzahl Programme exegetischen dogmatischen Inhalts, sind noch folgende zu nennen: Schreiben an Herrn D. Semler, neuerer Streitigkeiten betreffend. Jena 1770. — *Super libro Torgensi Censurae sato-Sleswicensis variis observationibus illustrata*. 1780. — Er hat ferner Hermann's *Opuscula* herausgegeben und eine Uebersetzung von A. J. Roussau's (ed. an der schweizerischen Kirche in London) Briefen zur Vertheidigung der christlichen Religion. Halle 1783.

Sein Leben beschrieb sein Schwager Christian Gottl. Friedr. Schütz (Leben und Wirken des Herrn D. E. J. Danovius, gedruckt als Anhang zu dem eben genannten

Werke von Konstan). — Vgl. auch Baur in der Allgem. Encyclopädie I, 23, 33 und die „Jenaische Theologie“. Leipz. 1858. S. 86 von G. Franl.

**Danz, Johann Andreas**, einer der größten Hebräer (*communis praeceptor Hebraeophilorum*) seiner Zeit, war 1654 zu Sundhausen bei Gotha geboren, wo sein Vater, Sebastian, als Miterbe und Freisatz des freien Siedelhofs lebte. Er besuchte die Schule zu Friedrichroda, dann zu Gotha, studirte auf Kosten des Herzogs Friedrich in Wittenberg unter Schurzfleisch, Calovius und Th. Dassovius, einem heftigen Gegner der Pietisten, war auch zwei Jahre lang Schüler des Esdras Edzard, zu welchem damals Alle wallfahrteten, die des Hebräischen in höherem Maaße kundig werden wollten. Das Gothaische Consistorium befehligte ihn nach Jena, wo er, von Calovius noch einige Zeit in Wittenberg zurückgehalten, am 22. Juli 1680 ankam. Nach einer großen Gelehrtenreise in England und den Niederlanden setzte er in Jena seine Lehrthätigkeit fort, wurde nach Frischmuth's Tode Ordinarius in der philosophischen, 1713 in der theologischen Fakultät, doch so, daß er zugleich Professor *sacrarum et orientalium linguarum* verblieb, und starb am 22. Dezember 1727. Sein Leichenredner rühmt ihn als den großen Meister in Israel, Jena habe einen Mann von solcher Wissenschaft auf seinem Katheder noch niemals aufgestellt gesehen. Begründer der philosophisch-demonstrativischen Orientalistenschule, baute er seinen hebräischen „Nußbeißer“ (*Nucifragibulum*. Jena 1686)\*) auf das *systema morarum* als auf das *unicum principium*, welches lange Zeit in Geltung blieb. Ueber dieses Principium de tribus ad quancunque syllabam necessariis moris sive temporis momentis sagt Eichstädt (*Anal. Catal. praelectionum in Academia Jenensi per aetatem a. 1812*): „Danzius vel auctor vel certe post Altingium perfectior exstitit novae cuiusdam doctrinae rararum, quas vocant, observatione et quae inde proficiscitur vocalium mutatione innixa. Quae doctrina dialecticae seu potius Rabbinicae subtilitatis maiorem etque iustiore quam veritatis laudem tulit\*\*). Mit Stolz pflegte der unsterblich große Danz zu sagen, Lutherus hätte nicht so viel Ebräisch verstanden, als einer von seinen Schülern, welcher einmal bei ihm die Grammatik gehört. Er hielt in der Exegese an allen orthodoxen Voraussetzungen fest, wie sie seit Augustin üblich waren: Omnia, quae prophetarum libris continentur vel de Christo vel propter Christum dicta sunt. Dem großen Calovio pflichtete er ohne Bedenken bei, es dürfe nicht einmal das Buch Ruth und Esther von der göttlichen Absicht auf Christum ausgenommen werden, indem jenes wegen des Geschlechts Christi, dieses wegen wunderbarer Erhaltung des Volks, aus welchem der Messias herkommen sollte, also beide Bücher zur Befestigung der Wahrheit der Verheißungen von Christo nothwendig gewesen. Gegen Hermann v. d. Hardt suchte er zu erweisen, daß die *capiferi Eliae ad Jordanem* la tentis wirkliche Raben, nicht Bürger der Stadt Dreb gewesen. Nur durch seine Hypothesen über das Alter der hebräischen Vokalpunkte schien er Einigen der Auctorität der heil. Schrift zu nahe zu treten. Sein Leichenredner rühmt: der in Jesum verliebte Herr Dr. Danz sagte mit Bernharde „haec mea sublimior philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum“, Jesus war ihm *mel in ore, melos in aure, iubilus in corde* utebatur frugali victu ac vivebat temperanter, nec quidquam indignius ferro poterat, quam si homines instituerent convivia magnifica ac lauta. In Frankfurt hat er bei Spener alle Arten seiner verschiedenen exercitiorum pietatis mit ange-

\*) Bei der zweiten Auflage unter dem Titel: *Literator Ebraeo-Chaldaeus*. Jen. 1696 — erhielt er pro studio et labore für jeden Bogen zwei Dukaten Honorar, und „dennoch hat der Buchhändler seinen großen Vortheil dabei gefunden.“ Das *cholem penacutum* antea hat in sechs Wochen, das *Wert ponultima simplex* drei Wochen gelostet.

\*\*) Kritik des Systems bei J. Sever. Vater, *Hebräische Grammatik*. Leipz. 1797. S. 12 ff. Ein hämischer Gegner unter den Zeitgenossen nannte seine Grammatik *imperfecta, plagaria, regulas erroneas suppedians, innummeris fere scatens falsis*. S. Michael Elieuthal's biblisch-exegetische Bibliothek. 2te Aufl. Königsb. 1748. S. 319 ff.



den. Dennoch scheint der erhabene Danz kein allzu erbauliches Leben geführt zu haben. Die Universitäts-Visitationsprotokolle melden, er habe sich also besoffen, daß er von allen Sinnen los, auf der Erde gelegen, gespieen und habe des Nachts im Irthaus bleiben müssen. Danz, darüber befragt, antwortet, es sey wider seinen Willen geschehen und sey ihm leid. Derselbe habe einem Soldaten 50 Gulden gegeben, wenn er dem Hebenstreit (seinem Collegen) Nase und Ohren abschnitt. Auf der Hochzeit habe er sich so prostituiert, daß er Ohrfeigen bekommen. Sein philosophischer College Schubart behauptete, der Danz habe wohl viel Accente im Kopf, nur der acutus weg. Aug. Herm. Franke schreibt 1692 an Spener: „Bei Herrn v. Danzen hat es nimmer recht zu einer wahren Verläugnung durchbrechen wollen.“

Literatur: Leichenreden und Exsequias von J. F. Weissenborn, J. G. Alch, H. F. Teichmeyer. Jena 1728. — Vgl. Baur in der Allgem. Encyclopädie I, 23, 91. G. Frank.

Danz, Johann Traugott Leberecht, der Jenaer Kirchenhistoriker, ein Aelterer des vorhergehenden Hebräers, war am 31. Mai 1769 zu Weimar geboren, wo sein Vater Gymnasiallehrer war. Als Zögling des Weimarschen Gymnasiums wurde er Herder's Liebling und war in dessen Familie wohlgelitten. Noch J. 1832 schreibt er irgendwo: „Herder spreche ich meine innigste Erkenntlichkeit für das, was er mit väterlicher Liebe und Sorgfalt zu meiner Bildung beigetragen.“ Jena (seit 1787) hörte er vornehmlich die Theologen Griesbach, Döderlein und Horn, die zweite johanneische Trias dieser Universität. Im J. 1791 ging er nach Jena, wo er, mit Schölzer befreundet, die Vorlesungen von Heyne und Eichhorn auch heimlich — Schölzer durfte das nicht wissen — bei Spittler hörte. Nach Beendigung seiner Studien wurde er Lehrer am Gymnasium und Schullehrerseminar in Jena. Durch Herder's Vermittelung stieg er 1798 als Rektor der Bürgerschule in Jena über, wo er bald Diaconus wurde und Privatdocent bei der philosophischen Fakultät. Durch Eichstädt, den damals vielvermögenden, erhielt er 1807 eine außerordentliche Professur der Theologie. Seit 1800 ordentlicher Professor, waren Kirchenrecht, Moral, theologische Encyclopädie und Literaturgeschichte sowie die sämtlichen Wissenschaften des geistlichen Berufes seine Hauptfächer. Er verwaltete sein akademisches Lehramt bis zum Jahre 1837 und lebte von da ab als Emeritus seinen Lieblingsstudien bis an seinen Tod (15. Mai 1851). — Seine theologische Richtung war, wie seines Collegen Gabler, eine biblisch-rationale, ohne daß dieselbe bei ihm, dem dogmatiker, so scharf hervorgetreten wäre. Er sagt nur in seiner Encyclopädie Methodologie der theologischen Wissenschaften (Weimar 1832) S. 103: „Was in uns' Sinn Religion ist, kann der Rationalist eben so gut üben, als der Supranaturalist: beide stehen sich nicht als Christen, auch nicht einmal als Mitglieder der Kirche, sondern nur als denkende oder gedachte Theologen gegenüber. So lange die Rationalisten nicht unvernünftigerweise die Supranaturalisten für unvernünftig erklären, und die Supranaturalisten nicht unchristlicherweise die Rationalisten als Unchristen behandeln, hat der Streit weder eine religiöse, noch eine kirchliche, noch eine politische Bedeutung.“ Er war aber ein biblischer oder christlicher Rationalist. Denn „eine Religion, die das Positive ganz im Rationellen untergehen läßt, kann gar keine Anerkennung auf die Benennung einer christlichen Dogmatik machen.“ Charakteristisch an Danz ist er ist darin mit Herder verwandt, seine große Universalität gelehrter Bildung, verbunden mit einer enormen Literaturkenntniß auf allen Gebieten. Sein beweglicher Geist hatte die merkwürdige Fähigkeit, von den verschiedensten und heterogensten Gegenständen lebendig afficirt zu werden und für ihre Darstellung den rechten Ton zu treffen. In seinen Lehrvorträgen und Lehrbüchern war und ist er der logisch klare, ruhige Dominant. In seinen Recensionen spielte der scharfe, schlagende Wit, den mehr als Einer der besten Prediger und Katecheten, und zwar nicht zu seinem Nachtheile, erfahren hat, in seinen literarhistorischen und philologischen Arbeiten herrscht der penible Fleiß und die





„*Lehrbuch der menschlichen Nahrungsmittel*“, 1. Bd. Leipz. 1806, mit reicher philologischer Gelehrsamkeit; ferner sein *Antilexilogus* (Jena 1842), mit dem Zwecke, etymologischen Salbaderei und Lustschifferei ein Ende zu machen und die Lehre von Wortbildung auf eine sichere psychologische Grundlage zurückzuführen. Philologische Beschäftigung beschäftigte seine Jugend, etymologische Forschungen waren die Lieblingsarbeit des Alters. Sein *Antilexilogus* ist mit mancherlei zum Theil versteckter Ironie geschrieben. Sein anonym erschienenenes Gedicht: „*Napoleon auf St. Helena*“ (Leipz. 1838) ist, ergreifend, mit großer stilistischer Vollendung geschrieben.

Daub ist wenig berührt von dem großen Umschwunge der Theologie durch Schleiermacher; er war und ist geblieben der Sohn jener großen Zeit am Ausgange des vorigen Jahrhunderts. Mehrere seiner Hauptwerke, die Kirchengeschichte, Encyclopädie der Ausgabe der symbolischen Bücher der römischen Kirche, hat er noch bei seinen Lebzeiten übertroffen gesehen. Aber er war ein überaus fleißiger\*) und kenntnißreicher Mann — sein mir durch die Güte seines Sohnes, des Oberappellationsgerichtsrathes und Ordinarius der Jenaer Juristenfakultät, mitgetheiltes handschriftliches Nachlaß legt vielfaches Zeugniß ab — und hat den Ruf eines lehrhaften, vielgehörten Professors. — Vgl. Heinrich Döring im Neuen Nekrolog der Deutschen auf das J. 1851 Bd. 1. S. 374—82. G. Franke.

Daub, Karl, verdient als Repräsentant einer eigenthümlichen Phase theologisch-philosophischer Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts und als eine ungewöhnlich thätige und sittlich-energische Persönlichkeit der Vergessenheit entrissen zu werden, sein Name und seine Werke bereits zu verfallen drohen. — Daub wurde den 17. März 1765 in Kassel von armen Eltern geboren, aber unter den beschränkten Verhältnissen, in welchen er hier aufwuchs, entwickelte sich frühzeitig seine Liebe zur Wissenschaft, daher er auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt sich für das Universitätsstudium vorbereitete, schon damals, wie er selber sagt, durch die Lektüre platonischer Schriften in das Studium der Philosophie angeregt. Seit 1786 studirte er in Marburg, in das Haus des Philosophen Tiedemann aufgenommen, Philosophie, Philologie (so noch auch mit Vorliebe die hebräische Grammatik) und Theologie, und wurde im März 1791 Mitaufseher der Stipendiaten und akademischer Docent in Marburg, als er philosophische, philologische und theologische Vorlesungen hielt. Wegen seines humanistischen Standpunkts in der Theologie verdächtigt, wurde er 1794 an die Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt, welche Stelle er schon 1796 verließ, einem Rufe an der Universität Heidelberg als Professor der Theologie folgend. Hier erst hat er den ihm angemessenen Wirkungskreis gefunden, in dem er nun auch 41 Jahre lang bis zu seinem am 22. Nov. 1836 erfolgten Tode arbeitete. So einfach dieser äußere Rahmen seines Lebens ist, so reich und bedeutend ist der Inhalt; denn sehen wir zunächst noch ganz ab von seinen wissenschaftlichen Leistungen und ihrem Werthe, und fassen wir zuerst die sittliche Seite seiner Persönlichkeit ins Auge, so zeichnet sich Daub aus durch den heiligen Ernst, mit welchem er als Diener der theologischen Wissenschaft dieser diente, und durch den sich hingebenden, nie ablassenden Eifer, mit welchem er immer von Neuem in ihre schwierigsten Probleme hineinarbeitete, weiter durch die gewissenhafte Treue, mit der er die Pflichten seines öffentlichen Berufes erfüllte, und die begeisterte Liebe, welche er der studirenden Jugend entgegenbrachte. Jene Treue in seinem akademischen Berufe spricht sich eben so rührend großartig aus in dem Worten eines Briefes an seinen jungen Freund Rosenkranz: „Sagen Sie? Hat der alte Mann noch keine Ferien auf immer? Nein, mein lieber Freund, noch nicht: auch verlange ich keine und wünsche wo möglich docendo dem Rathgeber zu sterben.“ Und dieser Wunsch ist ihm auch fast buchstäblich erfüllt

\*) Unter seinen noch handschriftlich vorhandenen Gedichten fand ich die Verse:

So lange Jemand nützen kann, so lange soll er nützen:

Die Wasser, welche stille stehn, verwandeln sich in Pfützen.

worden; denn kaum hatte er in seinen Vorlesungen über die Anthropologie am 19. November 1836 die Worte ausgesprochen: das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld, — als er, vom Schlage gerührt, nach Hause getragen werden mußte, um nach wenigen Tagen, in deren Delirien sogar er noch dancirte, sein Leben auszuhauchen. Von seiner Liebe zur studirenden Jugend, die aber immer von einem anziehenden sittlichen Ernste getragen war, gaben die „Erinnerungen an Daub“ von seinem Schüler Rosenfranz ein schönes Zeugniß, und es verdient dieß um so mehr Anerkennung, als es immer nur eine verhältnißmäßig kleine Schaar von Zuhörern war, welche zu seinen Füßen saß. Das aber, wodurch Daub am meisten in persönlicher Beziehung hervorragt, war die sittliche Hoheit, Lauterkeit und Energie, die er in allen Verhältnissen, im Berufs- wie im Privatleben erzielte, und namentlich gegenüber von allem Schlechten, Unmännlichen, Schwächlichen, wie gegenüber von inhaltsloser Arroganz und Eitelkeit oft in sehr scharfem ja derbem Urtheil heraustreten ließ. Man hat diesen Eifer öfters zelotisch und rigoros gescholten, aber dabei nicht bedacht, daß darin eben auch die Entschiedenheit und Parrhesie der Ueberzeugung sich aussprach und er daneben doch auch wieder eine große Toleranz übte, wo er irgend ein tüchtiges Streben und einen sittlichen Kern zu erkennen vermochte. Freilich hat auch sogar die Lauterkeit und Consequenz seines sittlichen Charakters starke Anfechtungen erfahren wegen der Wandlungen, welche sein philosophisch-theologischer Standpunkt durchlaufen hat. Man hat ihn den Talleyrand der deutschen Philosophie und Theologie genannt, weil er „von der Kant'schen Revolution zu Schelling's Kaiserthum und von da zu Hegel's Restauration überging“. Diejenigen, welche ihm diesen Namen in Unken angeheftet haben, haben aber kein Auge gehabt für die persönliche Ehrenhaftigkeit und Festigkeit, die mit der veränderten wissenschaftlichen Stellung nicht irgend welche egoistische Zwecke verfolgte in der Weise, wie der berüchtigte französische Diplomat es mit seiner veränderten politischen Frontstellung gethan hat, haben auch kein Auge dafür gehabt, daß Daub in seinem persönlichen Glauben nie wankend geworden, oder sich vielmehr nur vertieft hat, wenn er auch in der wissenschaftlichen Auffassung desselben ein anderes wurde, vor Allem aber haben diese Tadler nicht verstanden und verstehen wollen, wie die Veränderung seines Standpunktes sich stützte auf die wohlbegründete subjektive Ueberzeugung eines nothwendigen wissenschaftlichen Fortschrittes, auf die ernste Geistesarbeit, welche gegen die weitergehende Entwicklung der Philosophie sich nicht verschließen wollte, sofern sie ihm dazu diene, der christlich-religiösen Ueberzeugung eine nach seiner Meinung strengere und vollere wissenschaftliche Rechtfertigung zu verschaffen, und welche eben darum die Mühen einer solchen nie stillstehenden Umbildung und die Schmach des Scheines der Unbeständigkeit und Unlauterkeit von Seiten solcher Uebelwollender und Kurzsichtiger nicht scheute, die seit 1789 nichts gelernt und nichts vergessen haben.

Damit sind wir von selbst weiter geführt zu Daub's wissenschaftlichen Leistungen, welche wir in ihrer geschichtlichen Folge uns auch darum vergegenwärtigen wollen, weil sie in ihrer Wandlung gewissermaßen eine Geschichte der Theologie von Kant bis Hegel repräsentiren. Daub's theologischer Standpunkt bildete sich zuerst durch die Anwendung der Kant'schen Philosophie, welche ihm congenial war wegen der wissenschaftlichen Strenge, mit welcher sie das Problem der Erkenntniß der Religion ergriff, und wegen des sittlichen Ernstes, mit welchem sie das moralische Interesse auf den Schild hob und sogar einem einseitigen spekulativen Interesse überordnete. Ein Denkmal dieses seines kantischen theologischen Standpunktes ist sein 1801 erschienenes „Lehrbuch der Katechetik“, in welchem er sich vollständig zu den Kant'schen Grundsätzen der Begründung der Religion durch Moral, der strengen Unterscheidung zwischen statutarischer Religion und Vernunftreligion, des Dringens auf den praktischen Gehalt der Bibel und Kirchenleben und insbesondere auch der scharfen Verwerfung des Wunders als „eines Hindernisses des Selbstdenkens“ bekennt (daher er auch den Paulus'schen Evangeliencommentar als Anfang der Wiederherstellung des Christenthums zur ursprünglichen Reinheit einer mo-











herausarbeiten. Im Einzelnen ist besonders bemerkenswerth, wie Daub ganz eben wie Schelling hin- und herschwankt zwischen dem spinozischen Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten als bloßer Täuschung des Verstandes und der platonisirenden Vorstellung von der Schöpfung als einem unbegreiflichen Abfall der Ideen. Weil ab Daub von seinen spinozischen Prämissen aus eine wirkliche Entstehung der Welt aus Gott als einer von ihm unterschiedenen nicht zu begreifen vermag, erklärt er die Welt in der schroffsten Weise für das Eitele, Nichtige, das nur den Schein des Seins hat, wonach aber in der That nichts erklärt, ebensowohl zu viel als zu wenig gesagt ist. Obgleich nun aber dieser behauptete Widerspruch mit Gott und Abfall von Gott in der That keiner ist, wie bei Schelling, muß doch derselbe von Daub umso mehr betont werden als er die Voraussetzung ist für den Begriff der Versöhnung, die ihm nichts ist als die Tilgung des Widerspruchs in der Welt, die Zurückführung der von Gott abgefallenen Welt in Gott, ihren Urgrund. Gott ist zwar an und für sich der sich selbst genug Sehende, aber gegenüber von der abgefallenen Welt thut er sich auch an ihr Statt genug, indem er das *inane studium mundi, quo non Deum sed se ipsum petit, delet et sibi sacrificat*, p. 74. Die Welt als abgefallene, kann Gott nicht genugthun, nur Gott selbst kann der genugthuende sehn; als der Gott genugthun Gott ist er der Sohn, als der, dem genuggethan wird, ist er der Vater, beide aber sind an sich eins; die Versöhnung gehört zum Wesen Gottes und ist so ewig als Schöpfung und Erhaltung. Fragen wir aber, wodurch diese Versöhnung der Welt mit Gott geschehe, so erhalten wir die ächt pantheistische Antwort: *conspicua est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte*. Daß dies eigentlich nur eine Versöhnung der Welt mit Gott ist, nicht eine Versöhnung des Menschen mit Gott, hat Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre S. 705 mit Recht hervorgehoben, das heißt aber genauer: der Proceß der Versöhnung ist ein metaphysischer, kein ethischer. Damit sind wir von selbst auf die Frage weiter geführt, wie Daub die Person und das Werk des historischen Christus eben im Verhältniß zu jenem metaphysischen Proceß auffaßt. In dieser Beziehung ist es nun ganz bezeichnend, daß Daub einerseits die biblisch-kirchlichen Bestimmungen über Person und Werk Christi nur wie symbolische Bezeichnungen des allgemeinen kosmischen und metaphysischen Processes handhabt, andererseits aber doch wieder alles Ernstes die Person Jesu von Nazareth und sein Werk als die geschichtliche und zwar vollkommene Verwirklichung der Idee der Menschwerdung und Versöhnung hinstellt, wie er denn auch namentlich auf diesem Stadium seines Theologirens im Unterschied von seiner früheren positiven kritischen Verwerfung des Wunders über die Möglichkeit desselben nicht apodiktisch zu widersprechen lassen (Einleit. in die Dogmatik S. 334 ff.); freilich treibt die Schwere der Prämissen ihn immer wieder, ohne daß er es so zu sagen selbst bemerkt, auf die erste Seite einer symbolischen Fassung der Person des historischen Christus zurück. Strauß und mit ihm Baur haben daher gesagt: „Daub's damalige Ansicht über das Verhältniß des Biblisch-Historischen und Kirchlich-Dogmatischen zum Speculativen im Christenthum war noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, oder genauer beide Seiten waren in ihm noch nicht dialektisch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und in den Dogmen der Kirche sah Daub unmittelbar die Idee; ob ihr Verhältniß zu jenen ein schlechthin affirmatives oder zugleich ein negatives sei, darauf war noch nicht reflectirt.“ Dieß ist gewiß ganz richtig; wenn nun aber Strauß fortfährt: „doch war das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Factum im Dogma wenigstens noch nicht als unerläßlich Festzuhaltendes gesetzt“, so möchte die wenigstens nicht als bewußte Ansicht Daub's gelten dürfen. Das ist vielmehr eher die phantastische Atrubie dieses Standpunktes, daß er der Consequenzen seiner speculativen Prämissen sich nicht bewußt wird und Factum und Dogma zugleich mit diesen Prämissen festhalten will. Allerdings können, wie Baur sagt, die geschichtlichen Thatfachen der christlichen Offenbarung auf dem Standpunkte der Daub'schen Theologumen



Schöpfung der Welt, und ihrer Ordnung, und endlich in der Wiederherstellung der Guten in der gottentfremdeten Welt durch die Menschwerdung Gottes, und die absolute Unschuldlichkeit Christi, des Menschensohnes, sich darstellen, weswegen Daub von einem fünffachen Wunder in diesem ganzen göttlichen und widergöttlichen Lebensproceß redet und jetzt energisch gegen die Pängnung des Wunders überhaupt protestirt (Jud. Jsh. Bd. 2. S. 90). Die Darstellung der Christologie schillert zwar auch hier wieder über in eine ganz umfassende speculativ-koßmische Bedeutung (Bd. 2. S. 289, 296) mit Origenes will er wagen zu sagen: der λόγος ist Allen Alles, den Engeln ist Engel, den Menschen ist er Mensch, näher der Urmensch und Urheber der Menschheit als solcher hat er sich aber auch herabgelassen, ein Individuum unseres Geschlechtes werden und sich geschichtlich in der Zeit- und Raumwelt zu offenbaren, als die Verkörperung einer vollkommen sich selbst entäußernden Liebe; aber trotz dieser Erniedrigung und in dieser ist er über Zeit und Raum, Welt und Natur ewig erhoben, den Einwirkungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur unterworfen, weil er sich nicht unterwerfen will (Bd. 2. S. 30). Mag man nun immerhin in der Art, wie der Begriff des Bösen hier von Daub gehandhabt wird, gnostisch-phantastische Uebertreibungen finden, so ist doch Daub hier durch das Hervorlehen des unbegreiflichen ewigen vollen Wesens des Bösen der Wahrheit näher gekommen oder geblieben, als wenn es später für eine Schmach der Philosophie erklärte, das Böse nicht begreifen zu können; ja er hat sogar in der These vom Naturbösen ein Problem, das weder mit der Theodicee einer äußerlichen Teleologie, noch mit der Abschwächung einer speculativen Konstruktion gelöst ist, tiefer in das allerdings „unheimliche“ Auge gesehen und die seltsam lautenden Aeußerungen über den Zusammenhang von Raum und Zeit mit dem Bösen wenigstens angestreift an die nicht unwichtige Frage über die ethische Bedeutung des Raumes und der Zeit. Und mag man weiter „die schon in den Theologien hervorgetretene Art, in einem Individuum oder Faktum unmittelbar eine Idee anschauen und damit die Person oder Thatsache zu einer absoluten zu erheben, noch als zusammengezogen“, und das Princip der Kritik des Biblisch-Historischen vollends verläugnet finden (Strauß, Charakteristiken S. 106 u. 120), so ist dieß zwar insofern ganz richtig, als der pantheistisch-spekulative Hintergrund auch im „Jsharioth“ noch nachwirkt, und damit das ganze Bestreben, dem Historischen eine feste und ewige Bedeutung zuzuwenden, vereitelt; aber dieses Bestreben selbst in allen Fehlgriffen im Einzelnen nicht zu tadeln und nur zu bedauern, daß es Daub alles Ringens nicht gelang, sich vollends aufzuschwingen in den Lichtäther des Theismus, in welchem allein dieses ernstliche Suchen nach der Erkenntniß der Wahrheit des Christenthums zum Finden hätte werden können. Hat er daher den richtigen Weg hier nicht getroffen oder ihn nicht festgehalten, auf phantastische Nebenwege sich verirrend, so war er doch ganz gewiß gerade im Judas Jsharioth nicht in eine „Sackgasse“ gerathen, aus welcher es einfach galt umzulehren, sondern es war erst sein Uebergehen zu Hegel, und die Art, wie er die Hegel'sche Philosophie mit dem orthodoxen Theismus amalgamirte, die Sackgasse, in welcher seine theologische Wissenschaft gefangen blieb ohne die Erkenntniß der Wahrheit, nach welcher er so ernstlich rang, wirklich erreichen zu können. Bei aller Excentricität bleibt darum doch diese Schrift Daub's die reichste und tiefstunigste aller seiner Schriften. Zunächst war sie freilich für den kalten rationalistischen Magen mancher Zeitgenossen eine gar zu starke und unvertestliche Speise (vgl. darüber die Recensionen in der Leipziger Literaturzeitung vom 3. Oktober, und Haller Literaturzeitung v. 1817, März) und vermehrte das Mißtrauen gegen seine Bestrebungen, über das er schon in der Vorrede zur Einleitung in die Romantik scharf und bitter sich ausläßt, „als lehre er trübsinnigen Mysticismus oder einen im Trüben schwimmenden Pantheismus.“ Man erinnere sich, wie in Heidelberg damals neben der Romantik, Symbolik und speculativen Philosophie auch der Theismus um sich griff und gegen jene Bestrebungen offen und heimlich reagierte.





sthenische sehen, in Schutz nimmt, gleichwohl: so muß der schreiben, welcher nicht verstanden, nicht gelesen seyn, auch ohne Wirkung bleiben will. Auf der anderen Seite aber haben freilich seine Gesinnungsgegnossen das Werk auch überschätzt, wie es denn Marheinecke „die großartigste Kritik aller bisherigen dogmatischen Theologie“ und Rosenkranz „eine Phänomenologie der Dogmatik“ nennt, und selbst Strauß bei aller Einsicht in seine Mängel ihm doch die Bedeutung von Prolegomenen zu jeder künftigen Dogmatik, die Wissenschaft seyn will, unweigerlich zuerkannt wissen will. Wir müßten, um das Urtheil ganz richtig zu stellen, näher auf den Inhalt der Schrift eingehen, als hier möglich ist, verweisen daher als Einleitung in diesen Inhalt und Anreizung zum Lesen auf die sorgfältige und klare Exposition der Schrift bei Strauß, und beschränken uns auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daub schneidet allerdings der herrschenden Theologie tief in's Fleisch und legt ihre Mängel, ihre Denkschwäche, Halbheit, Selbsttäuschungen oft sehr treffend bloß, und wenn er sie nun sogar als „selbstsüchtig“ anklagt, so ist das bei ihm nicht in dem niedrigen persönlichen Sinne zu verstehen, welcher die Wissenschaft der Gegner nicht in ihren wissenschaftlichen Mängeln angreift, sondern sich auf ihre moralischen Fehler wüßt, sondern es ist das zunächst nur der Ausdruck seines eigenen persönlichen Wesens, das Wissenschaft und Sittlichkeit nicht von einander trennen wollte und konnte, und war insofern auch weiter berechtigt, als die Fehler der von ihm bekämpften dogmatischen Theologie wirklich auch in einem Mangel an sittlicher Tiefe und Entschiedenheit wurzten. Aber es wird diese Anklage doch auch mehrfach zur Einseitigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Mängel der angegriffenen dogmatischen Richtungen nicht aus ihrer Zeit entschuldigen, ja auch ihre relative Berechtigung an ihrem geschichtlichen Orte anerkennen vermag. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man „das Stück Servet gegen Calvin nur aus der Scheiterhaufensprache des 16. Jahrhunderts in die Büchersprache des 19. übersezt, in der Schrift über die Selbstsucht in der Dogmatik“ (Strauß), aus dem Aerger darüber erklärt, daß die Zeit nicht an diese Versöhnung der Theologie mit der Philosophie und an eine solche Wissenschaft, wie sie Daub fordern zu müssen meinte, glauben wollte. Auch das kann nicht ohne Weiteres als Vorzug der Schrift bezeichnet werden, daß sie nicht historische Namen und Gestalten nennt, sondern „Arten, Standpunkte zeichnet“; denn wenn das die Kritik auch davor bewahren mag persönlich zu werden, so wird es auf der anderen Seite unter der Hand zum Privilegium, nach der Schablone zu zeichnen und so die Gestalten zum Voraus zuzurichten zum Todtengerichte, welches aber eben dadurch an Gerechtigkeit und Wahrheit einbüßt. Fehlt es dem Werke unläugbar an einem wahrhaft geschichtlichen Blicke und an der kritischen Unbefangenheit, so fehlt in der That noch viel, um ihm mit Recht eine so durchschneidende Bedeutung zuerkennen zu können. Mehrere einzelne Abhandlungen Daub's, wie in den Stud. u. Krit. 1843 über den Logos, und in B. Bauer, Zeitschr. f. specul. Theol. über die Form der christl. Dogmen- und Kirchenhistorie 1836, sind ächt scholastische Spielereien theils eines ziemlich unfruchtbaren Spintifirens über das Bibelwort, theils der Art und Weise, wie man Kirchen- und Dogmengeschichte nicht schreiben soll, wenn auch den Olympiern des Begriffes auch noch sterbliche Menschen sie sollen lesen und verstehen können (vgl. Hase, Vorwort zur Kirchengesch.), obwohl auch hier einzelne feine und lehrreiche Bemerkungen eingestreut sind. Erfreulicher und genießbarer sind die nach Daub's Tode von Marheinecke und Dittenberger seit 1838 herausgegebenen philosophischen und theologischen Vorlesungen. Sie sind vor allem ein Beweis, daß Daub „saglicher sprach als schrieb“, obwohl sein akademischer Vortrag, wenn auch sehr belebt und anregend durch Frische und Energie und das Salz seines Humors, strenge Methode und Klarhalten im Stoffe sehr vermissen ließ. Die „Prolegomena zur Dogmatik“ und die Vorlesungen über die Dogmatik nach Marheinecke's Compendium enthalten im Einzelnen manches Treffliche, wie die Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes, einzelne Entwerfungen über das Wesen Gottes, die Schöpfung u. s. w. Aber nicht nur treten

methodischer Beziehung sehr wesentliche Mängel hervor, sondern auch im Sachlichen wird man aufgehalten durch eine Menge unnöthigen, oft ganz formalistischen Ballastes. Kein Wunder, daß er in seinen Vorlesungen nie über die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hinauskam, und hätte er in der gleichen ausführlichen Weise die ganze Dogmatik behandelt, so wäre diese auch hierin den Summen und Sentenzencommentaren der Scholastiker ganz ebenbürtig an die Seite getreten. Man vergleiche über diese dogmatischen Vorlesungen die treffliche Kritik von Zeller in seiner Zeitschrift, 1842, 48. Heft, welche nur noch entschiedener neben den anderen Mängeln auch den hätte hervorheben dürfen, wie sehr Daub über den wahren Sinn und die wahre Consequenz der hegel'schen Philosophie sich getäuscht hat. Mit besonderer Vorliebe behandelte Daub auch das Feld der theologischen Moral; die Prolegomena zur Moral und diese selbst tragen im Ganzen denselben Charakter an sich, wie die dogmatischen Vorlesungen; neben manchem Weiterschweifigen und Unnöthigen enthalten sie aber viele interessante Detailuntersuchungen, welche ein Zeugniß seines ausgebreiteten Wissens sind. Die schon vor seinem Tode als Theil seiner Vorlesungen über die Moral von einem Schüler herausgegebene Schrift: über die verschiedenen Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, 1834, hat weniger Beachtung gefunden, als sie immerhin verdient, obwohl sie das Problem nicht mehr von der praktischen und psychologischen Seite auffaßt und in die eigentlich speculative Seite fast gar nicht eingeht. Unstreitig das wissenschaftlich vollendetste und am meisten gelesene Werk des Nachlasses sind die Vorlesungen über die Anthropologie; auszuzeichnen ist namentlich die Feinheit, mit welcher er in das Geäder und Verste der einzelnen psychologischen Erscheinungen, wie der Neigungen und Leidenschaften, eintaucht und die Anschaulichkeit, mit welcher er seine Auseinandersetzungen durch Beispiele aus der Geschichte, Poesie und Beobachtung des Lebens belebt; dagegen aber tritt die Untersuchung über das Verhältniß von Leib und Seele, und den allgemeinen Zusammenhang des Somatischen mit dem Psychischen zurück. Nach dem Programm der Herausgeber wären noch weitere Mittheilungen aus dem Nachlasse Daub's zu erwarten gewesen; es scheint aber die Fortsetzung an dem mangelnden Interesse des Publikums gescheitert zu seyn. Müssen wir dieß auch ernstlich bedauern, so können wir es doch begreifen; denn die Zeit Daub's war vorüber, der selbst ganz das Kind seiner Zeit gewesen war. Daub ist als der bedeutendste Repräsentant einer merkwürdigen Phase der Theologie unseres Jahrhunderts zu betrachten, nämlich der speculativen Restauration des orthodoxen Dogma's. Mag ihn in dieser Richtung sein Freund Martineau (s. d. Art.) übertreffen an Formgewandtheit und systematischer Abrundung seiner Schriften, so überragt er diesen dafür entschieden an wissenschaftlicher Schärfe und Tiefe, der die andern aber, die wenigstens zeitweise in den gleichen Wegen gingen, wie Bruno Bauer, Göschel, Conradi u. s. w., erhebt er sich dadurch, daß er vor Maßlosigkeit und Phantastereien sich zu bewahren wußte. Es ist nicht gerecht und gegen Daub einmal Unrecht, wenn man diesen Bestrebungen unlautere, hierarchisch- und politisch-reactionäre Absichten unterlegt hat, mag auch bei einzelnen Männern dieser Richtung und wieder Derartiges mitgewirkt haben; man muß anerkennen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun war und um die Wahrheit des Christenthums, und daß es ihnen eben sehr um Wissenschaft zu thun war und um Stärkung des Einen durch das Andere. Aber größer die Präension war, mit welcher die Freunde dieser Richtung proklamirten, „die Theologie mit der Philosophie wirklich versöhnt zu haben“, desto gewaltiger mußte der wissenschaftliche Mißcredit seyn, der auf ihr Haupt fiel, sobald eine nüchterne und scharfe Kritik den Beweis führte, daß diese Präension auf der allergrößten Illusion ruhte. Daub hat den Anfang des Risses in die Illusion der speculativen Restauration durch die Strauß'sche Kritik des Lebens Jesu noch erlebt, aber er war eine zu substantielle und einseitig speculative Natur, als daß er eine solche Kritik ganz verstanden hätte und dadurch an den Grundmangel seines Standpunktes, die fehlende historische Kritik sich hätte mahnen lassen sollen. Man könnte allerdings sagen, daß er dieß



auch von Schleiermacher schon hätte lernen können und daß, wie Strauß sagt, eben der Ausschließung des kritischen Elementes, wie es in Schleiermacher repräsentirt zu werden alles dasjenige seinen Grund hat, was wir in Daub's theologischem Systeme unbefriedigend finden. Allein genauer betrachtet werden wir doch nicht zugeben können, daß der Ergänzung Schleiermacher's durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daub's Forderung, die objektive Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt eben so berechtigt, als die Schleiermacher's, die psychologische Wirklichkeit zu erkennen; aber so wenig Daub's einseitig objektiv-spekulativer Standpunkt an die Schleiermacher'sche Forderung hinreicht, so wenig Schleiermacher's subjektive Reflexionsdialektik an die Forderung Daub's. Allein es fehlt so Jedem nicht nur das Richtige des Anderen, sondern es fehlt beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn. Der Historiker und historische Kritiker als der Dritte im Bunde mit dem spekulativen Scholastiker und subjektiven Dialektiker hätten diese beiden in ihren Einseitigkeiten befreien mögen, und nur diese Ergänzung und Verbindung verbürgt auch den Fortschritt der wissenschaftlichen Theologie, welcher die Aufgabe der Gegenwart bildet. Hat nun aber auch Daub wegen dieser starken Mängel seines Standpunktes keine so bedeutende sichtbare Einwirkung auf seine Zeit gehabt, namentlich verglichen mit Schleiermacher, ist er nach Zeller's treffendem Urtheil mehr eine persönliche als eine historische Größe, so gebührt doch auch dieser der Kranz, und das Daub'sche soll eben so unvergessen bleiben, als das Schleiermacher'sche *δαμόνιον*.

Man vergleiche über Daub die in diesem Artikel dankbar benützte vortreffliche Parallele zwischen Schleiermacher und Daub von Strauß in seinen Charakteristiken, 1830, weiter die warm geschriebene, aber zu panegyrisch gehaltenen „Erinnerungen an Daub“ von Rosenkranz, Berlin 1837; die Allgemeine Kirchenzeitung von 1837, Nr. 26. und den Nekrolog der Deutschen vom Jahre 1836.

Das von den Herausgebern des Daub'schen Nachlasses versprochene biographische Denkmal ist leider nicht erschienen. Landerer.

**Decius, Nikolaus**, ein fast mythischer Name aus der Hymnologie des sechzehnten Jahrhunderts. In der Kirchenhistorie Braunschweigs von Rethmayer Bd. I. S. 19 findet sich die Notiz, daß die evangelischen Gesänge „Allein Gott in der Höh' sey Ehr“ und „O Lamm Gottes unschuldig“ von einem ehemaligen Mönch, Nikolaus Decius, der vor seinem Uebertritt Probst des Klosters Steterburg in Wolfenbüttel nach demselben Lehrer an der Katharinen- und Megidienschule in Braunschweig und zuletzt Pfarrer in Stettin gewesen, aus dem Gloria in excelsis und Agnus Dei in Deutsche übertragen worden seyen. Seinen Tod soll von fanatischen Katholiken bereitetes Gift herbeigeführt haben. Diese Notiz, die sich auf die Aussage eines gewissermaßen Anton Steinmann stützt (s. Tunz, Geschichte des Kirchenlieds Bd. I. S. 110), war ziemlich allgemein angenommen; neuerlich aber ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Stettiner Lokalgeschichte von einem Prediger dieses Namens keine Spur findet, daß auch Luther diesen Namen nirgends nenne. So führen auch ältere Hymnologen, wie Wegel in seiner Hymnopoecographia und Heertwagen in seiner Literaturgeschichte des Kirchenlieds ihn nicht an. Auch ist auffallend, daß das deutsche „Gloria“ schon 1529, das „O Lamm Gottes“ erst 1540 in einem Magdeburger Gesangbuche sich findet; Decius soll schon 1529 gestorben seyn. Bis jetzt ist aber auch noch kein schlagernder Beweis geliefert, daß dem Decius die Autorschaft nicht gebühre; wäre es die Notiz, daß er in Stettin gewirkt, unrichtig, so wäre jene Annahme dennoch möglich, da selbst Luther von dem Urheber jener deutschen Texte nicht nothwendig Kenntniß haben mußte; so mancher volksthümliche Gesang hat sich lange schon verbreitet, ehe der Name des Dichters bekannt geworden ist. Nach weniger sicher ist übrigens, daß Decius, wie vielfach angegeben wird, der Erfinder der Melodie unseres Chores „O Lamm Gottes“ war; von „Allein Gott in der Höh' sey Ehr“ ist erwiesen, daß diese Melodie schon älteren kirchlichen Ursprungs ist und der erste Satz derselben

evangelischen Kirchengesang von Hans Kugelmann (herzogl. preuß. Kapellmeister um 140) herrührt.

**Denk, Johann.** Ueber die äußeren Lebensschicksale dieses Mannes hat die Geschichte uns nur Weniges und Unzusammenhängendes aufbewahrt; über seine Kindheit und Jugend fehlen uns alle Nachrichten. Im letzten Decennium des 15. Jahrhunderts der Oberpfalz, nach Anderen in Bayern geboren\*), hören wir von ihm zuerst um Jahr 1521 in Basel, wo er bei den Buchhändlern und Buchdruckern Curio und Standner als Corrector beschäftigt war und die Vorlesungen des Descolampad über den Propheten Jesaias besuchte. Ob Denk vielleicht schon früher oder in jener Zeit erst der Basler Universität den Grund zu seiner gebiegenen Kenntniß der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache legte, läßt sich nicht mehr mit Bestimmtheit ermitteln. Bereits im Herbst des Jahres 1523 finden wir ihn in Nürnberg, und zwar Rektor der Schule zu St. Sebald, zu welchem Amte Descolampad ihn empfohlen hatte, der dadurch später, freilich mit Unrecht, in den Verdacht kam, Denk zu Irrlehren Hülfe zu haben (s. den Art. „Descolampadius“ Bd. X. S. 540). Auch ob Denk hier mit Ludwig Heger in Bekanntschaft kam, ist zweifelhaft (vgl. Hagen, Geist der Reformation Bd. II. S. 109; Will, Beiträge zur fränk. Kirchen-Historie S. 29 ff.; dagegen: Th. Reim, „Ludwig Heger“, in den Jahrb. für deutsche Theologie I. 261. Anm. 3. und den Art. „Heger“ R.-Encycl. Bd. VI. S. 59); gewiß jedoch daß er bereits um diese Zeit ein eifriger Anhänger des daselbst sich aufhaltenden Thomas Münzer wurde und dessen Ansichten zu den seinigen machte. Neben wiederholten Meinungen lehrte Denk auch antitrinitarische in Nürnberg, und seine Hingabe zur Zwingli'schen Auffassung der Abendmahlslehre legte er dort ebenfalls an den Tag. Ueber das Alles wurde er bald, auf Andreas Osiander's Betrieb, dem Rathe der Stadt zur schriftlichen und mündlichen Verantwortung gezogen und seine Vertheidigung nicht genügte, für immer aus der Stadt verwiesen. Dasselbe Schicksal erfuhr bald nach ihm Thomas Münzer.

Wohin Denk von Nürnberg aus zunächst sich wandte, ist unbestimmt. Ob er, Einige (Zwingl. Epp. I, 531 Anm. und Hagen a. a. O. S. 275) angeben, auf Osiander's Verwendung, als Lehrer nach Mülhausen berufen worden und dort mit ihm vereint eine Zeit lang gelebt und gewirkt; oder ob er, was allerdings glaublicher erscheint, nach dem Nürnberger Aufenthalte, sich eine kurze Zeit in St. Gallen aufgehalten habe und dort mit Badianus, dem Reformator dieser Stadt, in vorübergehender Berührung gekommen sey (s. Herzog, Leben des Descolampad II. S. 272), das läßt sich mit völliger historischer Sicherheit nicht mehr feststellen. Erwiesen nur ist, daß er schon 1525 in Augsburg thätig war, wo er ein Jahr und länger, theilweise in Gemeinschaft mit Balthasar Hubmaier (s. den Art. Bd. VI. S. 302), der dort durch Ludwig Heger geleiteten und jetzt durch ihn rasch aufblühenden, geheimen evangelischen Gemeinde vorstand. Hier auch schrieb und edirte er sein bekanntes Büchlein „vom Reiche Gottes“.

Im Herbst des Jahres 1526 verließ Denk Augsburg und siedelte nach Straßburg über, wo er, nach Reim's gewiß richtiger Ansicht, zuerst mit Ludwig Heger bekannt und vertraut wurde. Nächster Zweck dieser Verbindung war die Herausgabe einer neuen Ausgabe der alttestamentlichen Propheten. Heger hatte schon die Uebersetzung des Propheten Jesaias veranstaltet und war nun mit der des Jesaias beschäftigt, zu welcher er den hiesigen Denk hinzuzog und dann mit dessen Hülfe alle Propheten des A. Testaments verdeutschte. Das Ganze erschien, mit einer Vorrede Heger's begleitet, im Jahre 1527 bei Peter Schöffer in Worms, woher für diese Uebersetzung der Name „Wormser Propheten“. Schon im folgenden Jahre erschien in Augsburg ein

\*) Sein Beinamen „der Nürnberger“ schreibt sich nur von seinem Nürnberger Rektorate her. s. Annal. ad a. 1525: Joannes Denkius, Bavarus, Norimbergensis dictus, quod aliquando in literarium Norimbergae gubernasset.



Nachdruck, dem es dann an zahlreichen Nachfolgern nicht fehlte. Luther selbst hat über die fleißige Uebersetzung seine Achtung ausgesprochen, wenn er auch von theilweiser Unverständlichkeit und etlichen Verstößen redet (s. Luther an Vink bei de Wette Bd. III S. 172; vergl. auch Keim a. a. O. S. 264 f.).

Dent's sektirerisches Leben und Treiben in Straßburg, wie verborgen er es immer halten mochte, konnte sich doch auf die Länge der Oeffentlichkeit nicht entziehen. Er wurde von der Straßburger Geistlichkeit zu einer Disputation vor allem Volke auf den 22. December 1526 vorgefordert. Bucer war es indeß fast ausschließlich, der in der selben mit ihm redete und aus dem „Büchlein vom Geseze“, das der Unterredung vorzugsweise zu Grunde gelegt war, den Hauptvortrag gegen ihn entnahm, daß er „die Sünde zu einem leeren Wahne mache.“ Der Erfolg dieser Disputation war, daß der Rath Dent aus der Stadt verwies, und daß seine Feinde eine „getreue Warnung“ erscheinen ließen, in der sie seine Irrthümer einer ausführlichen Besprechung unterwarfen.

Dent ging in die Pfalz; Heger folgte ihm bald. Hier entfalteten beide ihre größte Thätigkeit. Sie wirkten einzeln und zusammen in Worms, wo sich die Prediger Raut und Hilarius eng an Dent angeschlossen und seine Lehre öffentlich einzuführen versuchten (s. d. Art. „Raut“ Bd. VII. S. 499), in Landau, in Bergzabern, wo der Pfarrer Nikolaus Sigelsbach ihn aufnahm, vielleicht auch in Wimpfen und sonst auf dem Lande besonders unter den Bauern und unter den Juden, mit welchen letzteren er vielfach über das Gesez disputirte, ohne daß seine Belehrungsversuche von Erfolg waren.

Aus der Pfalz begab sich Dent, in Heger's Begleitung, im Juli 1527 wieder nach Nürnberg, wo er sich, trotz seiner früheren Verbannung, einige Tage aufzuhalten mußte, und von da abermals nach Augsburg, wo er mit Jakob Raut und Hans Heger und anderen Freunden zusammentraf. Auch in Augsburg verweilte er nur kurze Zeit, denn noch zu Ende desselben Monats ging er über Constanz nach Basel, wo ihm durch Desolampad's Vermittelung der Aufenthalt gestattet wurde. In Basel raffte die Pest ihn im November 1527 hinweg.

Es ist nicht ganz leicht, die theologische Ueberzeugung Dent's festzustellen. Wenn wir das Allgemeine seiner Lehre in's Auge, so läßt sich zunächst an seiner Uebereinstimmung mit den Principien des Anabaptismus nicht zweifeln. Denn wie er den Kindertaufe für unzulässig erklärte, so behauptete er die Sündlosigkeit der anabaptistischen Gemeinde der Heiligen und theilte deren Ansicht von den geistlichen Ehen und von der weltlichen Obrigkeit. Eben so wenig ist sein Antitrinitarismus in Frage zu stellen. Denn von einer persönlichen Präexistenz Christi findet sich bei ihm keine Spur; Alles beruht bei ihm auf einer bloß moralischen Einheit Christi mit Gott; Christus ist ihm nur vorleuchtendes Beispiel; von einer Genugthuung durch den Tod Christi ist keine Rede, er faßt die Erlösung nur im sittlichen Sinne auf. Was das Besondere betrifft, so ist bemerkenswerth seine Lehre vom inneren Worte, das als Kraft des Heiligen im Menschen Erkenntniß und Liebe weckt; von der heiligen Schrift, an welche die Gläubigen nicht gebunden ist, wie nützlich und gut sie immer dazu seyn mag; vom Geseze, dessen Begriff er auf die heilige Schrift überhaupt ausdehnt, welcher er, als dem bloßen Buchstaben, den Geist entgegenstellt; von den Sakramenten, die für den Frommen und Gläubigen ein Untergeordnetes und Ueberflüssiges sind; von der endlichen Erlösung der Gottlosen und von der Wiederbringung aller Dinge. Nur wenig modificirte und abänderte sich seine Lehre in seiner Schrift: „Wid'ruf, Protestation und Bekenntnuß“, die er, um sein letztes Wshl in Basel (im J. 1527) zu ermöglichen, in die Hände Desolampad's niederlegte und die dieser nach Dent's Tode der Oeffentlichkeit übergab (s. Bock, Histor. antitr. II, 241).

Dent's Lehre fand besonders in Oberdeutschland eine rasche Verbreitung, so daß Rhégius ihn den „Abt“ und Bucer den „Pabst“ der Wiedertäufer nennen konnte. Er hat seine Lehre in einer Reihe einzelner Flugschriften veröffentlicht, die seiner Zeit weniger durch den Buchhandel, als durch Colporteurs verbreitet wurden. Von seinen



genossen werden diese Schriften selten erwähnt. (Vgl. über sie: Heberle, Denf die Ausbreitung seiner Lehre, in den Studien und Kritiken Jahrg. 1855, Heft IV. i; und Will, Nürnberger Gelehrten-Lexikon Bd. I. S. 245 f. u. Bd. V. [von No. d] S. 208.)

Seine Anhänger wurden Daemoniaci genannt, weil sie dem Neuling, ehe sie ihn ten, sieben böse Geister (Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, askenlust, Menschenrath, Menschenstärke und Menschengottseligkeit) nannten, in Be- deren er bekennen mußte, daß er sie besitze und ihnen entsagen wolle, und sieben e Geister (Gottesfurcht, Gottesweisheit, Gottesverstand u. s. w.), von denen er bea mußte, daß er sie aufnehmen und behalten wolle.

Vergl. außer den schon angeführten Schriften: Heberle, Joh. Denf und sein klein vom Geseß, in den Studien u. Krit. 1851. Hft. I. S. 121. — F. Trech- die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin, I. S. 17 ff. — Plarrii e. hist. anabapt. p. 25 sq. — G. Arnold, Kirchen- und Reper-Historie, II. XVI. Kap. 20. §. 15. und IV. Sect. II. Nr. 31; und Winter, Geschichte der gischen Wiedertäufer im 16. Jahrhundert. S. 62 ff. L. Heller.

**Denunciatio evangelica** wird von den Kanonisten das Gesuch um außerordentliche thülfe genannt, welches bei einem kirchlichen Gerichte unter Bezugnahme auf die ung des Herrn im Evangelium (Matth. 18, 15—17.) angebracht wird: Si oaverit in te frater tuus . . . . die ecclesiae, falls du ihn sowohl unter agen als auch mit Zuziehung eines oder zweier Anderer vergeblich darüber in alicher Weise gestraft hast. Dadurch soll dann die Competenz des kirchlichen Ge- s begründet werden, direkt über die denuncierte Versündigung, und indirekt über s stehenden Rechtshandel zwischen den streitenden Theilen zu erkennen. Zuerst e dieser Gesichtspunkt von Pabst Innocenz III. in einem Schreiben vom Jahre 1204 ie „Praelati per Franciam constituti“ geltend gemacht worden, in welchem er den werden des Königs Philipp gegenüber es zu rechtfertigen suchte, daß er auf eine König Johann von England bei ihm angebrachte Klage über den lehnsherrlichen inspruch Philipp's, wodurch dieser den Ersteren wegen der Ermordung Arthur's e Lehen in Frankreich für verlustig erklärt hatte, sich zum Richter zwischen beiden en aufgeworfen hatte, wobei er namentlich hervorhob, daß König Philipp angeblich einen Eides- und Friedensbruch sich an König Johann versündigt habe. Jene ale wurde nachmals in die Dekretalensammlung Gregor's IX. aufgenommen als Novit 13 de judiciis (2, 1) und von der Gloss. so ausgelegt, wie es die in glossirten Ausgaben des Corpus juris canonici sich findende Inhaltsangabe dieses talum mit den Worten ausdrückt: „Judex ecclesiasticus potest per viam denun- nis evangelicae seu judicialis procedere contra quemlibet peccatorem, etiam m“ (denn gegen einen Kleriker könnte er es schon vermöge des persönlichen Ge- standsprivilegiums), „maxime ratione perjurii vel pacis fractae.“ In Frank- hatte die Erfindung der denunciatio evangelica den gewünschten Erfolg weder eziehung auf den besonderen Fall, noch in ihrer Richtung auf principielle Ausdeh- der kirchlichen jurisdictio contentiosa durch Subsumtion aller derjenigen Rechts- l unter den Begriff der causae ecclesiasticae, in welchen der Kläger die angeblich me Rechtsverletzung als eine an ihm begangene Versündigung nachzuweisen ver-. Mehr Glück machte sie in Deutschland, wie sich aus den hundert Gravamina onis Germanicae von 1523 (Schilter, de libertate ecclesiarum Germaniae l. VII. 1683. 4°. S. 859 ff.) namentlich gr. 9 ff. und gr. 56 ff. ergibt. Heutzutage mähren es selbst Kanonisten, wie Schulte (vgl. dessen kathol. Kirchenrecht, II. Theil. en 1856. S. 82), auch nur zur Bertheidigung des von den mittelalterlichen Päbstenprochenen Umfangs der kirchlichen Civiljurisdiction, von dem Princip der denun- o evangelica Gebrauch zu machen. Merkwürdiger Weise wurde derselben dagegen edlichen deutschen Protestanten des 17. und 18. Jahrhunderts, wie G. von Jena,

Brunnemann u. f. w., aus einem weniger verständigen, als frommen sittlichen Eifer in der Art das Wort geredet, daß gegen sündlichen Mißbrauch des formellen Rechts kirchengerichte um außerordentliche Rechtshülfe sollten angegangen werden können, wodurch Christian Thomasiuß zu seiner heftig dagegen antämpfenden *Dissertatio de usu practico denunc. evang.* (1712) veranlaßt wurde. — Jede Behandlung der *denunciatio evangelica* als eines Rechtsmittels trifft der Vorwurf unzulässiger Vermengung des Berufs der Kirche, geistliche Zucht zu üben, mit dem (nur dem Staate zukommenden) Beruf, richterlichen Rechtsschutz zu gewähren.

Genaueres s. bei J. H. Boehmer, *jus ev. prot.* T. I. Lib. II. Tit. II. §. 6 sqq. — B. Schilling, *de origine jurid. eccl. in causis civilibus.* Lips. 1825. 4°. §. 18. — R. Dove, *de jurid. eccl. apud Germanos Gallosque progressu.* Berol. 1855. 8°. §. 13. (auch §. 8. in f. und §. 10. in f.). Schenkl.

**Débay**, Matthias Viró, und die ungarisch-reformirte Kirche. — Matthias Viró Débay, der wirksamste ungarische Reformator, den schon im 16. Jahrh. seine Landsleute den ungarischen Luther nannten, wurde in Siebenbürgen, in einem Marktflecken des Hunyader Komitates, Namens Déva, in einer edeln ungarischen Familie, zu Ende des 15. oder zu Anfange des 16. Jahrh. geboren. Wo in seinem Vaterlande und unter wessen Leitung er seine Studien begonnen und fortgesetzt habe, ist, da uns nähere Angaben mangeln, unbekannt. Mehrere ungarische Schriftsteller jedoch meinen, daß er in Ofen ein Schüler des hochberühmten Grynáus, eines der ersten Beförderer der Reformation (s. Bd. V, 402), gewesen sey. Die ungarischen Studenten aus der Gegend und Siebenbürgen besuchten in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrh. meistens die Krakauer Hochschule und hatten dort nach dem Brauch damaliger Zeit auch ihren organisirten Nationalverein. Dort studirten die meisten eingeborenen ungarischen Reformatoren, bevor sie die Wittenberger Universität bezogen. Hier finden wir auch Débay mit seinem berühmten Mitreformator Martin von Kálmáncs in die Matricel ungarischer Studenten eingetragen im Wintersemester des Jahres 1523. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand folgende charakteristische Worte: „Hic Matthias postem lutheranum invexit; homo perditus et filius perditionis“ (*Regestrum bursae cracoviensis hungarorum.* Budae 1821. pag. 37).

Débay's Studien in Krakau dauerten ungefähr zwei Jahre, nach Ablauf welcher er in sein Vaterland zurückgekehrt, in einen Mönchsorden trat und ein sehr eifriger katholischer Priester wurde. „Fuit sacerdos romanus . . . Fuit monachus profugus de clauastro suo . . . Erat valde devotus in fide nostra catholica recta“ sagen die damaligen römisch-katholischen Schriftsteller. Es ist außer Zweifel, daß Débay auch noch im Jahre 1527 römisch-katholischer Priester war. Zu dieser Zeit hatte in Ungarn die Reformation schon große Fortschritte gemacht; ja nach den erst neuerlich bekannt gewordenen Quellen aus derselben Zeit, wurden schon im Jahre 1518 mehrere ungarische Anhänger der Reformation verbrannt, ohne Zweifel auf Grund der gegen die Hussiten gebrachten Gesetze, denen zufolge die Ketzer verbrannt werden sollten. Im Jahre 1521 wurde von allen Kanzeln Ungarns feierlichst die Verdammung der lutherischen Lehre bekannt gemacht. In den Jahren 1523 und 1525 wurden die härtesten Reichsgesetze wider die Reformation gegeben. Dazu kamen noch verschiedene priesterliche und königliche Verbote. Aber alles dieß konnte dem mächtigen Strome der Reformation kein Hinderniß in den Weg legen. In der Hauptstadt des Landes selbst, in Ofen, war der im J. 1521 aus Wien vertriebene Paul Spetler — Speratus (s. Bd. XIV, 638) — eine Zeit lang Prediger, und zu eben derselben Zeit wirkte auch an der dortigen Hochschule, ganz im Geiste der Reformation, der schon erwähnte edle Grynáus, der in Folge dessen eingekerkert und Ungarn zu verlassen genöthigt wurde. Die Bewegungen der Reformation konnten also Débay, sowie auch andere ungarische Mitreformatoren, schon im Vaterlande berühren, ja gewinnen, so daß er nicht darum nach Wittenberg ging und nicht darum zu den Füßen des großen Meisters saß, damit er sich dort mit den Grundideen

Reformation bekannt und sie sich zu eigen mache, sondern vielmehr darum, damit sie die geeigneten Waffen zu ihrer Vertheidigung und Verbreitung aneigne. Dévay kam am 3. Dezember 1529 in die gemeinsame Matrikel der Universität Wittenberg eintrug und seine Studienzeit erstreckte sich auf ungefähr anderthalb Jahre, unter welcher Zeit er bei Luther freie Kost und Wohnung hatte.

Von Wittenberg mit vorzüglichen Empfehlungen der großen Reformatoren in Vaterland zurückgekehrten Dévay finden wir schon im Frühling 1531 in Ofen als Prediger der dortigen reformirten Gemeinde, wirksam die Reformation mit Wort und That muthig zu verbreiten. Zu dieser Zeit schrieb er besonders ein kurzes Werkchen „Schlaf der Heiligen“ (de sanctorum dormitione), um die Wichtigkeit der Heiligung darzulegen. Er schrieb ferner 52 Propositionen, welche, während sie einen Gegner herausfordern, andererseits das System der schriftgemäßen Reformation so zu sagen in nucleo vor Augen führen. Da zu dieser Zeit keine Buchdruckerei in Ofen war, so waren diese Werkchen nur handschriftlich hie und da zu finden, und kennen ihren Inhalt nur aus den späteren im Auslande erschienenen Streitschriften. Seine reformatorische Wirksamkeit in Ofen dauerte nicht lange, denn noch im Laufe des Jahres 1531 berief ihn der Rath der unter Ferdinand's Herrschaft stehenden Stadt Kaschau zum Prediger. Dévay nahm den Ruf an und setzte seine reformatorische Wirksamkeit auch in Kaschau auf das Entschiedenste und Bestimmteste fort. Er befeuerte und wankte nicht mehr, kümmerte sich aber auch nicht viel um den stufenweisen Fortschritt, sondern verkündete die von ihm erkannten evangelischen Wahrheiten in offener Öffentlichkeit und mit Muth und Drang ernstlich auf Umbildung kirchlichen Lebens und Einrichtungen nach diesen Lehren. Aber seine Wirksamkeit in diesem Geiste in dieser Richtung erregte gar bald Verfolgung und Rache der römischen Priester. Thomas Szalaházy, Bischof von Erlau und Rath des Königs Ferdinand, ließ ihn in Folge höheren Befehls am 6. November 1531 gefangen nehmen. Die in ihm hangende ungarische Bevölkerung von Kaschau widersetzte sich, so daß ein Aufruhr entstand; aber alles dieß nützte zu nichts, denn Dévay wurde dessen ungeachtet schleppt; zuerst nach Pilava, einer Stadt im Piptauer Komitate, dann nach Preßburg und von dort nach Wien. Dévay's Gefangenschaft in Wien war streng und, wie oft bemerkt, mit geistigen und leiblichen Qualen verbunden. Mehrmals wurde er von einem der ärgsten Verfolger der Reformation, dem Wiener Bischof Faber, der vorher Probst in Ofen gewesen war, zur Untersuchung seines Glaubens geführt. Die Untersuchung leitete Faber selbst, aber mit ihm waren noch mehrere kirchliche Männer anwesend, sowie auch ein Schreiber oder Notar, der Alles zu Protokoll nahm. Dévay theilte bei diesen Untersuchungen nicht nur durch seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung, sondern auch durch die Entschiedenheit und den Muth seines Bekenntnisses in hohem Grade aus. Aus seiner Haft in Wien entlassen, begab er sich in die unter Ferdinand's Rivalen, Johann Zápolya, Botmäßigkeit stehenden Theile des Landes, nach an seinen früheren Wirkungskreis, nach Ofen. Wegen seiner reformatorischen Wirksamkeit wurde er auch hier wieder gefangen gesetzt, und diese seine zweifache Gefangenschaft erstreckt sich auf beinahe 3 Jahre, nämlich von 1532 bis 1534.

Nach dieser Gefangenschaft in Ofen befreit, begab sich Dévay unter den Schutz des Fürsten Nádasdy, eines vorzüglich gebildeten, reichen und die Reformation offen und schützenden ungarischen Magnaten, nach Sárvár im Komitate Vas, und verfaßte mehrere lateinischen Streitschriften unter Benützung der vorzüglichen Bibliothek des Fürsten. Gregor Szegedy, Dr. theol., Mitglied der Sorbonne, Provinzial der Franziskaner in Ungarn, auch ein Hauptverfolger der Reformation, welcher schon lange vergeblich hatte, daß er die bis jetzt im Manuscript vorhandenen Schriften Dévay's widerwerde, rückte endlich nach Jahren damit heraus und schrieb zwei Werkchen, von denen eines, welches Dévay's Propositionen angriff, im J. 1535 wirklich erschien, Denis in Wien bei Schöngren unter dem Titel „Censurae Fratris Gregorii Zege-



dini ex ordine divi Francisci in propositiones erroneas Matthiae Dévay, seu ut ille vocat rudimenta salutis continentes." 1535. Dieß war das erste öffentliche literarische Werk, welches ungarischer Geist gegen die Reformation richtete. Dévay unternahm es ohne Zaudern, beide Werke Szegedy's zu widerlegen und reiste nach Beendigung seiner Streitschrift gegen Ende des Jahres 1536 persönlich nach Deutschland, um sie da zu veröffentlichen. Er nahm seinen Weg über Nürnberg, wo er, da seine Gesundheit ohnedieß geschwächt war, die Gastfreundschaft seines ehemaligen Schülers und Freundes Dietrich Beit's — Vitus Theodorus — genoß, und auf dessen Bitte gab zu seiner schon fertigen Streitschrift die Beschreibung seiner Untersuchung vor. Im Frühling des Jahres 1537 finden wir Dévay schon in Wittenberg, wo besonders die Freundschaft des großen Melanchthon genoß (s. Corpus reformationis Edidit C. G. Brotschneider. Halis Saxonum. Tom. III. 336 sq. 375. 416 u. f. w.).

Von Wittenberg ging Dévay nach Basel, wo er Grynäus begrüßen konnte; dort ließ er sein Werk drucken, welches auch noch vor Herbst 1537 erschien unter dem Titel „Disputatio de statu, in quo sint beatorum animae post hanc vitam, ante ultimum iudicii diem. Item de praecipuis articulis christianae doctrinae. Per Matthiam Dévay Hungarum. His addita est expositio examinis quomodo a Fabro in carcere sit examinatus. Lucae V. Praeceptor, in verbo tuo laxabo rete." Das Ganze hat 74 Blätter in Quart. Nach dem Titel steht ein empfehlendes Vortwort an den wahrscheinlich von Melanchthon oder noch eher von Grynäus. Die erste Streitschrift, welche gegen die Anrufung der Heiligen kämpft, widmete Dévay selbst dem Stuhlburger Probst, Emerich Vebek, die zweite, welche die Propositionen vertheidigt, dem Zipser Probst und königlichen Sekretär, Franz Baczi; die Beschreibung der Untersuchung vor Faber widmete Dietrich Beit mit besonderem Vortwort ebenfalls dem Baczi. Aus der Schweiz und Deutschland zu Ende des Jahres 1537 in sein Vaterland zurückgekehrt, begab sich Dévay wieder in den Schutz des Grafen Thomas Nádasdy, an den er mit seinem Freunde und Mitreformator Johann Sylvester, welcher später in Wien Universitäts-Professor wurde, von Melanchthon in einem besonderen Briefe nachdrücklich empfohlen worden war. Melanchthon ermunterte Nádasdy, die Reformation und die Wissenschaft eifrig zu unterstützen. Empfehlung und Ermunterung blieben nicht ohne Erfolg. In Ujsziget bei Sárvar bestand schon seit einigen Jahren unter Sylvester's Leitung eine tüchtige Schule, jetzt aber bei Dévay's Rückkehr wurde sogleich eine Buchdruckerei errichtet, welche nach der zu Matthias Hunyadi's Zeiten bestandenen, aber bald zu Grunde gegangenen die erste in Ungarn war, wenn wir die Hermannstadt und Kronstadt bestandenen Druckereien zu Siebenbürgen rechnen. Das edle Triumvirat, Nádasdy, Dévay und Sylvester, erfaßte schon die große Idee, die Reformation durch Schule und Schriftthum am sichersten und mit bleibendem Erfolg durchgeführt werden könne. Dévay schrieb daher gleich nach seiner Rückkehr in das Vaterland einen Leitfaden der ungarischen Grammatik für Elementarschulen, welcher Lehrer zum Lesenlehren befähigen sollte und welche unter dem Titel „Orthographia hungarica“ in wiederholten Auflagen erschien. Dieses Büchlein verkündet schon in ungarischer Sprache die Grundprincipien der Reformation und theilt die Kindergebete Luther's kleinen Katechismus in ungarischer Sprache mit. Dieß war das erste ungarische grammatische Werk und zugleich die erste ungarische Druckschrift in Ungarn. Johann Sylvester aber schrieb eine weitläufige ungarisch-lateinische Grammatik. Grammatica hungaro-latina in usum puerorum recens scripta Joanne Sylvestro Pannonico profectore. Neanesi (d. h. Uj-Sziget (Neu-Insel) bei Sárvar, wo die von Graf Nádasdy gegründete Schule und Buchdruckerei war). 1539. Gleich darauf kam die von Sylvester gefertigte, den königlichen Herzögen Maximilian und Ferdinand, Söhnen des regierenden Königs Ferdinand, gewidmete, öffentlich aber an das ganze ungarische Reich gerichtete Uebersetzung des Neuen Testaments unter die Presse, ebenfalls in Uj-Sziget und erschien im Jahre 1541. Während dieser Zeit wirkte Dévay in der Umgebung

an der Donau und besonders auf den weitläufigen Besitzungen seines Schutzherrn Nádasdy als wandernder Reformator mit großem Erfolg. Seine unter schönen Hoffnungen und auf sicherem Grunde begonnene reformatorische Wirksamkeit wurde gleich nach dem Erscheinen des ungarischen Neuen Testaments unterbrochen. Die türkische Heeresmacht nämlich, welche dem Sohne Zápolya's, Ferdinand's königlichen Rivalen, die ungarische Krone sichern wollte, drang mit solcher Macht in das unglückliche Land ein, daß Ferdinand und die auf seiner Seite stehenden Ungarn — unter welchen auch Graf Nádasdy, Dévay und Sylbester waren — denselben nicht widerstehen konnten. Die Ujpesteter Schule und Buchdruckerei wurde zerstört, denn damals waren die auf türkischer Seite stehenden Ungarn größtentheils noch Feinde der Reformation; Dévay aber und seine Gefährten waren gezwungen, in's Ausland zu flüchten. Melanchthon schreibt vonittenberg am 28. Dezember 1541 unter Anderem Folgendes an Sebastian Heller, Kanzler Georg's, Markgrafen von Brandenburg: „Sunt apud nos Hungari alii, qui ex patria propter crudelitatem expulsi sunt. In his est Matthias Dévay, vir honestus, gravis et eruditus. Arbitror notum esse Illustrissimo principi Marchioni Georgio. Quare suo difficillimo tempore ab eo principio opem auxilium implorat. Te igitur rogo, ut causam piam exsulis boni et docti laudes. Fuit ante quoque in periculo apud suos, propter pias conciones; . . . et hunc bonum virum commendo.“ Melanchthon empfahl Dévay an den Markgrafen Georg nicht nur als an einen vorzüglichen Beschützer der Reformation, sondern auch als an einen persönlichen Freund Ungerlands, der Ungarn und unter diesen vielen eben auch Dévay's. Dieser Graf Georg nämlich, welcher einer der Vormünder des Enkelsohns Ludwig's II., Königs von Ungarn, war, war auch ungarischer Grundbesitzer und dort Beförderer der Reformation. Dévay besuchte bei dieser Gelegenheit auch die Schweiz und wurde ein entschiedener Anhänger der schweizerischen Richtung der Reformation, zu welcher er sich schon früher mit Melanchthon hingezogen fühlte. Nach ungefähr anderthalb Jahren in sein Vaterland zurückgekehrt, begann Dévay schon ganz helvetischer Richtung zu wirken, was Luther sehr überraschte, und daher an die ungarischen Geistlichen, welche Dévay bei ihm verklagten, Folgendes schrieb: „Caeterum, id de Matthia Dévay scribitis, vehementer sum admiratus, cum et apud nos sit, adeo boni odoris, ut mihi ipsi sit difficile vobis dicere (credere?) scribere. Sed utut sit, certo non a nobis habet sacramentarium doctrinam. Nos constanter contra eam pugnamus publice et privatim, nec ulla suspicio aut huius odor est apud nos de ista abominatione . . . — De M. Philippo mihi nulla omnino suspicio, neque de ullo nostrum.“ Dieser Brief Luther's datirt sich auf den 31. April 1544. In einem andern Briefe von demselben Jahre eifert Luther stark gegen Dévay als solchen, der seinen (Luther's) Ansichten ganz widersprechende Lehren lehrt und befolgt. „Maximo autem invehitur in Dévayum, quod ritus adeo a suis valde diversos doceret exerceretque.“ Timon. Epitome chron. reipublicae hungaricarum 158.

Der Wirkungskreis des nach Ungarn zurückgekehrten Dévay war in der Stadt Debreczin, deren Grundherr, der mit dem Grafen Nádasdy in naher Verwandtschaft stehende Graf Valentin Török von Enying, ein großer ungarischer Held und ebenfalls ein eifriger Beschützer der Reformation war. Dévay war in Debreczin Seelsorger und Prediger Senior, und als solcher ließ er Niemanden zum Predigeramte zu, der nicht ihm eines Sinnes war. Um diese Zeit schrieb Dévay auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache unter dem Titel: „A tiz paran csolatnac, a hit ágazatja, a Mi Atyánknek és a hit peesétinek röviden való magyarázatja. Mátyás Dévay“ (Kurze Erklärung der zehn Gebote, der Glaubensartikel, des Vaterunsers und des Siegels des Glaubens. Matthias Dévay). Der Verlagsort dieses Buches ist wahrscheinlich Krakau, sein Umfang 56 Blätter klein Quart. Wie lange Dévay in Debreczin gelebt habe, wo und wann er gestorben, können wir bis jetzt wegen Mangel an unmittel-



telbaren und sicheren Quellen nicht wissen; so viel ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß er nach dem Jahre 1547 nicht mehr gelebt und daß seine Gebeine, sowie die der Katharina Pempflinger, der Frau des schon erwähnten letzten irdischen Beschützers Débav's, Valentin Török's von Enying, der in türkische Gefangenschaft geschleppt worden war, — in Debreczin, aber an einem unbekannten und unbezeichneten Orte dem großen Tage der Auferstehung entgegenharren.

Außer den erwähnten Werken schrieb Débav noch ein Lied: „Minden embernek illik ezt megtudni“ (Jedem Menschen ziemt's zu wissen u. s. w.), worin er die Hauptglaubensartikel der protestantischen Christenheit darlegt und welches bis zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts in dem allgemeinen Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche seinen Platz gefunden hat. In den erwähnten Werken Débav's finden wir auch zweifellose Spuren davon, daß er außer denselben noch mehrere andere Werke geschrieben habe, welche aber im Manuscript geblieben oder verloren gegangen sind. Auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache, sowie jene zweifellose Thatsache, daß der Verfasser der „Orthographia Hungarica“ kein anderer ist als er, ist nur in der neuesten Zeit entdeckt worden.

So wie überhaupt der dogmatische und reformatorische Standpunkt und die Richtung der eingebornen ungarischen Reformatoren, so war auch Débav's Standpunkt kein streng und unbedingt lutherischer, sondern eher der Melanchthon's, später helvetisch und insbesondere calvinisch. Da die eingeborenen Ungarn, so wie Débav selbst, deutsch nicht verstanden, so hielt Melanchthon selbst in Wittenberg für sie Predigten in lateinischer Sprache, und schon dieser Umstand knüpfte sie enger an Melanchthon, dessen Richtung, besonders in Betreff des Kryptocalvinismus, sie treu befolgten. Daß übrigens die Ideen der helvetischen und resp. der zwinglischen Reformation schon zur Zeit des Auftretens und der Wirksamkeit Débav's in Ungarn bekannt und von Mehreren daselbst angenommen gewesen seien, ist außer allem Zweifel. Luther klagt schon 1530 über Johannes, den Prediger in Herrmannstadt, der die Kirche durch die Lehre der Sacramentarien zu verwirren angefangen hatte. Im Jahre 1539 antwortete er dem Franz Rébav, einem gebildeten und angesehenen ungarischen Magnaten, und belehrt ihn, den Zwinglianismus aufzugeben. Im J. 1544 schreibt Matthias Ramaschi, Dekan in Herrmannstadt, im Namen seiner Kollegen aus Siebenbürgen an die Wittenberger Reformatoren, sie möchten helfen, denn er fürchte, daß die Siebenbürger Sachsen sich gänzlich zu den Sacramentariern neigen werden (Corp. ref. V, 552 sq.). Nach dem 11ten Gesegartikel des ungarischen Landtags im Jahre 1548. „Anabaptistas et sacramentarios iuxta admonitionem regiae Majestatis, qui adhuc in regno supersunt procul expellendos esse de omnium bonis, ordines et status statuerunt; nec amplius illos aut quampiam illorum intra regni fines esse recipiendos.“

Daß die helvetische Richtung der Reformation schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Ungarn stark verbreitet gewesen war, ist hauptsächlich das Verdienst Débav's. Die Vorzeichen seiner schon frühen Neigung zur helvetischen Richtung finden sich schon in seinen 1537 erschienenen lateinischen Werken. Faber, Bischof von Wien, erhebt schon im Jahre 1531 oder 1532 unter Anderem folgende Anklage gegen Débav: „Post verba, hoc est corpus meum, hic est sanguis meus; dicit manere substantiam panis et vini.“ Darauf antwortet Débav: „Quae sit vera sacramentorum natura, indoles, usus, dixi verbis quam apertissimis, quod sint signa gratiae et bonae voluntatis Dei erga nos, ut nos in tentationibus consolentur et fidem nostram in Dei promissionem confirment, corroborent et certificent, idemque esse officium verbi et sacramentorum et quod non sint vacua signa, sed vere ac realiter signata exhibitura iis, qui sunt in ecclesia, quanquam iis solis sunt salutaria, qui in fide et spiritualiter et sacramentaliter haec mysteria percipiunt, praebentque fidei certitudine in et sub his signis verum corpus et verum sanguinem Christi.“ In dem von der Prädestination handelnden Theile eines seiner lateinischen



er verkündigt er offen, daß die Zahl der Auserwählten bestimmt sey, daß sie weder abnimmt noch vermehrt werden könne und daß den Auserwählten auch ihre Sünden vergeben seyen. In dem von dem Abendmahl handelnden Theile seines Handbuchs Religion in ungarischer Sprache spricht er schon offen von dem geistigen Genuße verherrlichten Leibes Christi durch den Glauben, und betrachtet Wein und Brod als Leben und Siegel. Der Hauptgehülfe Dévay's in der Verbreitung und Begründung Reformation war sein ehemaliger Mitschüler in Krakau, später Pfarrcollege oder mittelbar Nachfolger in Debreczin, Martin von Rálmáncs, welcher besonders durch seine feurige und wirksame Beredtsamkeit einer der Hauptverfechter des Calvinismus in ungarischen Volke wurde. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand römisch-katholischer Religion in die Matritel der in Krakau studirenden Ungarn Folgendes: „Hic Rálmáncsi spiritu erroris infectus, haeresi postea sacramentariorum magnam partem Hungariae infecit, ac tandem sceleratissima acta vita functus est anno Domini 1577, mense Octobri.“ Von seinem Ende ist dieß bekannt, daß er in Beregszász, als er einmal in der Kirche predigte, von einem römisch-katholischen Mönch aus Rezsény durchschossen worden sey. Wie weit die helvetische Richtung der Reformation schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Ungarn verbreitet gewesen sey, ist unter anderen ein vom 26. März 1551 datirter und an Bullinger gerichteter Brief des Johann von Fehértó, Sekretär der ungarischen Hofkanzlei in Wien, welcher schreibt: „Tu namque, absit assentatio, praeter alios nostri saeculi scriptores, eruditissimis scriptis, gentem hanc nostram hungaricam, cum idolorum cultu, tum etiam turcica servitute pressam, ab innumeris superstitionibus repurgasti, ad veram christianae religionis amussim revocasti.“ — István Huszár, ein vorzüglicher ungarischer Reformator, welcher die Sache der Reformation nicht nur als Redner und Schriftsteller, sondern auch durch eine von ihm geleitete Buchdruckerei auch als Buchdrucker sehr förderte, sagt in einem Briefe vom Oktober 1557, ebenfalls an Bullinger gerichtet, Folgendes: Et quamvis eadem confessio veritatis et consona doctrina omnium fore ecclorum in Hungaria, ubicunque romana illa servitus iam extincta est — venim atque D. Johannis Calvini scripta plurimum imitantur sed disparitas rituum in administrandis sacramentis, et caerimoniis ecclesiae apud plebem admodum diminuere videtur auctoritatem ministerii et taceamus maximum adfert imperitis.“ Miscellanea tigurina II, 1. Zürich 1723. 192. — Die helvetische Richtung der Reformation nahm auch bald Form und Prinzip des Calvinismus an, wobei Stef. Riß von Szegedin und Peter Melius, beide ungarische Reformatoren, die größten Verdienste sich erwarben.

Stef. Riß von Szegedin, einer der gelehrtesten ungarischen Reformatoren, wurde 1805 in Szegedin geboren. Nachdem er in seinem Vaterlande an mehreren Orten, wo er gelehrt hatte, bezog er in seinem Mannesalter im J. 1540 zuerst die Krakauer Hochschule, im folgenden Jahre aber besuchte er Wittenberg und saß dort zu den Füßen Luther's und Melanchthon's, ja er war sogar diesen großen Reformatoren im Dienste der Reformation eine vorzügliche Hülfe. „Tanta in homine fuerat pietas, gratia et prudentia administrandae rei ecclesiasticae, ut quae multum quondam profuerat illi Luthero ac sancto Melanchthoni, cum illis conviveret, in magnis rebus adis profuerit. Secundus erat inter eos, qui me puero corruptelam de coena domini in tota nostra patria felici successu emendarunt ac sustulerunt penitus“ — schreibt Michael Psaxi am 5. April 1573 an Simler; das Abendmahl betreffend, vertritt er unter dem Reformator vor Riß von Szegedin gewiß den Matthias Biró Dévay. Sein Vaterland zurückgelehrt, wirkte Riß von Szegedin beinahe drei Jahrzehnte hindurch als Seelsorger, Professor und Schriftsteller in der Sache der Reformation, mehrmals litt er auch Gefangenschaft, Verfolgung und Verbannung. Gegen das Ende seines Lebens trat er in unmittelbare Verbindung mit Beza, der auch eines seiner Werke her-

ausgab. Er starb in Kácz Revi an der Donau im J. 1572. Seine Hauptwerke, welche nach seinem Tode in der Schweiz erschienen, sind folgende: 1) *Tabulae analyticae in prophetas, Davidem scilicet, Esaiam, Danielelem, Ezechielem et Hieremiam*. Schaffhusiae 1792. 2) *Tabulae analyticae evangelistarum Matthaei et Johannis, item actorum apostolorum, quibus omnes etiam epistolas Paulinas et apocalypsin adjecit*. Basileae 1598 und später öfter. 3) *Assertio vera de S. S. trinitate, contra quorundam deliramenta in quibusdam Hungariae partibus exorta*. Genevae 1573. Von Beza herausgegeben und mit einem empfehlenden Vorwort versehen. 4) *Speculum romanorum pontificum, in quo decreta cum verbo Dei pugnancia, vitae cursus, prodigia horrenda, accurata brevitate depinguntur*. Eiusdem de traditionibus pontificiis quaestiones ucundae. Basileae 1584. Durch seinen gleichnamigen Sohn herausgegeben, — und später noch öfter. 5. *Loci communes Theologiae sincerae de Deo et homine cum confessione de trinitate perpetuis tabulis et scholasticorum dogmatibus illustrata*. Von Joh. Jak. Grynäus, Professor in Basel, mehrmals herausgegeben und Friedrich IV., Kurfürsten von der Pfalz gewidmet. Ein gleichzeitiger Biograph, ebenfalls ungarischer Reformator, Matthäus Starica, charakterisirt Riß von Szegedin so: *Fuit certe hic theologus, et si penitus spectes, vere Martyr Christi gravis et constans; orthodoxae veritatis in illis arianismo, mahometanismo, aliisque ut de pontificiis nihil dicamus, sectis, infestis regionibus propugnator acerrimus; vitae integritatis laude praestans; ordinis in discendo et docendo ita amans, ut qui maxime; id quod conciones ejus et inprimis quae in publicum divulgatae sunt, sacra hypomnemata, luculenter testantur; quaeque, ut ille de alio: Canescenti saeculis innumerabilibus.* Siehe die Gesamtausgabe der Werke Riß's von Szegedin mit Adam, *Vitae theologorum*. 1705. II, 68.

Der zweite vorzügliche Verfechter und Begründer des Calvinismus in Ungarn war Peter Juhász (Schäfer) oder griechisch Melius. Er wurde geboren im Jahre 1536 in Horhi im Somogher Komitat in einer angesehenen adeligen ungarischen Familie. Nachdem er in seinem Vaterlande seine Studien vollendet hatte, ging er 1556 nach Wittenberg und wurde dort Senior des ungarischen Vereins. Nach einigen Jahren in sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er in Debreczin Direktor der Schule und Seelsorger der dortigen Gemeinde. In Bezug auf das Abendmahl war er eine Zeit lang Anhänger Brenz's, aber in Folge der durch den oben erwähnten Gelehrten Stef. Riß von Szegedin geführten harten wissenschaftlichen Kämpfen überzeugt, wurde er der entschiedenste Anhänger und muthiger und wirksamer Verbreiter des Calvinismus. Melius war seiner Zeit ein Mann von ausgezeichnete Bildung, denn er verstand nicht nur die lateinische und griechische, sondern auch die hebräische, arabische, türkische und deutsche Sprache gut und war noch außerdem in den Naturwissenschaften wohl bewandert. Im Jahre 1560 wurde er zum Senior des Debrecziner Bezirks, 1562 aber zum Superintendenten der in der Theißgegend befindlichen zahlreichen und angesehenen Gemeinden gewählt. Er starb zu Debreczin im schönsten Mannesalter im J. 1572, also in demselben Jahre, in welchem Stef. Riß von Szegedin starb. Theodor Beza, mit welchem Melius in häufiger und vertraulicher literarischer Verbindung stand, schreibt 1573 in Bezug auf den Tod dieser zwei ungarischen Reformatoren an Nikolaus Telegdy, einen ungarischen Baron, wie folgt: „Veteranis illis fortissimis, aeternaque memoria dignissimis sublati, D. Segedino et D. Melio, quos honoris causa nomino, gravissimum vulnus christianae omnes ecclesiae istae acceperint.“ — Peter Melius' Wirksamkeit war besonders auf zwei Hauptpunkte gerichtet, nämlich auf vollständige Begründung des Calvinismus einerseits, andererseits strebte er die in Ungarn und Siebenbürgen sich gewaltig erhebenden Antitrinitarier zu unterdrücken. Zu dem Ende kämpfte er nicht nur in Synoden und öffentlichen Disputationen mit großem Muth und Erfolg, sondern ließ auch zahlreiche Werke in ungarischer und lateinischer Sprache erscheinen. Er übersezte das Neue Testament in's Ungarische, schrieb Erklärungen zu den Büchern

muels und der Könige, zu Hiob, zu mehreren Briefen Pauli, zur Apokalypse und ferner noch zahlreiche Predigten in ungarischer Sprache. Er schrieb gegen den siebenbürgischen lutherischen Superintendenten Matthias Hebler in der Sache des Abendmahls: *refutatio confessionis de coena Domini Matthiae Hobler, Dionysii Alesii et his signatorum una cum iudiciis quatuor academiarum, quae Saxonibus transsylvaniae diplomatis papalis instar missa sunt.* Debrecini 1564. Er verfaßte im Namen der Glaubensgenossen mehrere Confessionen, sowohl im Interesse des Calvinismus als auch die Antitrinitarier. Er schrieb die erste ungarische Botanik und mit Beza und Breß Dubith wechselte er mehrere interessante Briefe. Siehe unter anderen S. J. in, Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangel. Prediger in allen Theilen des Königreichs Ungarn. II. Leipzig und Ofen 1789. S. 106—112.

Der Calvinismus fing gleich nach der Mitte des 16. Jahrhunderts an, sich auch Ungarn in bestimmten Confessionen zu äußern. Es ist ein sehr beachtungswerther Stand, daß alle jene Synoden, welche zur Zeit der Reformation in Ungarn von getreuen Ungarn gehalten wurden und über confessionelle Punkte sich äußerten, in Bezug auf das Abendmahl entweder auf's Bestimmteste die lutherische corporalis manducatio, sogar deren Schatten meiden, vielmehr bei Allgemeinheiten bleiben, wie z. B. die Erdöder Synode 1545, die Beregszaßer 1552 und die zweite Erdöder 1555; oder durch eigenthümliche Ausdrücke sowohl der lutherischen als der helvetischen Richtung sich ausdrücken wollen, wie die Altenburger Synode 1554. Hingegen sind die von den Antitrinitariern gehaltenen Synoden und die darin verfaßten Confessionen in Bezug auf das Abendmahl fortwährend Anhänger der lutherischen Formel.

Die erste öffentliche Confession, welche in Ungarn gerade und ausschließlich auf Grund des Calvinismus steht, ist das Bekenntniß des Erlauer und erdöder bewaffneten Volkes und anderer Bewohner, welche im Jahre 1562 erschien: „*Confessio catholica de praecipuis fidei articulis, exhibita sacratissimo et catholico Romanorum Imperatori Ferdinando et filio suae Majestatis D. G. Maximiliano, ab universo exercitu equitum et peditum S. R. M. a nobilibus et incolis totius vallis agrinae in nomine sanctae Trinitatis ad foedus Dei faciendum iuramento fidei copulorum et decertantium pro vera fide et religione in Christo et scripturis sacris fundata.* Anno 1562. Huic confessioni subscripserunt debreceni et locorum vicinorum ecclesiae.“ Gelegenheit und Grund zur Veröffentlichung dieser Confession gab der Umstand, daß der Erlauer Bischof Anton Antal, der auch verschiedene hohe bürgerliche Aemter bekleidete, die Erlauer bewaffnete Armee bei Ferdinand I., König von Ungarn, zugleich mit den Bewohnern der Umgegend als Rebellen und Treulose, sowohl in kirchlicher als bürgerlicher Beziehung, anklagte. Die Angeklagten übergaben daher dieses Bekenntniß der von Ferdinand I. zur Untersuchung ausgesandten Commission. Ebendieselbe Confessio erschien auch im Jahre 1562 in Debreczin mit einem besonderen Widmungsworte unter dem Titel: „*Confessio ecclesiae debreciensis, de praecipuis articulis et quaestionibus quibusdam necessariis ad consulendum turbatis conscientias exhibita, ut sit testimonium doctrinae et fidei contra calumniatores sanae doctrinae.*“ Beide in Quart.-Format, ja sogar — in Abblätter und Widmung ausgenommen — in demselben Druck. Die Concipienten der Confession, Peter Melius und Gregor Szegedy, waren Prediger in Debreczin.

Gleich nach dem Erscheinen der Confessio vallis agrinae wurde in Ungarn in Szabolcs, in Siebenbürgen in Torda eine Synode gehalten, jene 1562, diese 1563. In diesen beiden Synoden wurde dasselbe Bekenntniß angenommen und veröffentlicht unter dem Titel: „*Compendium doctrinae christianae, quam omnes pastores et presbyteri ecclesiarum Dei in tota Hungaria et Transsylvania, quae incorruptum et purum Christi evangelium amplexae sunt, docent ac profitentur, in publicis synodis szabolcensi et tordensi editum et publicatum, annis Domini 1562—1563.*“ Die erste Auflage erschien in Szárospatak auf Veranstaltung der gelehrten und frommen



Susanna Lórándfi, der Wittwe Georg Ráthóczy's I., Fürsten von Siebenbürgen, und diese Ausgabe wurde mit einer gegenüberstehenden ungarischen Uebersetzung versehen. Diese Confessio aber, welche gewöhnlich Confessio tarozaliensi-tordonsis genannt wird und welche, wie ihr Titel zeigt, die erste allgemeine Confession der ungarischen und siebenbürgischen reformirten Kirche war und in dieser Hinsicht von großer Wichtigkeit ist, ist nichts Anderes, als Theodor Beza's zuerst in französischer, später in lateinischer Sprache geschriebene und in letzterer 1560 in Genf herausgegebene „Confessio christianae fidei et eiusdem collatio cum papisticis haeresibus per Theodorum Bezae Vezelium.“ Die ungarische Ausgabe jedoch übergeht das VII. Kapitel des Originals, welches den Titel „Brevis antithesis papatus et christianismi“ hat, gänzlich und endigt beim VI. Kapitel: „De ultimo iudicio“; — ja sogar jene Punkte des V. Kapitels: „De ecclesia“ — in welchen Beza vom Kirchenregiment nach den Principien der Presbyterianer-Versaffung spricht, übergeht die Ausgabe von 1655 oder modificirt vielmehr dieselben. Die synodo-presbyteriale Kirchenverfassung im Geiste des Calvinismus konnte besonders wegen des Widerspruchs der siebenbürger Fürsten und Magnaten damals in der ungarisch-reformirten Kirche im ganzen Lande noch nicht angenommen werden. Diese Confession Beza's pflegten die ungarischen Schriftsteller von Anfang an immer „confessio genevensis“ zu nennen, und zwar ohne Grund, insofern dieselbe nie als „genevensis“ erschienen war und auch weder von der Genfer, noch von anderen reformirten Kirchen, mit Ausnahme der ungarischen und siebenbürgischen, eine als allgemein anerkannte kirchlich-rechtliche Confessio angenommen wurde und in den allgemein anerkannten Sammlungen der Bekenntnisschriften nicht vorzukommen pflegt. Eben dieselbe Synode zu Tarczal einstimmig und feierlich Calvin's bekannten Genfer Katechismus an, welcher, in's Ungarische übersezt, eine Zeit lang in den Schulen als Handbuch benutzt wurde.

Am 24., 25. und 26. Februar 1567 hielten die Seelsorger der reformirten Gemeinden in der Theißgegend in Debreczin eine großartige Synode unter dem Vorsteher des Peter Melius. Der Hauptzweck dieser Synode war, den unter dem Schutze Johann's II., Fürsten von Siebenbürgen, sich zu großem Ansehen erhobenen Antitrinitariern entgegen zu treten, und zu dem Ende verfaßte die Synode folgendes Bekenntniß: „Brevis confessio pastorum ad synodum Debrecini celebratam 24, 25 et 26 Februarii anno D. 1567 convocatorum.“ Diese confessio jedoch hatte nur einen geringen weiligen Werth und gerieth nach der Verdrängung der Antitrinitarier aus Ungarn fast ganzlich in Vergessenheit. Auf der erwähnten Synode zu Debreczin wurden auch jene kirchlichen Gesetze festgestellt, welche bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts einem großen Theile der ungarisch-reformirten Kirche in Geltung waren: „Articuli de verbo Dei et lege naturae compositi, ad conservandam politiam ecclesiasticam conformandam vitam christianam omnibus ordinibus necessariam.“ Der LXXII. Paragraph dieses Gesetzbuches sagt unter Anderem Folgendes: „Inter reliquas confessiones recepimus et subscripsimus helveticae confessioni, anno Domini 1564 editae, cui et ecclesiae genevensis ministri subscripserunt. Et quicumque confessionem nostram in synodis confirmatam et hanc confessionem helveticam Tigurinam editam, aut articulos hos ex verbo Dei, temere rejecerit, solverit et contrarium docuerit, iurisdictione ecclesiastica puniendum statuimus.“ Nicht lange darauf nahmen die reformirten Gemeinden in der Donaugegend auch diese zweite helvetische Confession an, so daß dieselbe bis heutigen Tages das angesehenste symbolische Buch der ungarisch-reformirten Kirche ist, und obwohl bei seiner Annahme im Anfang der Hauptzweck war, zu thun, daß die ungarisch-reformirte Kirche mit ihren ausländischen Schwestern auf gemeinsamem Boden stehe, so wurde es doch später beinahe zu staatsrechtlichem Ansehen erhoben, so daß, von der Mitte des 17. Jahrhunderts angefangen, die ungarisch-reformirten im Reichsgesetzbuche, in den Landtags- und fürstlichen Schriften gewöhnlich als helvetischer Confession — helveticae confessioni addicti — genannt wurden und die Prediger und andere kirchliche Beamten diese Confession zu wahren schätzten.

Verbindlichkeit jedoch beginnt in der neuesten Zeit sich zu lockern. — Ein zweites bis  
entigen Tag in Geltung stehendes symbolisches Buch der ungarisch-reformirten Kirche  
ist der Heidelberger Katechismus. Diesen schickten die Heidelberger Theologen  
schon gleich 1564 nach Ungarn, als hier die Reformirten im heißen Kampfe mit den  
Athenanern wegen des Abendmahls standen. Diesen Katechismus übersezte und gab  
heraus in der von seinem Vater Gallus Huszár geerbten Druderei, David Huszár, Pre-  
ger in Pápa, im Jahre 1577; später übersezte und gab ihn 1604 heraus Franz  
Jánoszi, Prediger in Debreczin, und seine Uebersetzung ist diejenige, welche Albert  
János Molnár auch mehrere Male im Auslande mit Verbesserungen herausgab. Der  
Heidelberger Katechismus ist auch jetzt das Haupt-Handbuch der Religion in den Ele-  
mentar- und Gymnasialklassen der ungarisch-reformirten Kirche, und außerdem werden  
allen Gemeinden in den Gottesdiensten am Sonntag Nachmittag die Artikel desselben  
kennlich und der Reihe nach erklärt, und eben darum bilden auch die diesen Artikeln  
gepaßten Gesänge einen ansehnlichen Theil des allgemeinen Gesangbuches.

Die Csenger'er (spr. Tschen...) Confession, welche die bekannte Genfer Sammlung  
corpus et Syntagma confessionum fidei" und Bossuet: Histoire des variations des  
doctrines protestantes II, X. p. 151 — ganz falsch „Confession der Polen“ nennen,  
steht auf der in Csenger, einem Marktflecken in Szathmár'er Komitate, im Jahre 1570  
gehaltenen Synode verfaßt und erschien in demselben Jahre in Debreczin von Peter  
Melius, Johann II., Fürsten von Siebenbürgen, gewidmet. Daß die Abfassungszeit  
der Confessio keine andere ist, als 1570, ist unzweifelhaft aus der von Peter Melius  
für die Confessio vorgesezten erwähnten Widmung zu ersehen. Denn Melius, da er  
in den kirchlichen Streitigkeiten in den Jahren 1566—1567 und 1569 redet, äußert  
sich folgendermaßen: „Cum igitur et nunc Tschengerini convenisse-  
re, comparere adversarii Blandratistae noluerunt.“ Die Widmung aber datirt  
sich: „Debrecini 10. Augusti, A. D. 1570.“ Niemeyer: Collectio confessionum.  
Leipzig 1840. p. LXIX; Schweizer: die Glaubenslehre der evangel.-reform. Kirche.  
Leipzig 1844. I, 120; ferner Hagenbach: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Leipz.  
1867. S. 527 — und überhaupt alle diejenigen sind daher im Irrthum, welche diese  
Confessio mit einigem Schwanken zwischen 1557 und 1558 setzen, da doch in diesen  
Jahren Melius der Concipient, Veröffentlichter und Widmer der Confession als Refor-  
mirter und Redner kirchlicher Angelegenheiten noch keine Rolle spielte, da er 1557 noch  
Heidelberger Student war und erst im 22. Lebensjahre stand. Uebrigens verkündigt  
die Confessio von Csenger, die sich nur auf einige Seiten erstreckt und bei Niemeyer  
in ihrer ganzen Ausdehnung zu lesen ist, wie auch ihr Titel — Confessio pastorum  
et presbyterorum Jesu Christi exhibita in Csenger, de uno et solo Deo, qui est Pater, Fi-  
lius et Spiritus sanctus, confirmata explicatione phrasium hebraearum, et regulis  
grammaticae ex verbo Dei desumptis; — sowie auch ihr Inhalt und die dazugesetzte Wid-  
mung besagen, größtentheils die orthodoxe Lehre von der Dreieinigkeit, und ist auch  
nach der antitrinitarischen Bewegungen unter Blandrata und Franz Dávid gerichtet,  
weil der Umstand allein schon die Zeit der Confession bestimmen könnte, da Blandrata  
1563 nach Siebenbürgen kam und 1557 und 1558 auch nicht die geringste anti-  
trinitarische Bewegung in Ungarn war. Schicksal und Werth der Confessio von Csenger  
derselbe in der ungarisch-reformirten Kirche, wie der erwähnten Debrecziner Con-  
fession von 1567. Nach der Dämpfung der antitrinitarischen Bewegungen in Ungarn  
und auch der Werth dieser Confession; man beruft sich nicht darauf als auf eine  
Autorität, weder in kirchlichen Gesetzen noch in dogmatischen Werken; sie wurde nur  
als ein Produkt der Geschichte. — Viel wichtiger für die ungarisch-reformirte Kirche ist so-  
wohl Beza's oben erwähnte Confession, von welcher auch noch 1655 gesagt wird, daß  
sie von ungarischen und siebenbürgischen Predigern der reformirten Gemeinden dieselben an-  
genommen haben, sie bekennen und darnach lehren“; — als auch die zweite helvetische  
Confession, welche besonders seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts in großem An-

sehen steht. Die Confessio von Esenger wurde nach 1570 auch nie mehr in Umlauf herausgegeben, und diese Originalausgabe ist jetzt für gänzlich verloren zu halten.

In Bezug auf die kirchlichen Ceremonien war in der ungarisch-reformirten Kirche Jahrzehnte lang ein großes Schwanken und ein großer Unterschied. Darin klagt der schon erwähnte Gallus Huszár im J. 1557 in einem an Bullinger geschriebenen Briefe und bittet ihn zugleich mit diesen Worten: „Quare summis expeteremus vos si propter unitatem et consensum ecclesiarum totius ecclesiasticae vestrae actionis ritum, ut sunt cantus, praedicationes publicae, coenae sacrae, baptismi, confirmationis matrimonii atque catechesis formas, opera alicujus pii viri linguam latinam donatas et impressas ad nos dirigeres ad erigendas corroborandasque ecclesias nostras. Ita enim fieret, cum tua scripta unice omnes amplectantur, ut nemini sua signamenta imitaretur imperite, et ritu diverso ecclesiarum turbaret unitatem.“ Gallus Huszár's Bitte blieb nicht ohne Erfolg, denn nach Verlauf eines Jahres erschien in Zürich Ludwig Lavater's Werk: „De ritibus et institutis ecclesiae tigurinae“, und zwar, wie er sagt, auch darum, weil „multi hinc inde sunt, qui ecclesiis nostris propter doctrinae constantiam et rituum simplicitatem non parum tribuere suasque ad illarum exemplum reformari cupiunt.“ In der ungarisch-reformirten Kirche wurde daher eine Zeit lang das helvetische, insbesondere das Züricher Ritual befolgt; bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, da die ungarischen reformirten Prediger hauptsächlich schon die Heidelberger und die holländischen Universitäten besuchten, und Holland und die Pfalz, wie in anderen Dingen, so auch in Bezug auf den Ritus, angehend für die ungarisch-reformirte Kirche wurden. Bei alledem kann jedoch das System der kirchlichen Ceremonien, welches im Laufe der Zeiten in der ungarisch-reformirten Kirche sich entwickelte und jetzt in Geltung ist, mit keinem ritualen System einer Schwesterkirche identisch genannt werden. — Der Verlauf des sonntäglichen Gottesdienstes ist folgender: zur gewöhnlichen Stunde werden die Glocken geläutet, einmal oder zweimal. Nach dem Läuten tritt ein Lehrer oder, wo Seminare sind, ein Student der Theologie auf die Kanzel und liest nach einem kurzen Gebet, worin er den Herrn um Hülfe anruft, einen bestimmten Theil aus der heiligen Schrift vor; nach diesem kurzen Segen, den er spricht, steigt er herab, worauf das Volk singt. Dieser Eingangs-theil des Gottesdienstes jedoch hat heute in der evangelisch-reformirten Kirche nicht den Werth, den er früher gehabt und den er in manchen ausländischen Kirchen heute noch hat, so daß in der ungarisch-reformirten Kirche sowohl der Wochen- als auch der Sonntags-Hauptgottesdienst eigentlich nur mit einem kurzen und gemeinlich nur aus einem Verse bestehenden Liede beginnt, welches nach alter Terminologie Introitus oder Invocatio genannt wird und welches die Gemeinde stehend singt. Es folgt der Hauptgesang, gewöhnlich 3—4 Verse, nach dessen Beendigung das Volk sich erhebt und der Prediger auf die Kanzel tritt, mit einem kurzen Gebet den Herrn um Hülfe anfleht; hierauf spricht er das Gebet vor der Predigt, dessen Inhalt gewöhnlich die Verherrlichung der Vollkommenheit Gottes und Bitte um Hülfe zur folgenden Verkündigung des Gotteswortes ist; nach diesem Vorgebet kommt noch ein Vaterunser, nach welchem der zum Thema gewählte Text vorgelesen, das Volk setzt sich und die Predigt beginnt. Nach der Predigt steht das Volk auf und ein längeres Nachgebet wird gesprochen, des Inhalts wie in anderen reformirten Kirchen des europäischen Continents, nur daß bei den Ungarisch-Reformirten gewöhnlich ein größeres Gewicht auf das Gebet um Segen in der Natur und für die Kranken gelegt wird, als bei den Ausländern. Auf das Nachgebet folgt wieder ein Vaterunser; hierauf die Aufgebote, Aufforderungen zu mildthätigen Gaben; zum Schluß der Segen. Das Volk setzt sich, der Prediger tritt von der Kanzel herab und das Volk singt, auf den Inhalt des verkündeten Wortes beziehend, noch einen oder mehrere Verse, und damit endigt der Gottesdienst. In der ungarisch-reformirten Kirche werden daher die zehn Gebote und das Credo nicht mehr gelesen und die sogen. „offene Schuld“ ist auch nicht in Gebrauch, welche Stünde bei



tmirten Schwesterkirchen ergänzende Bestandtheile des sonntäglichen Hauptgottesdienstes. Der Verlauf des Gottesdienstes am Sonntag Nachmittag ist in allen Haupt-  
 den derselbe wie Vormittag, nur daß Nachmittags der Heidelberger Katechismus er-  
 wird. In dem größten Theile der ungarisch-reformirten Gemeinden wird ge-  
 illig auch an jedem Wochentage Gottesdienst gehalten, und zwar sowohl Vormittag  
 Nachmittag. Früher wurde bei Gelegenheit dieser Gottesdienste gewöhnlich auch die  
 je Schrift gelesen und erklärt, heute aber bestehen solche Gottesdienste an den meisten  
 n nur aus Gesang und Gebet. Das heilige Abendmahl wird in jeder Ge-  
 de jährlich wenigstens sechsmal ausgetheilt, nämlich Ostern, Pfingsten und Weih-  
 en am ersten, an einigen Orten sogar auch am zweiten Tage, am Sonntage Qua-  
 sima, am elften Sonntage nach Trinitatis, am ersten Sonntage des Advents oder  
 nderen Orten statt dessen am ersten Sonntage im November. Am Sonntage vor  
 Austheilung fordert der Prediger die Gemeinde feierlich auf, sich zum Tische des  
 1 vorzubereiten, und an jedem Tage der vorhergehenden Woche werden Vormittags  
 Nachmittags bei den Gottesdiensten Bußgebete und Bußgesänge gesprochen. Die  
 mahlfeier besteht aus Folgendem: Allgemeines um Sündenvergebung flehendes  
 1; öffentliches Bekenntniß der Gemeinde a) vom Sündenfall und dem dadurch entstan-  
 demigen Tod und Verdammniß, b) von der vollkommenen Erlösung durch Chri-  
 1; c) von der Auferstehung und ewigen Seligkeit; Verkündigung der Sündenver-  
 1. Dann wird die Einsetzung des heil. Abendmahls verlesen 1 Kor. 11, 23 ff.;  
 1 folgt die freie liturgische Rede des Seelsorgers und dann wieder ein Gebet,  
 1 die Gemeinde für das Erlösungswerk dankt und bittet, daß sie würdige Gäste am  
 1 des Herrn seyn mögen. Nun wird das Abendmahl ausgetheilt, und zwar so,  
 1 die Gemeindeglieder einzeln zum Tische des Herrn kommen; zuerst die Männer,  
 1 die Frauen. Dann folgt Danksgiving, Vaterunser, endlich Segen. Das Ganze  
 1 ist ein angemessenes Lied der Gemeinde, z. B. das des Simeon. Die Kirchen-  
 1 würden die Austheilung des Abendmahls, sowie die Taufe in Privathäusern nur  
 1 fürordentlichen Fällen, z. B. zu Zeiten großer Verfolgung, erlauben; dessen un-  
 1 t aber ist in den heutigen Tagen die Privatcommunion an sehr vielen Orten  
 1 an der Tagesordnung.

Das gemeinsame Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche wurde zu Anfang  
 1 Jahrhunderts verfaßt; vorher war kein allgemein angenommenes Gesangbuch.  
 1 Gesangbuch besteht aus Psalmen nach französischem Versmaß und Melodien; ferner  
 1 hier- und Wochentags- und Gelegenheitsgesängen. — Die Trauungs-Ceremonie  
 1 ist einfach und besteht aus einer belehrenden, ermahnenden Rede, der Schwur-  
 1 welche die Brautleute wörtlich dem Prediger nachsagen; aus Gebet und Segen.—  
 1 Begräbnissen sind ebenfalls kirchliche Ceremonien gebräuchlich, gewöhnlich wenigstens  
 1 1; beim Begräbniß Erwachsener Gebet, kurze Rede, ja sogar auch systematische  
 1 1, und bei solcher Gelegenheit wird auch die Biographie des Verstorbenen ver-  
 1 und im Verlauf derselben auch seine verwandtschaftlichen Verbindungen. — Litur-  
 1 bestimmt, und zwar nicht so sehr durch Gesetz als durch gesetzlichen Brauch, ist  
 1 im heil. Abendmahl das Sündenbekenntniß, Glaubensbekenntniß und die Gebete;  
 1 1rigen herrscht liturgische Freiheit.

Die ursprüngliche Hauptgrundlage der Verfassung der ungarisch-reformirten Kirche  
 1 ist ius territorii und das ius patronatus der freien Städte und der Grundbesitzer.  
 1 Zeit der Reformation bestanden die Synoden selbst nicht einmal aus den Pre-  
 1 der weitläufigen Besitzthümer irgend eines reichen Grundherrn. Das leibeigene  
 1 welches vor diesem Jahrhundert keine politischen Rechte hatte, hatte auch auf die  
 1 1genheiten der Gemeinden nur sehr geringen Einfluß. Vom Anfang des 17ten  
 1 Ende des 18ten Jahrhunderts waren die ungarischen reformirten städtischen  
 1 n die Hauptbesitzer der Kirche, ja sogar beinahe ihre summi episcopi. In den  
 1 Städten war die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten in den Händen des  
 1 1. Enckelopädie für Theologie und Kirche. Suppl. I.

Matheß. Da aber die ungarisch-reformirte Kirche in Bezug auf kirchliche Lehre eben auf dem Boden des Calvinismus stand, so hätte folgen sollen, daß nach dem Beispiel der ausländischen reformirten Kirchen, und besonders der Genfer, die presbyteriale Kirchenverfassung und Verwaltung aufgestellt würde. Es hatten auch in dieser Beziehung bedeutende Bewegungen stattgefunden. Emerich Szilbús Ujfalusy, Prediger in Großmardein, zugleich Senior daselbst, erhob sich offen schon vor 1608 gegen den unter dem Schutze der siebenbürgischen Fürsten entstandenen Episkopalismus; aber der Lohn des tapferen Streikers war Gefangenschaft und Verbannung. Beinahe ein ähnliches Schicksal hatten auch einige Jahrzehnte später Johann Tolnai und seine Gefährten, welche, da die englischen puritanischen und presbyterialen Bewegungen an Ort und Stelle gescheitert waren, nach der Rückkehr in ihr Vaterland kräftig dafür eiferten, die presbyteriale Kirchenverwaltung und andere puritanische Einrichtungen in's Leben treten zu lassen und welche, da sie nicht nur einzelne ausgezeichnete gelehrte Männer, sondern auch ganz Seniorate für ihre Partei gewonnen hatten, großartige Bewegungen in der siebenbürgischen und ungarischen reformirten Kirche hervorriefen. Zur Unterdrückung dieser Bewegungen wurde am 10. Juni 1646 eine von Georg Rákóczy I., Fürsten von Siebenbürgen, nach Szathmárnémethi einberufene Synode gehalten, woran die Prediger der reformirten Kirche Siebenbürgens und der Theißgegend Theil nahmen. Die Unterdrückung der Bewegung gelang wirklich; aber die presbyteriale Kirchenverwaltung im Principe dennoch gebilligt, was der vierte Abschnitt der erwähnten Synode ausdrückt: „Quoniam maiores nostri, divinitus excitati, ecclesias hungaricas et sylvanicas ab abominationibus heroico plane zelo repurgantes, presbyterium in ob varia obstacula (quorum pleraque etiamnum supersunt) instituere non perierunt, id nos ob multiplices ac insignes eius in ecclesia usus, in gente quae nostra, iuxta normam institutionis Christi et apostolorum, praxinique veteris ecclesiae, si modo commoditates, quae ad id necessario requiruntur, affulgerent, et si sora servilisque plebis nostrae conditio ac inhabilitas pateretur, si denique cum nostro Magistratus, ceterique ordines ac status orthodoxi astipulenter, instaurati sano sensu ac fausto eventu, animitus exoptaremus.“ Daß es aber dessenungeachtet schon im Laufe des 17. Jahrhunderts sehr zahlreiche Presbyterien gegeben habe, bezeugt besonders in solchen Gemeinden, deren Glieder nicht unter strengem leibeigenen Dienste standen, ist sowohl aus den erwähnten historischen Thatfachen, als auch aus dem 14. Artikel der durch die erwähnte Szathmár-Némethi Synode verfaßten Gesetze ersichtlich. Dieser Punkt nämlich, von dem Beruf der Seelsorger handelnd, spricht Folgendes: „Vocationem externam debent habere ministri ab ipsis prebytoris seu praestantibus tum pietate tum dignitate ecclesiarum civibus, consensu tamen plebis quoque christianae minime excluso.“ Da sich zu Ende des 17. Jahrhunderts Michael Apafi II. die Reihe der reformirten Fürsten Siebenbürgens abschloß und die ungarisch-reformirte Kirche ihrer Hauptstützen beraubt wurde, so blieb sie sich allmählig überlassen, und nachdem der von Franz Rákóczy II. 1703 bis 1711 geleitete nationale Kampf unterdrückt worden war, begann die vollständige Restauration der römisch-katholischen Kirche und des Jesuitismus, oder was in Ungarn immer dasselbe heißt, die Reihe der die vollständige Ausrottung der protestantischen Kirche bezweckenden kirchlichen Verfolgungen. Unter solchen Umständen verbanden sich die angesehenen ungarischen reformirten weltlichen Männer in einer 1734 zu Bodrog-Keresztúr abgehaltenen Versammlung dazu, fortan einen systematischen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten auszuüben. Dieß ist der Ursprung des Obercuratorenamtes im Kirchendistrikt und des Coadjutorcurators im Kirchen-seniorate, welche noch bis auf den heutigen Tag bestehen. Diesem gemeinnützigen Bestreben der weltlichen Männer sah die Geistlichkeit mit verdächtigen Augen, ja mit Haß zu, und es begann jenes Zerwürfniß, welches den Frieden der ungarisch-reformirten Kirche beinahe ein ganzes Jahrhundert hindurch störte. Die Geistlichen schrien über Hyriarchie, die weltlichen Männer über Pionier-

it bis in's äußerste Extrem gehenden Verdächtigungen und Eifersucht. Nachdem öfte Gesetzartikel des Landtags vom Jahre 1791 auf Grund der Wiener und Friedensschlüsse von Neuem die staatsrechtliche Freiheit und Selbstständigkeit der sch.-reformirten Kirchen gesichert hatte, so wäre die im genannten Jahre zu gehaltene reformirte kirchliche Landesynode dazu berufen gewesen, den Zermür ein Ende zu machen und der Kirche die gewünschte einheitliche Organisation zu

Die Synode verfaßte auch kirchliche Gesetze, die sich über alle Verhältnisse des en Lebens erstreckten, und unterbreitete dieselben zur Einsichtnahme und zur Ve- ig dem regierenden Fürsten. Ein ansehnlicher Theil der Geistlichkeit aber, der lechte durch diese Gesetze wieder gefährdet sah, ersuchte Se. Majestät, jene Ge- archaus nicht zu bestätigen, und sie sind auch bis heutigen Tags nicht bestä- id auch durch Zeit und Verhältnisse schon gänzlich überflüssig gemacht. Nach terdrückung der großen nationalen Bewegung in den Jahren 1848—1849 fühlte e ungarisch.-reformirte Kirche in vollem Maße das Gewicht des Belagerungs- ss. Die Autonomie der Kirche war beinahe in vollem Maße vernichtet; regel- Sigungen konnten Jahre hindurch nicht gehalten werden, und auch bei den aus- genannten Vertrauensmännern gebildeten Berathungen mußte ein nicht selten rö- tholischer Regierungs-Commissär gegenwärtig seyn, und überhaupt mußte man Kirchen- und Schulangelegenheiten gegebenen Erlassen der Regierung unbedingten um leisten. Das Ziel war kein geringeres, als daß die ihrer gesetzlichen Rechte e ungarisch.-protestantische Kirche so umgebildet werde, wie es die Interessen des en und einheitlichen österreichischen Kaiserthums erfordern. Zu dem Ende erschien iher 1856 ein Gesetzesvorschlag des Ministeriums, den aber die ungarisch.-refor- i Kirchengdistrikte einstimmig und unbedingt zurückwiesen, da sie 'nur die autonome ie für berechtigt hielten, Gesetze zu geben. Die Wiener absolute Regierung hörte ungeachtet mit ihren Bestrebungen nicht auf, ja im September 1859 wurde ein kaiserlicher Befehl und eine Ministerial-Verordnung ausgegeben, um die unga- rotestantische Kirche gründlich zu organisiren. Zur schnellen Verbreitung dieser tungen gebrauchte die Wiener Regierung Versprechungen, drohende Befehle, Haus- en, gerichtliche Untersuchungen, Geldstrafen und Gefängniß, aber umsonst; denn bhyterial-, Senioral- und Superintendential-Sitzungen der ungarisch.-reformirten diesen alle Zumuthungen der Regierung mit wahrhaft heldenmüthiger Entschlos- und Muth zurück, als solche, welche sie nach ihrem Ursprunge und Grunde als h Inhalt und Ziel mit der historischen Vergangenheit, den gesetzlichen Rechten i gegenwärtigen Noth der Kirche nicht übereinstimmend fänden. Endlich am i 1860 suspendirte ein kaiserliches Handschreiben das Patent und die Ministe- rordnung, und die ungarisch.-reformirte Kirche versetzte sich thatsächlich in ihre en Rechte und die Verfassung vor 1848, und nahm sogar die durch Zeit und e gebotenen Verbesserungen an dieser Verfassung vor. Nach diesen Verbesserungen ihe die vier reformirten Superintendenten in dem am 25. und 26. September i Debreczin abgehaltenen allgemeinen Convent empfahlen und im Plane vor- , und welche von den einzelnen Superintendenten noch im Laufe desselben Jahres men wurden, sind die Hauptpunkte der ungarisch.-reformirten Kirchenverfassung : die Selbstergänzung des Presbyteriums hat aufgehört, hingegen jede Stelle resbhyters wird durch das Votum der selbstständigen und Kirchensteuer zahlenden deglieder ausgefüllt. Der Vorsitzende des Presbyteriums ist der Seelsorger, in i Gemeinden gemeinschaftlich mit dem Obergerator der Gemeinde. Die Senio- agen bilden die Seelsorger der einzelnen Gemeinden und die Abgesandten der erien; in streitigen Angelegenheiten aber haben nur die gewählten weltlichen und n Beisitzer — assessores — definitiv zu entscheiden. Der Vorsitzende der Se- ligung ist der Senior und der Coadjutor-Curator. Die Superintendential- en bildenden und stimmungsfähigen Glieder sind die Senioren und die Coadjutor-



Curatoren und die weltlichen und geistlichen Vertreter der Seniorate; Vorsitzender ist der Superintendent und der Obercurator. In streitigen Angelegenheiten können auch hier nur die Glieder des Consistoriums, nämlich die Senioren und Coadjutor-Curatoren definitiv entscheiden. Alle Sitzungen sind ganz öffentlich, alle Aemter werden durch Wahl besetzt. — Die Ehesachen hatte die ungarisch-reformirte Kirche von der Reformation an bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts ganz unabhängig von der bürgerlichen Obrigkeit durch eigene Gerichtshöfe versehen und die siebenbürger reformirte Kirche ist bis heutigen Tag im Besitze dieses Rechtes; die Eheangelegenheiten der Evangelischen beiderlei Confession in Ungarn aber werden nach der Verordnung des Kaisers Joseph II. vom Jahre 1786 (*Benigna constitutio Josephina de causis matrimonialibus*) durch bürgerliche Gerichtshöfe versehen; die Kirche hat sich jedoch immer das Recht vorbehalten, in angemessener Zeit und auf dem Wege der Synodal-Gesetzgebung die Eheangelegenheiten in ihren eigenen Wirkungskreis zurückzunehmen. — Das bis heutigen Tag gültige Gesetzbuch der ungarischen und siebenbürgischen reformirten Kirche ist folgendes: „*Canones ecclesiastici, ex veteribus qua hungariensibus, qua transsylvaniensibus in unum collecti plerisque tamen aliis etiam pro temporis ratione aucti ac paulo meliorem ordinem redacti.*“ Dieses Gesetzbuch verfaßte Stefan Selei Reformirter Bischof von Siebenbürgen, im Auftrage der Synode in Szathmár. Nach 1646. Außer diesem Gesetzbuch haben die reformirten Superintendenten an und seitwärts der Donau noch das folgende: „*Canones ecclesiastici in quinque classes distributi*“ — welches 1628 in der Synode zu Komjáth verfaßt wurde. Die neueste Ausgabe von beiden erschien in Pesth 1864. — Außer diesen Gesetzen jedoch, welche durch Veränderung der Zeit und Verhältnisse in mehreren Punkten wesentlich modificirt hat jede Superintendenz ihre eigenen Statuten, welche in den betreffenden Superintendenzen ebenfalls Gesetzeskraft haben.

Die ungarisch-reformirte Kirche hat von Anfang an mit der größten Treue ihre gesetzliche Selbstständigkeit bewahrt, und in Bezug auf die inneren Angelegenheiten die Kirche ihre gänzliche Unabhängigkeit vom Staate. Diese Unabhängigkeit ist garantirt durch den XXVI. Gesetzartikel vom Jahre 1791, welcher Reichsgrundgesetz ist und lautet: „*Evangelici utriusque confessionis, in iis quae ad religionem pertinent unice a religionis suae superioribus dependeant; . . . canones circa religionem per synodos suarum confessionum suo modo conditi, in quorum nempe actu et usu consistunt, et deinceps ratione per hanc legem definita condendi, neque per dicasterialia mandata, nec per regias resolutiones possint alterari.*“ Dieses Gesetz bildete auch den Hauptgrund des Kampfes gegen das schon erwähnte kaiserliche Patent.

Schulen wurden in der ungarisch-reformirten Kirche gleich nach der Entstehung der Reformation, ja mit dieser gleichzeitig in großer Zahl errichtet und werden während mit der größten Sorgfalt erhalten, und bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht so sehr von kirchlichen Corporationen, als vielmehr von einzelnen Magnaten und freien Städten. Gegenwärtig besteht die Organisation der Schulen der ungarisch-reformirten Kirche aus einer vier- bis fünfklassigen Elementarschule, einem sechsclassigen Gymnasium und einem akademischen Lehrcurs, welcher in philosophische, juristische und theologische Abtheilungen zerfällt, jeder mit drei Jahren. Eine Elementarschule ist in der geringsten Gemeinde, Gymnasien in größeren Gemeinden; Akademien in Debrecz, Szárospatak, Pest, Pápa und Kecskemét. — Die Kirche erhält alle Schulen aus eigenen Mitteln, ohne alle, auch die geringste Hülfe des Staates. Ueberhaupt ist in der ungarisch-reformirten Kirche sowohl der Elementar- als auch der höhere Unterricht, sey es nun in Bezug auf die Bevölkerung oder auf den inneren Werth der Schulen so blühend, daß man ihn, auch nach den neuesten amtlichen statistischen Ausweisen blühendsten in den zur ungarischen Krone gehörigen Ländern nennen kann.

Im Verlaufe des 16. und 17. Jahrhunderts besaß die ungarisch-reformirte Kirche theils in ungarischer, theils in lateinischer Sprache eine ansehnliche Literatur, deren

ungsmittel unter anderen der Umstand war, daß der größte Theil der Prediger an den ausgezeichneten Universitäten des gebildeten Auslandes ausgebildet und auf Niveau der theologischen Bildung der Zeit erhoben hatten. Auf dem Gebiete der reinen theologischen Literatur war kein einziges wichtigeres Moment, welches nicht in der ungarisch-reformirten Kirche angefehene literarische Repräsentanten gehabt hätte. Übersetzer waren verhältnißmäßig in keiner Landeskirche so viele, wie in der ungarisch-reformirten Kirche. Im Verlaufe der letzten anderthalb Jahrhunderte war die kirchliche Literatur theils wegen der Censur, welche Jahrzehnte hindurch in den Händen katholischer Priester war, theils wegen anderer Bedrückung, und weil die Geister schließlich auf bürgerliche und sociale Reformen gerichtet waren, im Stoden. In letzten Jahren aber zeigen sich auch schon in dieser Beziehung sichere Zeichen einer neuen Zukunft.

Emerich Révész.

**Dictatus Gregorii VII.**, dictatus papae. Unter diesem letzteren Namen wird in den Briefen des genannten Papstes lib. II. epist. 55. eine Reihe von Sätzen führt, welche die Grundsätze, die dieser Papst verfocht, formuliren und zwar in scharfer Weise. Sie werden seit alter Zeit von den Einen (Baronius u. A.) als angesehen, von Anderen (Raunoy, Pag u. A.) als unächt verworfen. Mosheim sagt, sie seyen von Anderen abgefaßt, drückten aber Gregor's Grundsätze aus. Dieser Meinung ist Gieseler insofern beigetreten, als er vermuthet, daß sie ein index capituli einer unter Gregor gehaltenen Synode seyen, worauf ihre Form allerdings zu sehen scheint.

**Diller**, Joh. Michael (auch Diller geschrieben), gehört zu den Männern, deren Geburt und früheste Lebensumstände, ungeachtet einer späteren bedeutenden Stellung, die Geschichte schweigt. Seine Heimath ist unbekannt; sein erstes geschichtliches Auftreten fällt in's Jahr 1529, wo er als Prior eines Augustinerklosters in Speyer an die Oeffentlichkeit tritt. Die Schriften von Spatz, das evangel. Speyer, 1778, und Ramling, Geschichte der Bischöfe von Speyer, Mainz 1854, enthalten über den Mann, welcher als Reformator der genannten Reichsstadt trachtet ist, folgende Nachrichten, wonach Diller große Gunst beim Rath und der Bevölkerung derselben genoß, andererseits aber von Seiten des Bischofs und des Kaisers vielfachen Anfechtungen ausgesetzt war. Während des Reichstages vom J. 1529 war Diller nicht bloß in seinem Kloster, sondern in fast allen Kirchen der Stadt, für den evangelischen Inhalt seiner Predigten gestraft zu werden. Im J. 1535 wurde die sogenannten Dreizehner im Rathe zu Speyer aufgefordert, einen eigenen Prediger an der Regidienpfarre vorzuschlagen und unterstützten heimlich Diller, im Sinne zu predigen. Im Jahre 1538 wurde im Stillen der Rathsbeschluß gefaßt, neben dem evangelisch-gesinnten Pfarrer zu St. Regidien, Anton Eberhard, solle nicht bloß zuweilen, sondern alle Sonntage in der Frühe in der Augustinerkirche predigen. Im Jahre 1540, dem eigentlichen Reformationsjahr von Speyer, wurde Diller als städtischer evangelischer Prediger zuerst förmlich angestellt. Er erhielt einen großen Zulauf, hielt übrigens in seinen Predigten einen mittleren Weg ein. In Folge dieses ließ der Bischof am 26. Juni 1540 den Rath durch den Generalvikar vor den Rath warnen. Auch der Kaiser unterstützte den Bischof und befahl, Speyer solle Prior Diller wegen seiner verwerflichen Lehre von der Rechtfertigung vom Amte entfernen. Allein der Rath nahm sich am 26. Februar 1541 Diller's gegen den Kaiser auf, indem er erklärte, daß man Diller nicht entfernen könne, weil das Volk darüber in Unruhe gerathen und den Gottesdienst gänzlich versäumen würde. Als jedoch der Kaiser im Januar 1541 nach Speyer zum Reichstag kam, entfernte sich Diller und erst nach des Kaisers Abreise zurück; das Gleiche wiederholte sich im Jahre 1544 bei einer abermaligen Anwesenheit des Kaisers in der Reichsstadt. Sedendorf, Saligmann und Strupe behaupten, Diller habe schon 1542 als Hosprediger den Pfalzgrafen Otto



Heinrich bei seinem ersten Versuche einer Einführung der Reformation im Herzogthum Neuburg an der Oberdonau unterstützt, allein wahrscheinlich ist diese Unterstützung nur auf schriftliche oder mündliche Rathschläge zu beschränken. Denn im J. 1543 befindet sich Diller noch in Speyer und ruft von Neuem ein bischöfliches Einschreiten gegen sich hervor. Als nämlich der Bischof in Erfahrung gebracht hatte, Diller habe an den Sonntagen Estomihi und Invocavit öffentlich gepredigt, daß der Kelch auch den Laien gebühre, daß die heil. Messe kein Opfer sey und nur dem nütze, welcher sie halte, ließ er auf's Neue und wiederholt den Stadtrath warnen und zugleich ermahnen, beim Glauben der Väter zu bleiben und die Verbesserungen abzuwarten, welche die Kirche bereits selbst eingeleitet habe. Aber der Bischof erhielt vom Rath eine ausweichende, wenig befriedigende Antwort, und zugleich wurde von derselben Seite die Gefangennehmung und Bestrafung, welche der Bischof gegen die Neugläubigen in der Stadt zu verhängen beabsichtigt hatte, vereitelt. Im Jahre 1545 beschloß vielmehr der Rath den Prädikanten Diller wie früher zu unterstützen und noch einen anderen gelehrten Prädikanten von gleicher Gesinnung ihm als Helfer beizugesellen. Erst im Jahre 1548 als der Kaiser den Schmalkaldischen Bund niedergeworfen hatte und die Stadt Speyer zur Annahme des Interims genöthigt worden war, erhob der Augustiner-Provinzial-Bischof von Neuem Klage gegen Diller beim Kaiser, in Folge deren Diller aus Speyer weichen mußte. Wir verdanken diese Nachricht dem Pommeren Sastron, welcher seit 1543 als gelehrter Schreiber auf der Kanzlei eine Reihe Jahre in Speyer lebte und in seiner Selbstbiographie II, 347. von Diller erzählt: „Damals hatten die Speyerer im Barfüßerkloster einen ev. Prediger, den Prior, der, wie alle Brüder dieses Klosters, gut evangelisch war, aber das Mönchshabit noch trug. Ich hab den Prior vier ganz Jahr lang alle Sonntag in seiner Monnichskutten auf der Canzell und sonst auf den Gassen unter den Burgern gesehen. In seinen Predigten hatte er die Kirche und die Kirchthüren voller Zuhörer. Er nannte weder Papst, noch Lutherum mit dem ringeligen Wörtlein, war ein gelehrter, reiner und hochbegabter Lehrer der ev. Religion.“ —

Als der Kaiser im J. 1548 aus Augsburg nach Speyer kam und einige Zeit dort verweilte, verließ, wie Sastron erzählt, Diller kurz vorher die Stadt, nachdem sich aus seinen Mönchskleidern weltliche Kleider hatte machen lassen, wie um dieselbe Zeit die evangelischen Prediger zu Worms, Landau und anderwärts vor dem siegreich zurückkehrenden Kaiser flüchteten. Diller scheint damals in der Schweiz seine Zuflucht gesucht und eine Stelle gefunden zu haben. Denn als die Stadt Straßburg das Concil zu Trient abschicken wollte, schlug der Straßburgische Kirchenconvent dazu den gelehrten und frommen Pfarrer im Baselpbiet vor, Mich. Diller, der zuvor Prädikant in Speyer gewesen war (s. Röhrich, Reform. des Elsasses, 3, 20).

Nachdem der Pfalzgraf Ottheinrich 1552 durch den Passauer Vertrag das 1546 vom Kaiser entriffene Fürstenthum Neuburg zurückerhalten hatte, scheint Diller alsbald als Hofprediger in dessen Dienste getreten zu seyn und unternahm in Gemeinschaft mit Joh. Brenz die Einführung der Reformation im genannten Landstrich. Seitdem ist seine Person eng mit der kirchlichen Geschichte der Pfälzischen Länder verflochten. Als im Jahre 1556 dem genannten Fürsten auch die Kurpfalz zugesallen war, zog Diller mit demselben in gleicher Eigenschaft nach Heidelberg. Er ist nun an bis auf seinen Tod, auch als Mitglied des Pfälzischen Kirchenraths, eine überaus einflußreiche Persönlichkeit und genießt nach Otto Heinrich's frühem Ableben in hohem Grade auch das Vertrauen von dessen Regierungsnachfolger Friedrich III. In Gemeinschaft mit Joh. Marbach von Straßburg die Kurpfalz zum Ende der Kirchenvisitation; im Jahre 1557 wird er als Colloquator zu dem Religionsgespräch in Worms entsendet, sowie von Friedrich III. zu den Religionsgesprächen zu Passau (1561; lehrt aber unterwegs um) und Maulbronn (1564). Selbstverständlich konnte Diller von den inneren, durch Feghus und Klebig erregten Religionshändeln der Reformation nicht unberührt bleiben.



in seiner Stellung nicht unberührt bleiben, bewährt aber auch in diesen ärgerlichen Regungen stets seinen friedlichen, mittlere Wege suchenden Charakter. Aus dieser Ur-  
 war Diller auch bei Melanchthon wohl angeschrieben (ein Schreiben von diesem  
 Diller Corp. Ref. ed. Bretschneider IX, 557) und weigert sich, 1556 bei einer  
 esenheit in Pforzheim zur Einführung der Reformation im Unterschied von Andrea  
 thüringischen Geistlichen die Zwinglianer, Osiandristen, Majoristen und Adiapho-  
 zu verdammen. Er blieb dieser Gesinnung treu bis zu seinem 1570 in Heidel-  
 erfolgenden Tode. — Von Schriften Diller's ist nur bekannt ein von Strupe  
 103 erwähnter „Weg zur Seligkeit“.

Hundesshagen \*).

**Disibod, der heilige.** In den Stürmen der Völkerverwanderung war die christ-  
 Kirche in den Rheingegenden meistens vernichtet worden. Unter den irischen  
 boten, die sie wieder aufrichteten, ist der genannte Heilige zu nennen, der im Glan-  
 oberen Nahtale wirkte. Nach Rhabanus Maurus war er Confessor, nach Anderen  
 Bischof, der wegen Unstittlichkeit seiner Pfarrkinder sein Vaterland verließ und mit drei  
 brütern, Gisald (Gillald), und Salust und Clemens, in das Nahtal kam, sich daselbst  
 selte, nach den Einen im J. 545, nach Anderen während der Regierung Theodorich's  
 70—690. Nach der h. Hildegard und Tritheim a. a. O. hat Disibod schon das Kloster,  
 einen Namen trägt, auf dem Disibodenberge erbaut und mit Benediktinern bevölkert.  
 an anderen Stelle berichtet Tritheim, daß Erzb. Ruthard von Mainz im J. 1108 das  
 ganz zerfallene und entvölkerte Kloster Mönchen des Benediktinerordens übergeben  
 dieß zur Berichtigung Kettberg's, der, sich nur an die letztere Angabe Tritheim's hal-  
 voraus schließt, daß nach Tritheim die Benediktiner erst 1108 auf den Disibodenberg  
 am. Im J. 1259 wurde das Kloster durch Erzb. Gerhard I. von Mainz dem Cister-  
 ienenserorden übergeben. Nach mancherlei wechselnden Schicksalen drang die Reformation in  
 Klosterzellen; sämtliche Mönche, mit Ausnahme eines und des Abtes, verließen das  
 er; 1559 wurde es vom Abte dem Herzog Wolfgang von Zweibrücken übergeben, wel-  
 dessen Güter und Gefälle für kirchliche und wohlthätige Zwecke bestimmte. Während des  
 rigen Kriegs ließ Kaiser Ferdinand II. das Kloster dem Cistercienserorden wieder ein-  
 en, aber dieser Orden, von den Schweden bedrängt, kam nicht zum ruhigen Besitz und  
 esphälische Friede machte diesem unsicheren Besitzthum völlig ein Ende. Im J. 1768  
 die Abtei an die Kurpfalz, welche die Gebäulichkeiten zerfallen ließ, so daß nur noch die  
 erwerke von dem einst so blühenden Kloster übrig geblieben sind. Der Disibodenberg  
 später in Privatbesitz über. In den Jahren 1841 und 1842 wurde der Schutt weg-  
 nt, die Grundmauern der Gebäulichkeiten bloßgelegt und ihre Umgebung mit schönen  
 en bepflanzt. Die Missionsgesellschaft von Kreuznach feiert jetzt auf dem Disiboden-  
 der zu den schönsten Punkten des Nahtales gehört, ihr jährliches Missionsfest.

Die Lebensbeschreibung Disibod's von der heil. Hildegard steht in den Acta SS.  
 8. Juli. Sie gründet sich, nach Aussage der Verfasserin, auf Visionen, d. h. hier  
 lterliche Traditionen und Legenden. S. überdieß Kettberg, Kirchengesch. Deutsch-  
 Band I. S. 587, der einige andere alte Quellen angibt: Rhabanus Maurus,  
 hin, Fortsetzer des Marianus Scotus, bei Pistorius scriptores rerum Germani-  
 e, Trithemius Chronicon Hirsaugiense. Sodann ist zu nennen das diplomatarium  
 odenbergense von Joannis, Sammlung wichtiger Urkunden.

Von neueren Bearbeitungen sind außerdem zu empfehlen: Fr. Bad, Pfarrer  
 Mellau und Superintendent der Kreissynode Simmern, die ältesten Kirche im  
 zwischen Rhein, Mosel und Nahe. Kreuznach 1860. — Der Disibodenberg.  
 er der Erinnerung für Einheimische und Fremde. Kreuznach 1853, von Defan  
 lach in Staudernheim (Hessen-Homburg). — Schott, über den Disibodenberg,  
 il der Trierer Diocese von 1828, Monat Juni.

Herzog.

**Doctor theologiae.** Ueber die akademischen Grade im Allgemeinen ist von Tholud  
 Röhigste beigebracht worden im Artikel „Universitäten“ Bd. XVI. S. 722 u. 725

) Nach von Hrn. Geh. Hofrath Bierordt in Karlsruhe mitgetheilten Notizen.

dieser Encyclopädie. Die akademischen Grade sind wahrscheinlich im 13. Jahrhundert entstanden. Nach Deutschland verpflanzten sie sich von Paris und Bologna. In der Theologie bestehen deren drei: Baccalaureat, Licentiat und Doktorat. Der erste ist in unserer Zeit seltener geworden und wird wohl am häufigsten noch in Jena erteilt an die Inhaber des v. Lyncker'schen Stipendiums, welches zur Erlangung mindestens des Baccalaureats statutenmäßig verpflichtet. In der Regel beginnt jetzt die Stufenleiter bei den Privatdocenten der Theologie sogleich mit der Licentiat. Doch gilt das theologische Baccalaureat noch für höher als das philosophische Doktorat, welches die gewöhnliche Vorbedingung von jenem ist. Ueber die Etymologie des Wortes Baccalaureus oder Baccalaureus (Bachelier en théologie, Bachelor) sind die Ansichten verschieden. Nach Alciatus ist es abzuleiten von bacca laurea, nach Conring von baculus und laurea, nach Claudius Falcetus von bas chevalier (baccalarii = milites Banneretis inferiores). Vgl. du Cange, Glossarium s. v. Nach letzterer Ansicht wären also diejenigen Baccalarii genannt worden, quibus idoneus haud erat vasallorum numerus, ut vexillum in proeliis educere possent. Vom Militärischen ist dann der Name in den Kirchen-, Schul- und Universitätsgebrauch übergegangen. Baccalarii ecclesiae waren untere Geistliche (Ecclesiastici inferioris subsellii), die Baccalaureen an Schulen Lehrer niederen Grades. Am Lyceum zu Schleiz folgten z. B. in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf den Rektor und Cantor zwei Baccalaurei, ein superior und ein inferior (vgl. H. G. Böll, geschichtl. Notizen über die Schule zu Schleiz. Schleiz 1857. S. 6), und noch jetzt ist der Name an manchen Orten in diesem Sinne im Gebrauch. Auf den Universitäten hießen Baccalarii, qui in gradu sunt, ut ad doctoratum aspirare possint. Im Mittelalter und bis in das 16. Jahrhundert herein wurde ein dreifacher theologischer Baccalaureus unterschieden: baccalaureus biblicus s. tanquam ad biblia, sententiarium und formatus s. dispositus. Der baccalaureus biblicus erklärte die heil. Schrift, der sententiarium die beiden ersten Bücher der Sentenzen des Lombarden. Die, welche beide Stufen durchlaufen hatten und zu höheren Graden gelangen konnten (qui expleto Theologiae cursu poterant ad superiores gradus provehi), hießen formati oder dispositi und durften auch die beiden letzten Bücher des Lombarden interpretiren. Im 16. Jahrhundert hatte die Baccalaureatswürde, ohne je einen höheren theologischen Grad zu erlangen, z. B. Melanchthon (s. R. F. Th. Schneider, Luther's Promotion zum Doctor und Melanchthon's zum Baccalaureus der Theologie. Neuw. 1860), im 17. Jahrhundert Christian Reineccius. — Die nächst höhere Stufe, die Licentiat, gibt das Anrecht (licentia) auf den Doktor. Nach Jenaischem Statut darf der theologische Licentiat, wenn er Licentiat ist, alle theologischen Vorlesungen halten mit Ausnahme des Dogmatik und Moral, wozu das Doktorat erforderlich ist. — Die oberste theologische und akademische Würde ist der Doctor theologiae, welcher im 17. Jahrhundert das Prädikat „Excellenz“ hatte und dem Adel gleich galt. Jeder ordentliche Professor der Theologie muß jetzt Dr. theol. seyn, und nur unter dieser Bedingung kann er als Fakultätsmitglied Andere promoviren. Die Promotion, an manchen Universitäten vom Kanzler überwacht, ist Vorrecht der Fakultät und wird in deren Auftrag entweder vom senior und braboute oder vom jedesmaligen Dean vollzogen. Früherhin machten auch die Comites Palatini ihr Promotionsrecht geltend, das aber von den Fakultäten nicht willig zugestanden oder vielmehr bestritten wurde. So hat z. B. der sächsische Hofprediger Hoe von Hoenegg in seiner Eigenschaft als Comes Palatinus Caesareus einen Magister Lambertus Alardus zum Licentiaten der Theologie promovirt. Im Plombe heißt es: „daß der Promotus den angenommenen gradum nicht verhehlen, noch irgend anderswo auf's Neue wieder annehmen solle, und daß bei Strafe 50 Mark löthigen Goldes man ihn für einen solchen tüchtigen Licentiatum Theologiae halten solle, als etwa einen auf der Parisischen, Bononiensischen, Wienerischen, Leipzigerischen



hing'schen, Wittenberg'schen, Marburg'schen, Ingolstädt'schen oder andern Universität  
sitten.“ Die von Pfalzgrafen creirten Doktoren wurden *doctores bullati* genannt.

Das äußere Abzeichen des Doktorates war das *birretum*, der Doktorhut, und  
anderlei Ceremonien waren bei der Verleihung üblich. Beispielsweise möge hier die  
Beschreibung eines feierlichen Promotionsaktes, wie er vom alten Jenaer Theologen  
schon am Jubiläum der Universität 1758 vollzogen wurde (s. *Acta Sacrorum Aca-*  
*demiae Jenensis secularium*. Jenae 1760 p. 38), eine Stätte finden. Nachdem die  
Kandidaten den Doktoreid geleistet, fährt der Promotor also fort:

Quod igitur felix faustumque sit: quod civitati christianae salutare: academiae  
haec, per duo secula mirabiliter a Deo conservatae, honorificum eveniat: auctori-  
tate, qua nunc polleo, invictissimi imperatoris romani ac germanici Francisci I  
Imper augusti: auspiciis serenissimorum Saxoniae ducum, huius musarum ac sa-  
pientiae officinae conservatorum, ego Jo. Georgius Walchius, theologiae doctor le-  
cturae promotus eiusdemque professor, ad hunc actum brabeuta rite constitutus,  
(folgen die Namen) theologiae doctores, caesarea auctoritate munitus, creo:  
vos renuntio: renunciatos proclamo et ut quisque vos habeat doctores theo-  
logiae, volo, iubeo idque facio in nomine sanctissimae trinitatis, Dei patris, Dei  
et Dei spiritus sancti, vobisque omnia iura tribuo, quae doctoribus theologiae  
Imperatoribus, regibus summisque principibus sunt concessa. — Ut tamen actus  
habet splendidior, ritus, quos ab antiquioribus accepimus, merito adiungo, tam-  
quam signa, quae vos officii vestri admoneant. Primum igitur vos in altiorem  
sedem, in hanc *superiorem cathedram* evoco, colloco, ut intelligatis, facultatem vobis  
esse, docendi sanctiores litteras disputandique, eo modo, quem leges et sta-  
tuta academiae atque ordinis nostri praescribunt. Exhibeo vobis *libros* eosdemque  
exhibeo, ut cogitatis, pergendum esse a vobis in illis, praesertim divinis, legendis  
et in eo elaborandum, ut constantes sitis in diligentia atque ingenii opes, quas  
registis, augeatis. Attamen et libros hos claudo hocque ritu significo, non so-  
lum monumentorum lectionem sufficere ad solidam accuratoremque eruditionem,  
coniungendam quoque cum ista esse piam meditationem eamque ingenii exer-  
titionem, qua cognitionem nostram reddimus ampliorem pariter ac firmiorem.  
Dabo vobis *pileos*, qui uti apud veteres libertatis indicia fuerunt, ita exhibeant  
vobis imaginem eius libertatis, quam Jesus Christus nobis reparavit, in qua,  
in illam vindicati sumus, perseverare debemus. Admoveo quoque *annulos*  
vobis digitis vestris, tamquam signa non solum dignitatis, quam consequuti estis,  
etiam foederis, inter vos ac purioris doctrinae disciplinas ita inniti, ut nun-  
quam ab ea discedatis nec quam dedistis, fidem violetis. Denique vos, in ordi-  
ne doctorum theologorum adscriptos, *osculo* excipio ac per id studium concordiae  
vobis commendo tradoque amicitiae pignus ac societatis.

Die Erfordernisse und Kosten beim theologischen Doctorate in früherer Zeit siehe  
Tholuf a. a. O. In unseren Tagen wird der theologische Doctor in der Regel  
in causa ertheilt, besonders bei feierlichen Gelegenheiten. Doch kann er auch ex-  
tra ordinem werden, und zwar rite, wenn sich der Doktorand bei anerkannt tüchtigen, wissen-  
schaftlichen Leistungen einer Disputation unterwirft, oder in absentia, wenn der Dokto-  
r eine Arbeit vorlegt, welche den Beifall der Fakultät findet. In beiden Fällen  
muss eine festgesetzte Summe Promotionsgebühren entrichtet werden. Außerdem wird  
auf gesehen, daß der Promovend entweder ein höheres Kirchenamt oder eine akade-  
mische Professur inne hat. Die Vergebung des Doktorats an Geistliche niederen Grades  
an Privatdocenten ist Ausnahme von der Regel. Die Eidesformel hat in der  
evangelischen Kirche mit den confessionellen Zuständen gewechselt. Bereits im J. 1533  
wurden die Wittenberger Doktoren der Theologie auf die Augsb. Confession und  
Augsb. Symbolen verpflichtet. Späterhin erfolgte die Vereidigung auf alle



rezipirten symbolischen Bücher, nachmals ist das Juramentum wieder freier gesagt worden. Uebrigens gibt keiner der drei Grade an sich das Recht, an einer Universität Vorlesungen zu halten, sondern es bedarf dazu noch der Erlaubniß der höchsten Behörden.

Literatur, 1) allgemeine: J. Chr. Itter, de honoribus s. gradibus academicis. Frcf. 1698. — E. Meiners, Geschichte d. Entstehung u. Entwicklung der hohen Schulen. Bd. II. S. 203 ff. — Tholud, das akadem. Leben. I, 294—304. — 2) besondere, a) über das Baccalaureat: Chr. Schulze, de Baccalaureo. Lips. 1678. — Aemil. Portus, Or. de Baccalaureatus laudibus. Heidelb. 1597. — Fr. Chr. Hilscher, de nomino Baccalaurei. Lips. 1733. — J. Christph. Gottsched, de dignitate Baccalaureatus Lipsiensis. Lips. 1739. — b) über das Doktorat: Fr. Spanheim, Or. de Doctore Theologo, dicta Heidelbergae a. 1657 (Opp. T. II. pag. 1356). — Barthld. Holzfuß, de Doctoratu theologico eiusque juribus ac privilegiis. Frcf. a V. 1712. — Mart. Chladen, de VIII. emolumentis insignib. Doctoratus theologici. Witteb. 1723. — Urb. Gfr. Siber, Or. de antiquitate Doctoratus theologici. Lips. 1734. — J. Erh. Kapp, de orig. Doctorum theol. et Magistrorum artium horumque dignitate. Lips. 1735. — J. W. Feuerlin, de studio SS. per Doctoratum theolog. a prima inde orig. stabilit et propagato. Gott. 1737. — J. L. a Mosheim, Or. de ceremoniis in creandis SS. theol. Doctoribus usu receptis (in Ejusd. Commentatt. et Oratt. p. 623—31). — J. A. Ernesti, Pr. de Doctoribus. Lips. 1775. — Thph. Ph. Chr. Kaiser, de Doctoratus Theologor. academici dignitate hoc maxime aevo ap. Protest. rite sustinenda. Erl. 1817. — Dief in der Allgem. Encyklop. I, 26, 237 (doch wird hier zumeist das jurist. Doktorat behandelt). G. Frank.

**Doketismus** — eine theils im engeren historischen, theils im weiteren dogmatischen Sinne gebrauchte Bezeichnung für eine die menschliche Natur Christi unmittelbar oder wenigstens in der Consequenz zu einem bloßen Schein herabsetzende Lehre von der Person Christi.

I. Der Doketismus in historischem Sinne ist die älteste Härese, von der wir sichere Kunde haben, und steht dem Ebjonitismus als anderes Extrem entgegen. Wir finden schon im N. Testam. Spuren davon. Die sicherste 1 Joh. 4, 2., wo als Beweis dafür, daß ein Geist aus Gott sey, angeführt wird das Bekenntniß, daß Christus gekommen sey *ἐν σαρκι*. Diese Andeutung einer Sekte, welche die wirkliche Menschwerdung Jesu läugnete, hat unter den apostolischen Vätern derjenige Mann am bestimmtesten weiter geführt, der in seiner ganzen Lehre und Ausdrucksweise sich auch am allermeisten an den Apostel Johannes anschließt, Ignatius. Er weiß ep. ad Trall. 9, 10. von Ungläubigen, welche behaupten, Christus habe nur zum Schein gelitten, oder von Solchen, welche Christi Leiden und Auferstehung zum Schein machen (ep. ad Smyrn. 2). Et und wie weit dieser Doketismus, den Ignatius bekämpft, mit der gleichfalls von ihm hauptsächlich in dem Brief an die Magnesianer bekämpften judaisirenden Häresie identisch ist, kann hier nicht weiter erörtert werden. Eben so wenig ist hier der Ort, die kritische Frage in Betreff der ignatianischen Briefe näher zu untersuchen. Wenn der erste Johanneesbrief ächt ist, der kann wenigstens die Erwähnung des Doketismus in diesen Briefen nicht als einen Beweisgrund für ihre Unächtheit anführen, und an sich ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß ein so starker Doketismus, der die ganze menschliche Seite des Herrn einfach zum Schein degradirte, gleich zum Anfang austrat, da häufig eine Anschauung zum Voraus in schroffster Weise ausgesprochen wird, zu deren wirklicher innerer Erreichung erst eine spätere Entwicklung führt. Daß eine, die leibliche Seite des Menschen herabsetzende, ihren Werth verkennende Richtung schon in den ersten christlichen Gemeinden vorhanden war, dürfte durch die Angaben der Korintherbriefe genügend bestätigt seyn. Freilich ist es nun erst die Gnosis, welche dem Doketismus Halt und Begründung gibt, und zwar hängt der Doketismus mit der Gnosis

sehr zusammen, daß man denselben geradezu als charakteristisches Merkmal der letzteren ansehen kann.

Wenn wir absehen von der mit dem ausdrücklichen Namen „Doketen“ belegten Sekte, welche Hippolytus im 8ten Buche seiner Schrift wider die Häresen anführt und welche uns sonst woher nicht bekannt ist, eine Sekte, welche allerdings, wenn des Hippolytus Angaben genau sind, den Erlöser zu etwas völlig Subjektivem machen würde, indem sie die Entstehung verschiedener Häresen oder Ansichten von Christus auf verschiedene Gestalten zurückführt, welche er angenommen (*ἄλλη δὲ ἄλλος ὁρῶμενος ἀπ' αὐτοῦ τύπου*), so können wir drei verschiedene Gestalten des Doketismus unterscheiden, nämlich den Hauptsystemen der Gnosis, den Systemen des Basilides, Valentin und Marcion. Als Extrem in Beziehung auf den Doketismus stellt sich das System des Marcion dar, in welchem wie von den Häretikern der ignatianischen Briefe die Realität der leiblichen Erscheinung des Herrn geradezu geläugnet wird. Er war hier nur, um Tertullian zu reden, ein phantasma (c. Marc. 3, 8), und er war nicht einmal geboren worden, sondern im 15ten Jahre des Tiberius direkt vom Himmel in die Synagoge zu Kapernaum gekommen (*de coelo statim ad synagogam*, Tert. l. c. 4, 7). Von etwas mehr Realität hat die Erscheinung Christi dann bei den Valentinianern, Christus zwar einen realen Leib hat, aber keinen eigentlich materiellen, sondern nur einen pneumatischen oder wenigstens psychischen. Der eine Theil dieser Sekte nämlich sollte schon den Leib des Erlösers in besonderer Weise vom heil. Geiste gebildet seyn, derselbe sollte ausgestattet seyn mit einem Keime des pneumatischen Christus, ja sollte schon die Maria besonders vom heil. Geiste zubereitet seyn zum Gefäß für denselben. Der andere Theil dagegen blieb einfach dabei stehen, daß Jesus einen weichen, grob-materiellen Leib gehabt habe. Endlich ist in dem System des Basilides die Realität der irdisch-menschlichen Erscheinung Jesu anerkannt, und der Schein besteht nur darin, daß von der Taufe an das Treibende in Jesu der Christus war, der, der in der Taufe sich mit ihm verbunden hatte, daß die irdisch-menschliche Seite also nicht in sich, sondern außer sich das hatte, was doch wesentlich zu ihm zu gehören scheint — die Selbstbestimmung. Klar aber ist, daß mit dieser Auffassung der Doketismus eigentlich schon überschritten ist und daß sich hier nur zeigt, wie enge Doketismus und Ebjonitismus zusammenhängen und wie nahe sich hier die Extreme befinden. Von Doketismus im engeren Sinne kann indeß bei den eigentlich ebjonitischen Systemen der Gnosis — bei der Gnosis des Cerinth und der Pseudoclementinen nicht die Rede seyn. Wenn auch hier von Doketismus geredet wird, so kann es nur im Sinne geschehen, der über die eigentlich historische Bedeutung des Wortes hinausgeht, wornach Doketismus eben wie gesagt nur die Läugnung der äußeren Realität der menschlichen Erscheinung Christi ist. Fragen wir freilich, woraus es bei der Gnosis diese Erscheinung des Doketismus zu erklären haben, so wird es sofort ergeben, daß und mit welchem Recht der Doketismus als eine allgemeine Erscheinung angesehen werden muß, denn die drei angeführten Formen des Doketismus bilden bei genauerem Zusehen nicht nur eben so eine fortlaufende Reihe, als auf den ersten Anblick erscheint. Der marcionitische Doketismus ist aus einer Wurzel entsprossen, als der des Basilides und Valentin. Diese kommen zum Doketismus, kurz gesagt, von einem physischen oder metaphysischen, jener dagegen von einem historischen Standpunkt aus, deswegen auch bei Marcion der Doketismus eigentlich am Anfang des Lebens Jesu hervortritt, dagegen bei Valentin und Basilides nach dem Ende doketisch verläuft. Wie Tertullian sagt, ist es bei Marcion das Plötzliche und Unvermittelte, was seine Anschauung doketisch macht, während umgekehrt bei Valentin und Basilides gerade die möglichste Continuität der Emanationen festgehalten wird. Bei Valentin bilden die unvereinbaren Principien ein Nacheinander, bei den Anderen ein Nebeneinander — obgleich beides auch wieder in einander übergeht (wie z. B. der Kant'sche



Dualismus von Noumenon und Phänomenon in der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft sich darin zeigt, daß die Anfangspunkte einer neuen religiösen Entwicklung wie aus der Kanone geschossen scheinen). Beide Male aber erscheint der Doketismus als Erzeugniß eines unvermittelten Dualismus zweier Principien, im ersteren Falle zweier natürlichen Principien, Geist und Materie, bei Marcion zweier sittlicher Principien, der Gerechtigkeit und Liebe, beziehungsweise ist bei Marcion der physische Gegensatz erst Folge des sittlichen. Darin besteht aber eben die Eigenthümlichkeit der Gnosis, daß sie die letzten Principien aufsucht, das Christenthum selbst in Zusammenhang damit zu bringen, resp. im Christenthum den Knotenpunkt nachzuweisen bestrebt ist für die Vermittelung dieser Principien. Nur wenn wir den Begriff der Gnosis noch weiter präciren und schon dazu nehmen, daß dieselbe den Geist wesentlich mit Erkenntnißvermögen identificirend, im erkennenden Geist auch das eigentlich Reale sehen will, können wir Zweifel hegen, ob auch ein Marcion trotz sonstiger Ähnlichkeit in den Kreis der Gnosis hereingeht (vgl. über den diesfalls stattfindenden Unterschied die Bemerkungen Deumer's, Christologie I, 353 ff.). So weit der Gnosticismus in dieser theoretischen Einseitigkeit begriffen war, konnte er freilich nur als häretisches Element von der Kirche ausgeschieden werden, indem sie den Doketismus in der trassen Gestalt, wie er sich auf dem Grunde dieser Einseitigkeit ausgebildet hatte, ein- für allemal als dem Evangelium widersprechend erklärte. Aber darum hatte doch die Gnosis für die Kirche ihre reichende Bedeutung, indem sie durch Hinweis auf die allgemeineren Principien, deren Gegensatz das Christenthum im Zusammenhange steht, der Kirche die Aufgabe stellte, auch mit diesen Gegensätzen sich auseinanderzusetzen und sie zu vermitteln. In der Abweisung des trassen Doketismus war die Aufgabe für die Kirche erst gestellt, den Doketismus wirklich zu überwinden, und zwar ebenso den Doketismus valentinianischer Art, wie den marcionitischen, die Längung des vollen historischen Zusammenhangs des Christenthums mit der vorangegangenen Zeit.

II. Der Doketismus im weiteren Sinne wird bekanntlich von Schleiermacher (Glaubensl. I, S. 22) zu den natürlichen Regereien am Christenthum gezählt. Er ist in dieser Beziehung richtig: Wird der Unterschied Christi von den Erlösungsbedürftigen so unumschränkt gesetzt, daß eine wesentliche Gleichheit damit unvereinbar ist, so verschwindet auch sein Antheil an der menschlichen Natur in einen bloßen Schein, mithin kann auch unser Gottesbewußtseyn als etwas wesentlich Verschiedenes nicht von dem seinigen abgeleitet seyn, und die Erlösung ist auch nur Schein.“ Die Aufgabe, welche hier Schleiermacher seinem Princip gemäß von dem subjectiven Erlösungsbedürfnisse ableitet, hat die Kirche und Theologie in früherer Zeit in objectiver Weise aufgefaßt, und die Aufgabe, göttliche und menschliche Natur zusammenzudenken. Ueberall da nun, wo durch dieses Zusammenseyn die menschliche Natur zu kurz kommt, ist Doketismus, und die ganze Christologie ist in diesem Sinne mit Recht ein Ringen mit dem Doketismus zu nennen.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte die Christologie, so ergeben sich in der Geschichte des Doketismus im weiteren Sinne dieselben Perioden, die auch für die Christologie selbst bedeutsam sind, nämlich: 1) die Christologie vor dem Beginn der trinitarischen Streitigkeiten; 2) die großen christologischen Bewegungen bis zum Arianismus einschließend; 3) das Mittelalter; 4) die Reformationszeit bis zum Ende des letzten Jahrhunderts; und endlich 5) die neue Zeit. Danebenher gehen dann häretische Auswüchse, die vielfach einen dem ursprünglich historischen ähnlichen Doketismus lehren. In der ersten Periode der Geschichte der kirchlichen Christologie handelt es sich wesentlich darum, das in Christo vorhandene Göttliche zu bestimmen, indem man das Menschliche vorläufig darin genügend gewahrt sah, daß nur die Realität des menschlichen Leibes festgehalten wurde. Die Gefahr des Doketismus lag nun zunächst darin, daß dieses Göttliche auf eine Weise bestimmt wurde, welche im Widerspruch mit dem



sehen aller irdischen Leiblichkeit stehe. Dieser Gefahr war der Patripassianismus verfallen, indem durch Identifizirung Christi mit dem Vater die dem irdischen Leibe wesentliche Leiblichkeit aufs Höchste gefährdet scheinen mußte und die vollendetste Form des Monarchianismus, der Sabellianismus das menschliche Wesen zum bloßen *πρόσωπον* werden ließ. Aber auch die kirchliche Christologie, so weit sie diesen Auswüchsen entgegentritt, kann nicht ganz vom Doletismus freigesprochen werden, eben so wenig aber in dieser Hinsicht noch auf gleichem Boden mit den älteren subordinatianischen und Anschauungen kirchlicher Lehrer stehende Arianismus, insofern in naiver Weise die eigentliche Persönlichkeit Christi, sein inneres Wesen, doch wieder als von dem menschlichen verschieden angesehen und noch nicht darauf reflektirt wurde, daß zur vollen Menschheit mehr gehört, als die volle Realität der leiblichen Existenz. Der Einzige, in dieser Beziehung schon weitere Bestimmungen suchte und namentlich die menschliche Seele Jesu zu retten sich bemühte, war Origenes. Inwiefern aber gerade er, wie unmittelbarer Vorgänger Clemens von Alexandrien in Anklagen an die gnostische Weise auch doletische Momente in sein System aufnahm — dieß des Weiteren auszuführen, ist hier nicht der Ort, sondern muß deßfalls auf die den Clemens und Origenes betreffenden Artikel verwiesen werden.

Erst nachdem die Trinitätsstreitigkeiten für die kirchliche Lehre die göttliche Persönlichkeit Christi festgestellt und näher erläutert hatten, wurde allgemeiner die Frage in Betracht gezogen, wie die Vollständigkeit der menschlichen Seite in Christo zusammenfallen könne mit seiner vollen Gottheit. Der erste deßfalls gemachte, auf Origenes beruhende Versuch des Apollinaris zeigte deutlich, wie klein der Schritt von der Christologie aus zum Doletismus noch sey, indem sein redlich gemeinter und mit viel durchgeführter Versuch, einen Coincidenzpunkt des Göttlichen und Menschlichen zu finden, dazu ausschlug, daß er doch in Wahrheit das menschliche *πνεῦμα* oder den menschlichen *λογος* von dem göttlichen *πνεῦμα* verdrängt werden ließ, und so — wenn der Vorwurf in altgnostisch-phantastischer Weise einen himmlischen Leib gelehrt haben, ihn nicht trifft (vgl. darüber Dorner a. a. O.), am Ende den wichtigsten Punkt, die Wesensgleichheit Christi, mit uns aufhob und namentlich durch Bäuung der Willensfreiheit oder wenigstens des *τροπον* die Entwicklungsfähigkeit des Herrn prägte. Die Kirchenlehre wahrte noch durch Athanasius, sodann durch die beiden Concilien die Vollständigkeit der menschlichen Natur, und auch der geistigste Theil der menschlichen Natur wurde nun als Moment an der Person Christi festgehalten. Auch der complicirte Versuch, den schon zuvor Hilarius unternommen hatte, zur In-Einsung der beiden Seiten in Christo, obwohl nicht wie der des Apollinaris förmlich Härese gestempelt, muß, an die Forderung voller Wesensidentität der menschlichen Person Christi mit der unserigen gehalten, einen doletischen Schein annehmen, wie denn der consequente Creationismus des Hilarius jedenfalls die geistige Zusammengehörigkeit Christi mit uns schon an sich bedroht. Die Kirche selbst war durch den Monarchianismus, den mehr kirchlich gefärbten Niederschlag des Gnosticismus, daran erinnert worden, was das Ende einer die menschliche Seite nicht vollständig wahrenden Christologie sey, wie jeder Doletismus sich durch unmittelbares Umschlagen in Ebjonitismus. Die in ihre letzte Consequenz durchgeführte Wesensgleichheit Christi mit dem Vater erforderte eine gleich vollständige Durchführung der Wesensgleichheit mit uns als notwendiges Correlat. Aber hatte man nun in thesi auch alle wesentlichen Theile der menschlichen Natur für die Person Christi reklamirt, so mußte doch irgend ein Punkt offen werden, auf dem die Einheit der Person wieder zum Ausdruck kam. Es war die nächste Geschäft der Kirche, sich gegen einen auf Grund ihrer eigenen neuesten Lehre drohenden Ebjonitismus, der allerdings bei Premirung der Zweifelt der in Christo vorhandenen Naturen nahe lag, indem der geringste Schritt weiter es am Ende dahin bringen konnte, den Gottessohn außerhalb des Lebenscentrums des Menschensohnes zu

verlegen — mit aller Macht zu vertheidigen und wenigstens das Recht einer Göttlichen und Menschlichen in Christo in Eins zusammenfassenden Redeweise zu behaupten, aber kaum hatte sie dieses Geschäftes sich dem Nestorius gegenüber in hartem Kampfe entledigt, so mußte sie auch der Ausbeutung jenes Rechtes wieder steuern, einer Ausbeutung, welche abermals der Wesensidentität Christi mit uns Eintrag zu thun drohte. Denn wenn nun auch die Vollständigkeit beider Seiten festgehalten wurde, konnte doch die Einigung in einer Weise gedacht werden, welche den Gewinn wieder aufhob. Hielt man nicht Natur und Natur auseinander, so konnte freilich nur eine Mischung gesetzt werden des Göttlichen und Menschlichen zu einer neuen Natur, welche abermals die wahre Menschheit zum Schein zu machen drohte — und dieß um so mehr —, je mehr indessen daran gearbeitet worden war, göttliche und menschliche Natur in ihrer Eigenthümlichkeit festzuhalten. Was half es, die ganze menschliche Natur in Christo zu setzen, wenn doch im nächsten Augenblicke schon diese Menschennatur bis zum *πνεῦμα* hinauf wieder völlig in der göttlichen verschwand? Mit wie gutem Recht Schleiermacher sich gegen die Anwendung des Begriffs Natur auf die Gottheit sträubte, können wir an der weiteren Geschichte der Christologie deutlich sehen, denn die physische Fassung des Gottesbegriffs machte allermehrt das Ringen gegen den Doketismus immer wieder illusorisch. So sehr der Monophysitismus sein relatives Recht hatte, einem Standpunkt gegenüber, welcher mehr Forderung als Durchführung einer bestimmten Anschauung war, so wird doch die doketische Tendenz des Monophysitismus in den späteren Sektenbildungen desselben deutlich genug. In der That lenkten die Aphtharteten und noch mehr die Altiteten zum ursprünglichen Doketismus wieder zurück und geben so doch der Kirchenlehre Recht, wenn sie auf der Festhaltung der beiden Naturen im Chalcedonense bestand. Waren so nicht nur die Elemente der menschlichen Natur in voller Integrität von der Kirchenlehre festgehalten, sondern auch die menschliche Natur als solche, so blieb eben als Einheitspunkt in Christus nur noch die Persönlichkeit übrig. Alles sollte in ihm zweifach seyn, nur die Person nicht — vielmehr sollte die menschliche Natur ihre Persönlichkeit nur von der göttlichen erhalten. Man könnte zunächst fragen, ob nicht in der Längnung der menschlichen Persönlichkeit ein Doketismus der schlimmsten Art verborgen liege — man könnte fragen, ob nicht damit das menschliche *πνεῦμα*, ja die menschliche *ψυχή* selbst indirekt doch wieder in Anspruch genommen werde, wenn nicht die Kirchenlehre eben einfach dabei stehen geblieben wäre, den Begriff „Person“ ohne weitere Rechtfertigung von der Natur zu trennen, ja wenn sie es nicht endlich als Konsequenz ihrer früheren, auf Integrität der Menschheit gerichteten Bestrebungen angesehen hätte, auch die Zweiheit des Willens in Christo festzusetzen und damit auch die Einheit derjenigen geistigen Funktion in Christo abzuweisen, in welcher zunächst die Person sich offenbart und ohne welche in der That der Begriff „Person“ ein völlig leerer zu werden droht. Erst als der Adoptionismus auch das Einheitsband der Persönlichkeit zu zerreißen Miene machte, sah auch die Kirchenlehre sich genöthigt, ihrer antidoketischen Tendenz Einhalt zu thun. Aber sie war auf diesem Wege schon zu weit gegangen, als daß der doketische Rächer sich nicht schon hätte in ihr selbst fühlbar machen sollen.

Sehen wir von den scholastischen Ausführungen ab, die, so geistreich und scharfsinnig sie auch seyn mögen, wie in der That die Christologie des Duns Scotus ein Muster von Scharfsinn ist, so stellt sich die Kirchenlehre in ihrer Konsequenz für das Volksbewußtseyn als ein Nebeneinander von Doketismus und Ebnionismus dar. Christus wurde zum allmächtigen Gott, dessen Menschheit so sehr nur Hülle war, daß der Glaube aus der Wesensidentität derselben mit uns keinen Grund zum Vertrauen mehr schöpfen konnte, während andererseits man möchte sagen, die entgottete Hülle festgehalten und auf das Niveau eines Kirchenheiligen degradirt war.

Je weniger aber so die Kirchenlehre sich rühmen konnte, den Doketismus gründlich



ertrunden zu haben, für desto bezeichnender muß gehalten werden, daß in den der-  
 iche zur Seite gehenden Sekten eine förmliche doketische Tradition sich fortpflanzte.  
 er eigentliche Erbe des Gnosticismus war der Manichäismus, in welchem auch ein  
 ständig ausgeprägter Doketismus sich findet — freilich in einer Weise, welche über-  
 igt kaum noch auch nur eine solche historische Gestalt Christi übrig läßt, welche die  
 deutung einer Theophanie haben könnte, vielmehr erscheint die Gestalt Christi völlig  
 den Christusgeist verflüchtigt, und so sehr die Art, wie das Alte Testament betrachtet  
 de, auf Verwandtschaft mit dem Marcionitismus hinweist, so different ist die Ten-  
 z bei Beiden. Während die vorzugsweise religiöse Tendenz Marcion's in dem Tode  
 Herrn einen festen Punkt ergriffen hatte, an den sich doch schließlich die ganze ge-  
 schliche Gestalt Jesu wieder anknüpfen konnte, erscheint dagegen der Manichäismus  
 völlig unhistorischer Rationalismus, dem die Feier von Mani's Lehrstuhl an die  
 lle der Feier des Versöhnungstodes Christi getreten war. Nichtsdestoweniger wurde  
 de der Manichäismus die Quelle, aus welcher im Abendlande vorzugsweise der  
 terische Doketismus floß, wenn auch noch andere Einwirkungen sich damit verbanden  
 die marcionitische Gnosis durch ihren Ableger, den Paulicianismus, dazu beitrug,  
 liche Gedanken zu verbreiten. Während die früheren Sekten des 11. Jahrhunderts,  
 sie im Süden und Westen Frankreichs austraten, mehr den pantheistischen Gedanken  
 Gnesio-Doketismus sich aneigneten, finden wir später unter den Albigenfern und  
 verwandten deutschen Sekten die Vorstellung einer himmlischen Leiblichkeit verbreitet.  
 dürfen wohl sagen, daß die Reformation solchen Erscheinungen eines groben Do-  
 kus ein Ende machte, nachdem dieselbe in den schwärmerischen Sekten des Refor-  
 mationsalters selbst, namentlich in den Wiedertäufern, sich noch einmal kräftig er-  
 hatte. Die antipelagianische Tendenz der Reformation hinderte sie doch nicht,  
 Menschlichen wieder sein Recht zu geben, wie denn in der That der manichäische  
 nismus vom Pelagianismus keineswegs so weit abliegt, als man wohl meist geneigt  
 anzunehmen. Ebenso darf man umgekehrt sagen, daß von je tieferem religiösen  
 nde die Reformation ausging, um so mehr nur ihr Streben in der Christologie  
 gerichtet war, eine wirkliche, das Menschliche nicht wieder absorbirende Vereini-  
 von Gottheit und Menschheit hervorzubringen. Abgesehen von Luther's eigenen  
 deutlichen Ausführungen (Dorner, Christologie II, 511 ff. namentlich S. 563, die  
 hrung über die Person), wird man auch der Lehre von der Communicatio idio-  
 m nimmermehr das Verdienst absprechen können, ein Schritt zur Ueberwindung des  
 ismus gewesen zu seyn, und selbst die sektirerische Abweichung eines Schwendfeld  
 zum Beweise dienen für diese allgemeine Richtung des Reformationsalters auf  
 hrung des Menschlichen in der Vereinigung mit dem Göttlichen (Dorner a. a. O.  
 21 ff.). Freilich, so lange die Realität der Menschheit in ihrem wichtigsten Punkte  
 ersönlichkeit nicht in Betracht gezogen war, und so lange der Gottesbegriff nicht  
 er in's Auge gefaßt wurde, konnte es auch an einem feineren Doketismus nicht  
 . Die in den Gottmenschen gesetzte göttliche Allwissenheit z. B. mußte fortwäh-  
 die Gleichartigkeit mit unserem Wissen bedrohen, und wir dürfen sagen, daß es  
 ie neuere Zeit ist, welche den Doketismus nicht überwunden — aber wenigstens  
 seine letzten Principien zu verfolgen den Versuch gemacht hat. Es ist so viel  
 nerkennung wohl gebracht, daß ohne eine Revision des Gottesbegriffs und eine  
 echende Durchbildung der Anthropologie dem Doketismus kein Boden abzuge-  
 n ist. Zu dieser Erkenntniß hat nicht zum wenigsten auch die Entwicklung der  
 n Spekulation beigetragen, welche mit den Voraussetzungen ihres Gottesbegriffs  
 en Doketismus noch umfassenderer Art gerieth, und wir kommen damit auf  
 III. den Doketismus im allgemeinsten Sinne. Es ist das Charakteristische der  
 n Spekulation, daß sie das große Problem, dessen Lösung die Gefahr des Dote-  
 s nahe legt, in seiner Allgemeinheit auffaßt und eben durch Verallgemeinerung



des einzelnen Falles die Schwierigkeiten der Menschwerdung hinwegzuräumen und daß sie die Frage nach dem Gottmenschen nur im Zusammenhang des allgemeinen Verhältnisses von Gott und Welt lösen wollte. Aber indem sie von hier aus die gesamte Christologie zum Voraus mit dem Vorwurf des Doketismus belastete und die Einzigkeit Christi nach seiner menschlichen Seite an sich schon als etwas Dokerisch zeichnete, verfiel sie selbst nur in das alte Schwanen zwischen Doketismus und Gnosticismus im höchsten Styl, d. h. zwischen Kosmismus und Atheismus. Was in theologischer Form und darum noch nicht in der vollen Allgemeinheit des Gedankens die alte Gnosis hatte, das ist, nur in wissenschaftlicher Form, auch die Anschauung neueren Spekulation geworden. Auch jener Doketismus im historischen Sinne war schließlich nur die Frucht einer allgemeinen Weltanschauung, bei welcher überhaupt die Welt zum bloßen Schein wird, wie das in Beziehung auch auf den Manichismus Dr. Baur durch Zusammenstellung desselben mit dem Buddhismus nachgewiesen hat. Unterschied sich die Mystik eines Weigel von der alten Gnosis nur dadurch, daß die völli- g mythologische Form der letzteren von ersterer zu einer halbmythologischen abgeworfen wurde. Aber ist es nicht bezeichnend, daß auch der Anfänger der deutschen Philosophie mit aller Schärfe seiner Gedanken am Ende auf dem unbaren Gegensatz von Noumenon und Phänomenon ankommt und daß der Mann, der das Gedanken-System für die neue Philosophie doch entschieden am meisten Epoche machte, über die Phänomenologie nicht hinauskommt, wenigstens keinen wahrhaft baren Keim zu neuer Entwicklung am Ende übrig läßt? In der That ist das Selbstbewußtseyn, in welchem die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist, nur ein anderer Ausdruck für den gnostischen *Βυθός* oder für die Undeutlichkeit und damit die Ähnlichkeit mit dem alten Gnosticismus nicht fehle, so treffen wir die marcionitische Weise in der neueren Theologie wieder. Wenn schon Kant bei historischer Betrachtung des Christenthums auch in der Richtung zum Doketen war, daß die moralische Religion eigentlich ganz ohne näheren Anknüpfungspunkt an die historische entsteht, so hat bekanntlich Schleiermacher in seinem Mangel an tieferen historischen Verstandniß für das Alte Testament den Einwirkungen des Rationalismus ihren Tribut bezahlt, und ist in dieser Beziehung auch als von natürlicher Vernunft nicht ganz unbesleckt anzusehen. Ist so bisher noch keiner Spekulation, welche, abgesehen von der Offenbarung in Christo mit dem gewöhnlichen Gottesbegriff operiren wollte, gelungen, den Doketismus im Großen zu überwinden, so wird wohl auch diese Spekulation kein Recht haben, durch Hinweis auf die seither noch nicht gelungenen Versuche die Spuren des Doketismus ganz aus der Christologie zu entfernen, das Recht der besonderen Christologie zu bestreiten. Vielmehr wird die Theologie, indem sie wie diese Welt, wenn nicht Gott geschichtlich in sie eingeht, ohne doch in ihr zu stehen, lediglich keine gesicherte Existenz hat, auch wissenschaftlich sich das Recht zu erwerben, selbst so lange sie keine befriedigende Lösung für das ihr gestellte Problem hat, auf der Formel „wahrer Gott und wahrer Mensch“ fest zu bestehen.

H. Schm

**Dualismus** nennt man eine solche Weltanschauung, bei welcher eine der letzten Principien und in Folge davon auch ein durchgehender unüberwindlicher Widerspruch innerhalb der Welt selbst gesetzt wird. In der größten Form erscheint Dualismus in solchen heidnischen Religionen, welche zwei einander entgegengesetzte Lehren, und der ausgebildetste Dualismus in diesem Sinne erscheint im Parsiismus dem Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman. Weil aber die verhältnißmäßig geringe ist darum das persische Religions-System noch nicht die schlimmste Form des Dualismus, denn wenn auch im Ganzen auf die monistischen Ideen, welche sich in dieser Welt finden, weniger Gewicht gelegt werden will, so spricht sich immerhin eine tiefere

denz darin aus, als in manchen Systemen, welche verhüllter diesen Dualismus antragen. Wir können aber sagen, das Heidenthum im Ganzen ist wesentlich dualistisch — und der Dualismus, der uns auch auf dem Gebiete des Christenthums begegnet, ist ein Symptom noch nicht überwundenen oder wiederkehrenden Heidenthums. Grund, warum alles Heidenthum nothwendig dualistisch ist, liegt darin, daß dasselbe Geist nicht als wahrhaft ethisch und religiös bestimmten zu fassen weiß, daß es denn vielmehr auch in die Natur hereinnimmt. Der Dualismus ist die Consequenz der unermittelten einseitigen Monismus. Der nun einmal vorhandene, jeder tieferen Achtung der Welt sich aufdrängende Gegensatz des bewußten und unbewußten Lebens, der in der sichtbaren Welt seine Analogie und sein Symbol hat, der Gegensatz Geistes und der Materie führt, wenn man offen oder stillschweigend denselben ohne weiteres unter eine höhere Einheit subsumiren will, irgendwie zu einer Verfestigung und Verwischung der Gegensätze — dazu, daß sie absolute werden, weil die letzte Einheit nur eine Abstraktion oder letzte Voraussetzung bleibt, welche thatsächlich doch über den Gegensatz nicht übergreifen kann, wenn sie auch durch eine Erschleichung sich als in den Gegensatz thätig erweisen soll, und wir können schon dem Begriff nach nun folgende Formen unterscheiden:

A. Der Gegensatz wird als solcher in seiner vollen Bedeutung anerkannt und als unauflöslicher festgehalten; und zwar kann dieß wieder auf zweifache Weise geschehen, entweder a) in das Absolute selbst dieser Gegensatz verlegt wird oder b) zwar die oberste Einheit festgehalten wird, aber als überwundene (Chaos) oder unwirksame.

B. Der Gegensatz wird künstlich zu verdecken, resp. dialektisch zu vermitteln gesucht. d. h. der Dualismus stellt sich als Idealismus oder Materialismus dar. Aber diese beiden Formen ihrem Grundprincip nach dualistisch sind, zeigt sich daran, daß auf Dialektismus kommen müssen. Vom Idealismus aus wird die materielle Welt bloße Vorstellung — vom Materialismus aus die ideale Welt zur bloßen Selbstbestimmung. In beiden Fällen aber weist dieser Dialektismus darauf hin, daß das angeblich monistische Grundprincip doch sein Gegentheil schon an sich hat. Auch der Schein der materiellen Welt läßt sich nicht anders erklären, als dadurch, daß schon in dem ein Drang zum Andersseyn, eine Naturnothwendigkeit liegt, dieß Andere außer sich zu setzen, und schließlich kann auch der Materialismus nicht anders, als ein der die als solcher fremdes Princip, das Denken als Eigenschaft der Materie zu setzen. Es ergibt sich also auch hier, daß jeder Versuch, das eine Princip aus dem anderen zu eliminiren, ein vergeblicher ist und nur dazu führen muß, in der einen oder der anderen die Absolutheit der Gegensätze anzuerkennen. Das *πρῶτον ψεῦδος* ist eben, daß Haupt eine Erklärung im Sinne von Aufzeigung der Nothwendigkeit gefordert wird, mit dieser Forderung wird der eigentliche Begriff des Geistes, der eben seinem nach frei ist und eine solche Nothwendigkeit von sich ausschließt, zum Voraus

Die Macht über die Natur ist der Geist nicht als der logische, denkende allein, sondern wesentlich als der Wille, näher als Person. Aber persönlichen Geist kann es keine Welt nicht geben, wenn es keine absolute Persönlichkeit gibt, und so wenig ist der Begriff einer absoluten Persönlichkeit eine *contradictio in adjecto*, daß vielmehr es nur ein unpersönliches Absolute ein *non-ens* ist. Gerade hierin liegt die Unmöglichkeit, über den Dualismus hinauszukommen, namentlich für den Idealismus, daß das Absolute von Anfang an mit dem Natürlichen behaftet ist, nur die diffuse Unendlichkeit, welche der Welt Existenz stets bedroht. Dieser Dualismus in den obersten Principien, der auf einer falschen Vermischung beruht, führt nothwendig dahin, daß auch die Welt der Gegensatz von Natur und Geist ein unaufhebbarer wird, weil die Welt selbst natürlich wird. Wie das Heidenthum nicht zu einem wahrhaft ethischen Begriff kam, so hat es auch den Begriff der menschlichen Persönlichkeit, eines selbst ethisch bestimmten Geistes nicht zu erreichen vermocht. Es zeigt sich dieß am besten daran, daß dem Heidenthum, dem antiken und modernen, der Begriff der



Sünde fehlt und daß für das moralisch Böse und für das natürliche Uebel die klassischen Sprachen nur Ein Wort hatten, ist der deutlichste Beweis davon, daß der Geist von der Natur noch keineswegs geschieden war, und daß er eben darum auch unfähig war, über die ihm coordinirte Materie Herr zu werden.

Es liegt uns ob, diese Auseinandersetzung durch einen Blick auf die Geschichte belegen und zu erläutern. Die dualistische Weltanschauung drang auf das Gebiet des Christenthums zunächst in der Gnosis ein. Schon der Name deutet darauf hin, daß der Geist in einseitig naturalistischer Weise als erkennender aufgefaßt wurde. Dadurch wurde er eigentlich machtlos gegen die Materie, diese wurde zum Bösen und das Böse erschien als Leiden. Damit aber war die Unmöglichkeit gesetzt, die Materie als eigentliches Produkt Gottes zu fassen, und so sehen wir denn in den verschiedenen Formen der Gnosis auch den Dualismus in seinen verschiedenen Gestalten und in mannichfachen Uebergängen. Namentlich können wir unterscheiden diejenigen Systeme, in welchen Dualismus unmittelbar in das Absolute selbst gesetzt war — die syrische Schule und diejenigen, in welchen eine Dialektik der Gegensätze versucht ist — namentlich das Valentinianische System. Die Konsequenzen waren beide Male dieselben: Dualismus der Weltperioden — Gegensatz der Gerechtigkeit und Güte, des Demiurg und Christi, Dualismus der Menschengattungen, wie endlich Dualismus im Menschen selbst zwischen Geist und Fleisch, ein Dualismus, in welchem ganz besonders das sittlich Bedenkliche dieser Weltanschauung sich zeigt (Rechtfertigung der Verläugnung, bis zum Extrem getriebener Antinomismus). Den deutlichsten Beweis dafür, daß der Mangel eines wohlhafter ethisch bestimmten Begriffs des Geistes die Grundlage des Dualismus ist, liefert Marcion, indem der naturalistische Begriff von Güte ganz offenbar für ihn die Veranlassung wurde zu der Entgegensetzung derselben gegen die Gerechtigkeit und damit zur Ausbildung seines ganzen schroffen Dualismus, der bei seinem sonstigen tieferen Verständnis um so mehr auffallen muß. Kein anderes gnostisches System charakterisirt sich aber mehr durch seinen Dualismus, als der Manichäismus, so daß er scheinen kann, als sey nur der Dualismus der persischen Religion hier mit einer schlichten, leichten Hülle verbedt. Indeß dürfte doch wohl Baur's Hinweisung auf den Zoroastrianismus als Quelle des Manichäismus das Richtigere seyn. Der dunkle, trübe Charakter des Manichäismus hat nichts zu thun mit der klaren Freudigkeit des Dualismus. Jedenfalls wenn der gnostische Dualismus mehr im klassischen Heidenthum wurzelte, hatte der Manichäismus mit asiatischen Religionen mehr Verwandtschaft. Trotz aller Feindschaft wider die Materie war doch die Anschauungsweise des Manichäismus eine durchaus orientalischesinnliche und lieferte den besten Beweis für unseren obigen Satz, daß der Dualismus nur die Konsequenz eines falschen Monismus sey, und der Gegensatz von Geist und Materie nur darum so schroff sey, weil der Geist selbst einseitig natürlich gefaßt werde. Der Dualismus in diesem Religionsstadium ruhte auf dem Grunde eines Chaos, ist also ein Beispiel der unter A. b) aufgeführten möglichen Form. (Es ist dabei die in der Polemik Augustin's geschilderte Form des Manichäismus in's Auge gefaßt). Wie die scheinbare Vertiefung des Sündenbegriffs durch eine Auffassung des Bösen als Substanz, durch Verlegung desselben in das Absolute gerade die gegentheilige Folge hatte, nämlich eine Veräußerlichung, ist nirgend deutlicher als an diesem Musterbild einer dualistischen Weltanschauung zu sehen. In der That gehört der Manichäismus auch noch so sehr dem Gebiete des Heidenthums an, daß er kaum zum Beispiel für das Eindringen eines heidnischen Dualismus auf das Gebiet des Christenthums dienen kann. Aber der heidnische Dualismus wirkte in die Entwicklung christlichen Lebens und christlicher Lehre noch ganz anders und tiefer ein. — Nicht nur war die volksmäßige Anschauung eine dualistisch so inficirte, sondern allerdings der Gegensatz der neuen Religion gegen die alte leicht zum völligen Dualismus werden konnte, und die Dämonenfurcht nicht nur die geistige, sondern auch die leibliche Atmosphäre des Heidenthums für sündig ansehen mußte, sondern auch in



logische Wissenschaft drang mit dem Platonismus der Dualismus ein. Eine Re-  
 sentation des mehr vollsmäßigen Dualismus bietet Tertullian, überhaupt der ganze  
 anismus dar, auch in dieser Beziehung das treffendste Gegenbild der Gnostis.  
 selbe Mann, der mit so viel Geist den philosophischen Dualismus eines Hermo-  
 bekämpfte und die Materie gegen die Ansicht, als sey sie an sich schon das Böse  
 Quelle des Bösen, vertheidigte, derselbe Mann, der in der Natur des Menschen  
 die Anlage zum Christenthum fand, dessen offener Natursinn uns in so mancherlei  
 ben entgegentritt — derselbe Tertullian war doch praktisch in einem Dualismus ge-  
 en, welcher ihn der Consequenz des ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου (1 Kor. 5, 10) nahe  
 ste. Nicht quoique, sondern parce quo Tertullian den Geist so substantiell  
 igte, stand ihm derselbe in einem Gegensatz zu dem leiblichen Leben, der eine völlige  
 hührung desselben durch den Geist unmöglich erscheinen ließ. Am deutlichsten  
 sich dieser Dualismus immer in Betrachtung des ehelichen Lebens dar. Die  
 edigung natürlicher Bedürfnisse erschien auf diesem Standpunkte an sich schon als  
 Sündiges — die Sünde schien also im leiblichen Leben ihren Sitz zu haben.  
 der dualistischen Scheidung zwischen Pneumatikern und Psychikern kam auch hier  
 bei der Gnostis der Dualismus offen zum Durchbruch.

Was die wissenschaftliche Theologie betrifft, so ist der vom Neu-Platonismus  
 dualistische Zug in der alexandrinischen Theologie ganz unverkennbar. Er spricht  
 bei Clemens namentlich in der Beschreibung des vollkommenen Gnostikers aus,  
 deutlich genug an das stoische Ideal erinnert, das hinwiederum ganz auf dem  
 en der Geistesfreiheit beruht, der Negation der sinnlichen endlichen Bedürfnisse,  
 der Sünde. Noch mehr freilich können wir bei Origenes den Dualismus ver-  
 n. Sein neuplatonischer Gottesbegriff in seiner starren Abgeschlossenheit machte  
 anfang an ein außerhalb Gott liegendes Weltprincip nöthig, und die Freiheit er-  
 t als dieser von Gott undurchdringbare und ewig nicht völlig aufhebbare Welt-  
 und sofern die materielle Welt nur die Consequenz der sich von Gott losringenden  
 eit ist, erscheint sie auch als das an sich schon eigentlich Widergöttliche (vgl. meine  
 ablung über Origenes und Augustin als Apologeten, Jahrb. f. deutsche Theologie  
 VIII. S. 299 f.). Ist die materielle Welt nur der Kerker des Geistes, so kann  
 hische Ziel nicht eine Durchdringung des natürlichen Lebens durch den Geist sehn,  
 n nur eine Flucht aus der Materie. Und wenn Origenes in der Christologie  
 um völligen Doletismus kommt oder wenn er die bekannte That der Selbstver-  
 elung später anders betrachten lernte, so ist das sicher nicht das Verdienst seiner  
 pten, sondern des christlichen Geistes, den er trotz dieser Principien in sich hatte.  
 So Vieles die folgende Zeit auch an Origenes als häretisch zu verwerfen hatte,  
 ihren Grundprincipien kam die ganze griechische Theologie nicht los — ihre Auf-  
 der Sünde blieb immer naturalistisch. Aber auch die christliche Theologie des  
 landes blieb von heidnischem Dualismus inficirt. So tief Augustin in den eigen-  
 ch christlichen Geist einzudringen nicht ohne Erfolg bemüht war, den platonischen  
 ebegriff brachte er doch mit in seine Theologie, und damit einen naturalistischen  
 und Geistesbegriff — der Gedanke eines κόσμος νοητός in Gott, droht diesen  
 dualistisch zu trennen, und andererseits gelingt es auch ihm nicht völlig, die Welt  
 h von Gott loszubringen, ohne die Freiheit und Sünde als Mittel dazu zu be-  
 . Der augustinische Dualismus ist freilich viel verdeckter, als der des Origenes —  
 die Form des Idealismus, die wir bei ihm finden, aber eine genauere Betrachtung  
 nicht nur in dem Dualismus der Erwählten und Verworfenen, resp. der Güte und  
 ichtigkeit Gottes, sondern auch in Auffassung der Sünde, in der er schließlich doch die  
 des Materiellen sieht, die dualistischen Consequenzen dieses Idealismus herauszu-  
 im Stande seyn. In diesem Sinne ist Augustin mit mehr Recht des Dualismus zu  
 idigen, als hinsichtlich seiner Ansicht vom Verhältniß des Christenthums und Heiden-  
 (wie Baur will), und so angesehen, behält auch der Vorwurf des Manichäismus

noch ein gewisses Recht — obgleich ihn nur nicht der Pelagianismus erheben darf, die Beweisführung des Augustin gegen Julian, daß gerade der Pelagianismus selbst manichäische, schlagend erscheint (vgl. Aug. c. Jul. lib. I. cap. VIII. IX. 36—4. — eine Stelle, welche auch auf das in Beziehung auf Augustin Gesagte ein Licht wirft insofern der naturalistische Begriff des Geistes in seiner Beweisführung, daß das Böse ex nihilo entstehe, deutlich hindurchschimmert). Der Pelagianismus, in seiner Voransetzung der ungetrübten Güte des Geistes, kann am Ende die Sünde doch nur aus der Berührung mit der materiellen Welt ableiten und ist beharrlich in der Vermischung von Geistesfreiheit mit Tugend befangen. Was der tonangebende Meister abendländischer Theologie festgestellt, und was die Anschauung des in der Stille nicht wenig einflußreichen häretischen Mönchs war, blieb bei der ganzen abendländischen Christenheit durch die mittleren Zeiten hindurch haften. Wenn auch nicht so principieell begründet finden wir doch den Gegensatz zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, zwischen dem Geist und dem materiellen Leben, zwischen Gott und der Welt fort und fort dualistischer Weise gespannt. Dies ganze große Gebiet der Ascese des Mittelalters ist ein fortlaufendes Zeugniß von der naturalistischen Auffassung der Sünde und in welcher historischer Gestalt prägt sich der mittelalterliche Dualismus durch den Gegensatz zwischen Kaiserthum und Papstthum aus.

Es war in der That erst die Reformation, welche einen tieferen Begriff des Geistes aufbrachte und durch Hervorhebung der Persönlichkeit des Menschen den wahren Unterschied von Geist und Natur zur Geltung brachte und damit auch die wahre Macht des Geistes über die Natur. Aber wie die Reformation subjektiven Ursprungs war, so war auch die Erkenntniß von der wahren Geistesnatur zunächst auf die Sphäre des subjektiven Geistes beschränkt. Der Gottesbegriff war zwar thatsächlich durch den natürlich-religiösen Anthropomorphismus ein anderer geworden, aber die wissenschaftliche Reflexion hatte im Ganzen den alten hergebrachten Gottesbegriff unverändert gelassen, und innerhalb der reformatorischen Theologie auch die objektive Grundlegung der Dogmen war in Angriff genommen worden, da zeigte sich deutlich genug der tiefgreifende Mangel einer Reformation auch auf diesem Gebiete.

Unterdessen arbeitete die auf reformatorischem Boden, wenn auch nicht aus ihrer Schoße, entstandene neuere Philosophie und die deutsche Mystik und Theosophie gleichermaßen mit dem alten Gottesbegriff fort. Hat man auch bei Cartesius mit Rücksicht auf die Methode das Princip einer neuen Zeit sehr signifikant in seinem *cogito ergo sum* ausgesprochen gefunden, so zeigte die Consequenz, welche Spinoza aus seinen Prämissen zog, nur zu deutlich, wie der heidnische Dualismus noch die eigentliche Grundvoraussetzung blieb. Was ist auch am Ende Spinoza's Gott anders als eine gnostische *Λύγῃ*, aus welcher ewig keine Welt abzuleiten ist, sondern von welcher das selbst dualistisch gespaltene Endliche doch nur durch einen Abfall entstehen kann. Und derselbe verworrene Begriff des Unendlichen beherrschte einen Weigel und trieb auch Böhmie dazu, kühn wieder die Welt ihrem Princip nach in Gott selbst zu verlegen und den Dualismus wieder offen in Gott selbst zu setzen. Aber so auffallend Böhmie Aehnlichkeit mit der alten Gnosis ist, so ist doch der Gedanke, Gott selbst wieder bändig zu fassen, in ihm ein sich selbst vermittelndes Leben zu suchen, sehr bemerkenswerth, und es kündigt sich so in ihm doch der Versuch an, den die deutsche Philosophie machte, auf dem Gebiete der objektiven Gotteslehre den wahren Geistesbegriff zu suchen. Zwar so bedeutsam Leibnizens Intention in diesem Betracht war, indem er es wagte, den Begriff des Unendlichen zur Einzelheit zu concentriren, fand er dennoch bei seinem einseitigen Intellektualismus nicht das rechte Mittel, den Dualismus zu überwinden und die von ihm ausgehende Aufklärungszeit endete nur in einem Dualismus anderer Art, als er sich aus Spinoza's Prämissen ergab. Die deistische Theologie führte nicht zum Döketismus oder zu einem Absoluten, das offen oder verdeckt das Endliche schon an sich hat, aber zu einer desto herberen Scheidung des für sich Seyenden



ken von dem nun wohl auch in sich selbst fertigen Gott. Kant's praktischer Idealismus ging einen Schritt weiter: nicht mehr im Denken, im Willen erkannte er den alleinigen Mittelpunkt des Menschen, den eigentlichen Gehalt der Persönlichkeit, aber das eigentliche im Wesen der Persönlichkeit hatte er doch nicht erfaßt. Wie der Mensch die volle Selbstmacht ist, sondern in sich selbst dualistisch gespalten, wie ihm die Sinnlichkeit mit dem radikalen Bösen am Ende zusammenfällt, so ist auch sein Gott nicht die volle Persönlichkeit, sondern ein bloßes Problem, ein bloßes Sollen. Wie sehr auch man rang, diesem Mangel abzuhelpen, den Kant'schen Dualismus zu begreifen aus dem Absoluten selbst, und in dem eigenen Ich ein absolutes Ich zu entdecken — über den Intellektualismus kam auch er nicht hinaus, kam auch Schleiermacher mit aller Subjektivität nicht hinaus, und Hegel gab dieses Ringen ganz auf — der Geist zerfloß wieder ganz naturalistisch in das Denken, nur mittelbar in der festeren Fixirung der alleinigen Weltgestalten, in dem doch gerade ihm trotz des apriorischen Construirens der reinen historischen Blick hat auch er beigetragen zur Bildung eines volleren Begriffs der Persönlichkeit. Am weitesten ist Schelling gekommen in Bestimmung dieses Begriffs in dem Versuch, die Persönlichkeit als relative Absolutheit in einer Persönlichkeit des Absoluten zu sichern. Aber auch ihm war, ähnlich wie Böhme, die Intelligenz mit ihrer Unendlichkeit das Höhere über dem Willen, den er schließlich mit der blinden Natur gleichnahm und der darum immer wieder dualistisch der seiner bedürftigen und doch stets negirenden Intelligenz gegenüberstand. Je mehr auch für ihn eine pantheistische Vermischung der Welt mit Gott eintrat, desto sicherer war auch für ihn der Dualismus etwas Unaufhebbares.

Es zeigt sich bei allem Geist im Einzelnen die Philosophie auch der neuen Zeit, die den Dualismus zu überwinden und damit vom Heidenthum loszukommen. Es ist das, wie oben hervorgehoben, im Wesen der Philosophie: sie will eben das Endliche aus dem Absoluten begreifen — damit ist aber der Dualismus zum Voraus gegeben. Nur wenn das Endliche wirklich die That des Absoluten ist, und nur wenn die Erscheinung so geartet erscheint, daß eine Gemeinschaft möglich ist zwischen Gott und ihr — dann ist der Dualismus des Heidenthums principiell überwunden. Dieß ist aber nicht möglich auf logischem Wege zunächst festzustellen. Der Weg der Offenbarung ist so gewiß der einzig mögliche, als schon die menschliche Persönlichkeit etwas Unüberwindliches an sich hat und nicht einfach begriffen werden kann, sondern sich selbst festsetzen muß. Nur die Theologie, sofern sie auf der Kunde der Offenbarung ruht, kann den Versuch machen, nicht das „Daß“, aber das „Wie“ der Gemeinschaft zwischen Gott und Welt zu begreifen. Diese Gemeinschaft ist mittelpunktlich und vollendet in sich selbst gesetzt, und die Ueberwindung des Dualismus in der Lehre von ihm, die Abkehr von allem Dogmatischen ist zugleich die Ueberwindung des Heidenthums überhaupt. Es ist nicht dieses Orts, auch den noch nicht der Geschichte angehörenden Bereich der Theologie in dieser Beziehung weiter nachzugehen. Des Einen wenigstens können wir uns freuen: daß die Aufgabe klarer vor uns steht, als in früherer Zeit, daß die christologischen Schwierigkeiten dazu geführt haben, auch in der Theologie im tieferen Sinne die Wurzel anzufassen und den Gottesbegriff selbst, wie ihn die seit Jahrhunderten Dogmatik überliefert hat, zu messen, um dem vollen Wesen Gottes, wie es sich geschichtlich geoffenbart hat, und darnach diesen alten Gottesbegriff einer Revision zu unterziehen.

H. Schmidt.

**Dubourg, Anna**, eine der edelsten Erscheinungen des französischen Protestantismus, hervorragend durch seine Kenntnisse und die Liebenswürdigkeit seines Charakters, ist durch sein tragisches Ende, seinen Märtyrertod.

Anna (wohl gleich Annas = Hannas) Dubourg war im Jahre 1521 in Riom in Auvergne geboren, wo seine Familie (sein Vater hieß Etienne Dubourg de Sail-ly) schon lange ansässig war und zu den angesehensten des Landes gehörte. Sein Vater Anton Dubourg, Kanzler von Frankreich, bestimmte Anna, die Rechtswissenschaft



zu studiren. Nachdem er einige Jahre als Advokat practicirt, kam der talentvolle junge Mann als Professor des Civilrechts an die damals hochberühmte Universität Orleans, wann, läßt sich nicht sagen, wie überhaupt die Nachrichten über die früheren Schicksale Dubourg's sehr spärlich lauten; auch über seine Wirksamkeit auf der Universität ist nichts bekannt, als daß er die Herzen der Studirenden sich leicht gewonnen habe. Nach der *Francoe protest.* IV, 335 soll noch auf der öffentlichen Bibliothek in Orleans ein Manuscript Dubourg's über juridische Gegenstände sich finden. In dieser Zeit scheint er auch mit dem Protestantismus bekannt geworden zu seyn; derselbe hatte trotz aller Verfolgungen damals schon eine solche Verbreitung in Frankreich gefunden, daß Niemand unter den Gebildeten mit ihm ganz unbekannt war; auch in Dubourg's älterlichem Hause war er nicht fremd; zwei seiner Brüder sind der neuen Lehre zugewandt gewesen. Calvin's Schriften waren in aller Händen, Marot's Psalmen in aller Mund, und Orleans bewahrte die Erinnerung an manchen eifrigen Beförderer der Reformation, an den schwäbischen Magister Melchior Bolmar und dessen berühmte Schüler Calvin und Beza. Auch Dubourg wurde von der neuen Bewegung ergriffen. Mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit machte er sich daran, über die vielbestrittenen Lehren zur Klarheit und Wahrheit zu kommen. Wie gründlich er die heilige Schrift kannte, wie bewandert er in den Kirchenvätern und in der Kirchengeschichte war, davon legen seine Antworten in den Verhören herrliches Zeugniß ab, oft zur Verlegenheit und Beschämung seiner Untersuchungsrichter. Bis Ostern 1557 war er noch nicht zum Protestantismus übergetreten, denn damals feierte er das Abendmahl noch in der katholischen Kirche. Am 19. October 1557 wurde er als geistlicher Rath (*conseiller-clere*) in das Pariser Parlament berufen, unter dessen unmittelbarer Aufsicht die Universität Orleans stand. Seine Gelehrsamkeit hatte ihm die Stelle unentgeltlich verschafft, eine Seltenheit für die damalige Zeit; seine religiöse Richtung war nicht bekannt und ihn selbst mochte wohl der Gewissenhaftigkeit, in jener einflußreichen Stellung seinen Glaubensgenossen von größerem Nutzen seyn zu können. Um die Stelle zu übernehmen, mußte er sich zum Diakonus und Subdiakonus weihen lassen\*). Immer offener zeigte Dubourg seinen Glauben; zu Ostern des Jahres 1558 ging er zur Messe nur seiner Dienerschaft zu Lieb und später noch er, wie er selbst bekannte, an den Versammlungen der protestantischen Gemeinde in Paris Theil, feierte auch das Abendmahl mit ihnen. Bald sollte die Zeit kommen, da seinen Glauben offen bekennen mußte.

Er stand mit seinen Ansichten im Parlament nicht allein; die jüngeren und talentvolleren Mitglieder desselben hingen zum Theil auch der Reformation an, zum Theil stimmten sie aus Abneigung gegen die Inquisition für ein milderes Verfahren gegen Ketzer; zu ihnen gehörten die Präsidenten Harlay und Segulier. Ihnen gegenüber standen die fanatischen Blutrichter Minard, Le Maistre und St. André, welche sich aus den eingezogenen Gütern der Hingerichteten bereicherten. In der *grande Chambre* hatten letzteren, in la Tournelle die ersteren, „die Guten“ (wie Beza sie nennt), die Oberhand. Im Frühjahr 1559 kam diese Meinungsverschiedenheit offen zu Tage; ein Bürger von Toulouse, der Längnung der Transsubstantiation angeklagt, hatten an das Pariser Parlament appellirt und la Tournelle hatte, besonders durch Dubourg bestimmt,

\*) Das Pariser Parlament bestand aus folgenden Kammern oder Senaten:

- 1) Die *grande Chambre*, in Civilangelegenheiten des Königs, der Krone, der Universität die höchste Instanz.
- 2) *Chambre des enquêtes*, die über alle anderen Appellationen in Civilsachen in höchster Instanz zu entscheiden hatte.
- 3) *Chambre de la Tournelle* oder *criminelle*, die höchste Instanz in Criminalfällen; zwei Mitglieder der *grande Chambre* und acht der *enquête* bildeten abwechselungsweise (*tour à tour*) die Gerichtshof.

Das Parlament bestand ferner aus weltlichen und geistlichen Räten, letztere die Ueberbleibsel jener Zeit, da Gelehrsamkeit und Rechtskunde beinahe ausschließlich in den Händen der Geistlichen war.

her ausführte, daß auch die griechische Kirche die Brodverwandlung nicht lehre, nur Verbannung der Angeklagten beschloffen. Fast zu gleicher Zeit ließ die Grande Chambre einen armen Winzer, Pierre Chenet, verbannen. Diesen Zwiespalt auszuheilen, berief der General-Procurator Bourdin ein Mercuriale\*). Vom 30. April begannen die Verhandlungen; da es Sitte war, seine Ansicht in längerer Rede vorzutragen, dauerten dieselben lange; zum Schrecken der katholischen Partei wurden die Reden immer freisinniger; es schien, als neige sich die Mehrzahl des Parlamentes, von Ferrier, Duval geleitet, der Ansicht zu, die vorhandenen Gesetze möglichst mild zu legen und auf eine Verbesserung der Gesetzgebung anzutragen. Anton Fumée verteidigte offen die Berufung eines freien Concils. Da wandten sich Gilles Le Maistre, Bourdin und Bourdin unmittelbar an den König, um ihm die drohenden Gefahren des lutherischen Glaubens vorzustellen, nicht vergessend, anzudeuten, wie sehr seine königlichen Räte mißachtet würden. Der reizbare, auf sein Ansehen eifersüchtige König Heinrich II. ließ leicht für sie gewinnen; ohnedieß waren seit dem Frieden von Cateau-Cambrésis (April) Spanien und Frankreich darauf bedacht, der immer weiter um sich greifenden lutherischen Einhalt zu thun (daß in einem geheimen Artikel des Friedens die Ausrottung der Protestanten förmlich beschloffen wurde, läßt sich nicht nachweisen). In einem sogenannten lit de justice wollte er das Parlament einschüchtern. Am 14. Juni (Beza und Melan haben den 10., de Thou den 15., Sismondi gibt an, der 14. sey ein Feiertag gewesen) erschien er mit großem Gefolge im Augustinerkloster, wo die Sitzungen des Parlamentes gehalten wurden, weil die Räume des Justizpalastes zum Hochzeitsfest Elisabeth, Heinrich's Tochter, mit Philipp II. verwendet waren. In kurzer heftiger Rede setzte er den Zweck seines Kommens auseinander: nachdem der Frieden mit dem Land hergestellt sey, hoffe er um so mehr, daß er auch im Innern nicht gestört werde; er warte, daß das Parlament ernstlicher als bisher sich der Sache der Kirche annehme. Schon begonnenen Abstimmungen sollten fortgesetzt werden. Als die Reihe an Duval kam, dankte er Gott dafür, daß er den König hergeführt, um der Verathung solcher wichtigen Angelegenheit in Person anzuwohnen. In freiwilligster Rede sprach er aus, wie unrecht man thue, die schwersten Verbrechen — Gotteslästerung, Mord u. s. w. — ungestraft zu lassen, während man auf's Härteste gegen Unschuldige, die des Hochverraths beschuldigt, welche den Namen des Königs nur in ihren Missethaten nennen, die des Aufruhrs anklage, welche endlich einmal mit dem Lichte der Wahrheit die Schäden der Kirche beleuchten und dringend Abhülfe fordern. Heinrich II. fand in Dubourg's Rede eine Anspielung auf sein bekanntes Verhältniß mit Diana von Poitiers und fühlte sich auf's Tiefste beleidigt; ohne auf die zehrenden Worte von Segurier, Harlay und de Thou zu hören, befahl er die Verurtheilung von Ludwig de Faur und Dubourg; daß er damit die Heiligkeit seines Gerichtsschändlich mit Füßen trete, fiel dem erzürnten Könige nicht ein; noch weitere Verurtheilungen wurden vorgenommen und die Verfolgungen begannen auf's Neue. Dubourg wurde in die Bastille geschleppt und sein Proceß sogleich eingeleitet; gegen das bestehende Gesetz, daß die Parlamentsglieder nur von den versammelten Kammern gerichtet werden sollten, setzte der König eine Commission nieder, aus erklärten Gegnern der Protestanten bestehend (Minard, de Bellay, St. André, Mouchy, Le Maistre) und ein königl. Dekret, das Dubourg, dieses Tribunal anzuerkennen, wenn er nicht ohne Verhör verurtheilt werden wolle. Dubourg sah daraus, daß sein Tod beschloffen sey, aber er hielt seine Pflicht, von jedem rechtmäßigen Vertheidigungsmittel, welches ihm seine Rechtekenntniß darbot, Gebrauch zu machen, um so das Verfahren seiner Angelegenheit an den Pranger zu stellen und um Zeit zu gewinnen, sich im Glauben zu stärken. Seine Appellation an die Erzbischöfe von Paris, Sens und Lyon (unter deren

\*) So nannte man die schon von Karl VII. befohlenen Gesamtsitzungen des Parlamentes, die etwa ausgebrochenen Zwistigkeiten ausgleichen sollten; sie wurden seit 1551 alle drei Wochen an einem Mittwoch (dies Mercurii) gehalten.



Gerichtsbarkeit er als geistlicher Rath stand) wurden nacheinander verworfen, eine nach Rom lehnte er ab: „er wolle nichts mit dem Antichrist zu schaffen haben.“ Ganz Frankreich war gespannt auf den Ausgang dieses Processes. Der Tod Heinrich's II. (10. Juli 1559) durch die Lanze Montgommery's, desselben, der Dubourg verhaftet hatte, brachte nur die Veränderung hervor, daß die Guisen, die consequenten Gegner der neuen Lehre, als Oheime des geistig und leiblich schwachen Franz II., die ganze Gewalt in ihren Händen vereinigten und eifriger als je die Protestanten verfolgten. Alle Verwendungen, auch die Coligny's, blieben vergeblich. Von Anfang an hatte Dubourg offen bekannt, der neuen Sekte anzugehören, immer aber entschieden sich geweigert, den Namen der Mitglieder oder Ort und Zeit der Versammlungen zu nennen; er wollte ein herrliches, durch acht evangelische Klarheit und Schriftkenntniß ausgezeichnetes Glaubensbekenntniß schriftlich seinen Richtern übergeben. Da brachten es seine sogenannten Freunde dahin, daß er ein anderes, welches die den Katholiken anstößigen Lehren weniger hervorhob, abfaßte und übersandte. Die katholische Partei triumphirte, sie hat es für den ersten Schritt auf der Bahn der Verläugnung. Ein Brief Marlorat's (s. d. Art.), des damaligen Geistlichen der Pariser evangelischen Gemeinde, weckte in Dubourg solche Reue, daß er darauf bestand, sein erstes Glaubensbekenntniß zu übergeben. Damit hatte er sein Todesurtheil selbst geschrieben. Nach den Gesetzen stand der Tod auf dem Bekenntnisse des Protestantismus. Der Cardinal von Lothringen bestand auf Beschleunigung des Processes, weil er erfahren hatte, daß der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch eine Gesandtschaft sich Dubourg als Professor nach Heidelberg ansbitten werde. Der Präsident Minard wurde am 12. Dezember mörderisch erschossen; man glaubte einer Verschwörung zu Gunsten des Gefangenen auf der Spur zu sein. Am 21. Dezember fällt das Parlament, in welchem sich keine Stimme zu Gunsten des Angeklagten erhob, das Urtheil: Dubourg sollte auf dem Grèveplatz gehängt und dann verbrannt werden. — Die oberste richterliche Behörde Frankreichs war von da an von aller Kezerei gründlich geheilt. — Am 23. Dezember wurde das Urtheil vollzogen; nach einem rührenden Abschiede von seinen Collegen erlitt er mit größter Standhaftigkeit den Märtyrertod.

Dubourg war der erste französische Protestant aus den höheren Ständen, der sein Bekenntniß mit dem Tode besiegelte. De Thou versichert, diese Hinrichtung habe zur Verschwörung von Amboise beigetragen. Dubourg's Glaubensbekenntniß ist das merkwürdig, weil der Verfasser sich ganz entschieden zur calvinischen Lehre bekennt, Gegensatz zur lutherischen Lehre. Mit dem am 25. bis 28. Mai desselben Jahres gefaßten Bekenntniß seiner Kirche stimmt er ganz überein, und so bezeichnet Dubourg die Zeit, da die lutherische Reformation in die calvinische übergegangen war.

Die ausführlichste Darstellung des Processes mit interessantem Detail gibt: *vraye histoire contenant l'inique jugement et fausse procédure contre Anne Dubourg etc.* Anvers (Genève) 1561. 12°. Wieder abgedruckt: *Memoires de Coligny* London 1743. I. Aus ihr schöpften alle nachherigen Geschichtsschreiber: *Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis 1557 — 1572* (von Chantelaignon Lyon 1573. — Beza, *histoire ecclésiastique* und in seinen *Icones*, Crespin, Planche etc. — Sonst zu nennen: *La France protestante*. IV. — Polenz, *Gesch. des französischen Calvinismus*. I. — Baum, *Beza* II. — Soldan, *Geschichte Frankreichs von Franz I. bis Karl IX.* Bd. I. — Mignet, *Journal des Savants*. 1857.

Theodor Schott.

**Du Pin, Louis Elies**, Sprößling einer alten Adelsfamilie der Normandie wurde geboren zu Paris den 17. Juni 1657 und erhielt frühzeitig eine gelehrte Erziehung. Schon mit 15 Jahren wurde er Magister artium, bestimmte sich dann für den geistlichen Stand und wurde 1684 Doktor der Sorbonne. Bereits 1686 erschien der erste Band seines Hauptwerks: *Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques*, dessen freisinnige Richtung dem Verfasser das Mißfallen des Klerus und Hofes



sondere zuzog. Durch Androhung einer strengen Censur ließ er sich zu einer Retraction bewegen, welche gleichwohl die Unterdrückung des Werkes durch eine Parlaments-  
 rfügung von 1693 nicht verhinderte. Es wurde aber die Fortsetzung desselben unter  
 m veränderten Titel *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* gestattet,  
 der dem es eine Ausdehnung bis zu 61 Oktavbänden (mit den Supplementen) er-  
 agte. (Das eigentliche Werk erschien in Paris 1686—1704 in 58 Bänden in 8°,  
 Amsterdam in 19 Bänden in 4°). In die Händel wegen der Bulle *Unigenitus*  
 widelt, und dann als Jansenist und Unterzeichner des *cas de conscience* (s. d. Art.  
*Jansen*) nach Châtellerauld verbannt, erlangte er zwar unter der Bedingung einer  
 iten Retraction seine Zurückberufung, nicht aber die Erlaubniß, seine Lehrthätigkeit  
 Collège de France fortzusetzen. Unter der Regentschaft trat er in enge Verbindung  
 dem Erzbischof von Canterbury, Wilhelm Wake, und correspondirte mit demselben  
 r Vereinigung der anglikanischen mit der römischen Kirche, weshalb sich im Februar  
 19 auf Betrieb von Dubois die Polizei aller seiner Papiere bemächtigte. Er nahm  
 h Theil an dem Vereinigungsversuch der römischen und griechischen Kirche, der bei  
 er's des Großen Anwesenheit in Paris im Jahre 1717 von der Sorbonne (s. d.  
 l) unternommen wurde. Am 6. Juni 1719 starb er zu Paris.

Du Pin hat sich auch als Kanonist im Sinne des Gallicanismus hervorgethan  
 ch ein Werk: *de antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae*. Paris  
 36. 4°, und durch den *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, einen  
 hñlichen Commentar zu den vier Artikeln des gallicanischen Klerus, der zuerst in  
 1707. 8°, 1776 in Wien, in's Lateinische übersetzt unter dem Titel *de potestate  
 et temp.*, und darnach wieder mit Benützung einer neuen und vermehrten von  
 Mozart besorgten französ. Ausgabe von 1768 in Mainz 1788 in 4° erschien.  
 In seinen übrigen Schriften, die sich vollständig bei Nicéron in 28 Nummern ver-  
 findet finden, sind noch hervorzuheben seine *methode pour étudier la théologie* (1776),  
*histoire de l'Eglise en abrégé* (1712), seine Ausgaben des *Optatus* (1700) und der  
*de Joh. Gerson's* (1703). Er schrieb mit außerordentlicher Leichtigkeit, mit viel  
 schick und Geschmac, aber nicht mit eben so viel Gründlichkeit.

Siehe Nicéron *mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la  
 des lettres*. Tom. II. Paris 1729. 12°. p. 25—48. — *Nouvelle bibliothèque  
 rale*. Tom. XV. Paris 1856. 8°. p. 303—306. — Auch Du Pin's eigene  
 ichten über sich und seine Schriften im letzten Bande seiner *nouvelle bibliothèque  
 aut. eccl.* (Amsterdamer Ausgabe Bd. XIX. S. 176—253). Schenkl.

Dutoit, Jean Philippe, nach dem Namen seiner Mutter gewöhnlich Dutoit-  
 mbrini genannt, um ihn von Anderen gleichen Namens zu unterscheiden, ist ein  
 liler aus der französisch-reformirten Kirche des Kantons Waadt. Von neueren  
 ländischen Geschichtschreibern (Monnard und Olivier) ehrenvoll erwähnt, von Vinet  
 einer Homiletik und Pastoraltheologie als excellent juge en fait de prédication  
 hnt, ist er für uns um deswillen von besonderem Interesse, weil er eben ein My-  
 ist, und zwar in Wort und That, wie wir bald sehen werden, weil er die my-  
 en Traditionen auf französisch-reformirtem Boden vertreten und gepflegt und im  
 en einen weithin reichenden Einfluß ausgeübt hat, so daß das Urtheil, Poiret sey  
 einzige reformirte Mystiker, einige Modifikation erleidet. Neuerdings ist die Auf-  
 samkeit auf ihn gelenkt, sein Leben und Wirken beschrieben worden von Jules Cha-  
 es im *chrétien évangélique* (einer in Lausanne erscheinenden Zeitschrift) 1861.  
 289. 369. 634. Auf Grund dieser eingehenden Arbeit, die sich aber auf das  
 rinelle durchaus nicht einläßt, sowie auf Grund der Werke von Dutoit, die wir  
 verschaffen konnten, geben wir die nachfolgende kurze Darstellung.

Geboren zu Moudon im Kanton Waadt im Jahre 1721, widmete er sich aus  
 n Antriebe dem Studium der Theologie auf der Akademie von Lausanne und wurde  
 Kandidat. Sein Vater hatte ihm gewiß nicht zugeredet, denn er hatte kein Herz

für den geistlichen Stand, seitdem er einmal, des Pietismus verdächtig, nach Bern, wozu damals das Waadtland gehörte, citirt und daselbst eine Zeit lang gefangen gehalten worden. Es vergingen noch mehrere Jahre, bis der Sohn eine bestimmte kirchliche Anstellung erhielt, aber diese Jahre waren für seine geistliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Im Jahre 1750 wurde er von einer Krankheit befallen, in welcher eine moralisch-religiöse Umwandlung in ihm vorging, begleitet von merkwürdigen physischen Veränderungen. Dem Tode nahe, wie er meinte, legte er sich, eine Sitte der katholischen Frömmigkeit folgend, auf den Boden; da erschien ihm im Gesicht sein seit einigen Jahren verstorbener Vater, der ihm seine baldige Wiederherstellung ankündigte. Als er sich wieder erhob, um einige Nahrung zu sich zu nehmen, hörte er eine Stimme: „Du wirst das Fleisch deines Erlösers essen und sein Blut trinken! Augenblicklich fühlte er in seinem Leibe die Wirkung dieser Worte und in Zeit von einem Tage war seine Wiederherstellung schon so weit gediehen, daß der Arzt seine Augen kaum trauen mochte. Mancher mag sich über solche mystische Vorgänge an französisch-reformirtem Boden wundern, aber in anderer Art Ähnliches wird uns von einem anderen Waadtländer, Major Davel, berichtet, der zu Anfange des 18. Jahrhunderts sein Vaterland von der Bernerischen Herrschaft zu befreien gesucht hatte (vgl. Monnard, *histoire de la confédération Suisse* etc. 14. Bd. S. 145 [Uebersetzung und Fortsetzung des Werkes von Joh. von Müller] und Olivier, *Etudes d'histoire nationale. Le Major Davel*). Bald darauf wurde Dutoit mit den Schriften der Gujon (s. d. Art.), besonders mit ihren „discours“, bekannt und ihr enthusiastischer Verehrer. So begreift man, daß er die Verbindung mit einer jungen Dame, die er lieb gewonnen hatte, abbrach und überhaupt den Entschluß faßte, niemals in die Welt zu treten. Unterdessen predigte er öfter in den Kirchen von Lausanne, mit Salbung und Innigkeit, meist nach kurzen Notizen, in freiem Vortrage. Ungeachtet der etwas ermüdenden Länge seiner Predigten fesselte er die Zuhörer und sah auch bedeutende Früchte seiner Reden, sey es, daß Feinde bei dem Ausgehen aus der Kirche sich versöhnten, sey es, daß der Stadtrath, durch seine auf Freundes-Aufforderung gehaltene Predigt bewogen, den Beschluß zurücknahm, wodurch während der Fastenzeit, da zugleich eine große Epidemie Viele hinwegraffte, theatralische Vorstellungen gestattet worden waren. Doch konnte er sich nicht entschließen, eine feste Anstellung zu nehmen oder vielmehr nachdem er eine solche im J. 1754 angenommen, als Frühprediger und Katechist, zu verzichten. Indessen entzog er sich keineswegs den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Mit Schrecken sah er Voltaire drei Winter (von 1756 bis 1758) in Lausanne bringen (s. Olivier a. a. O. *Voltaire à Lausanne*) und daselbst das Gift seinerivolten Sinnesart verbreiten. Er wendete sich deswegen an den Bernerischen Landvogt in Lausanne, ihn erinnernd an die Verordnung der Regierung gegen Schriftsteller, welche Gottlosigkeit und Unglauben beförderten. Als der Landvogt entgegnete, daß Voltaire ein gar berühmter Schriftsteller sey, mit dem man Rücksichten haben müsse, erklärte Dutoit, daß, wenn der Landvogt seine Pflicht hierin nicht thue, er selbst nach Bern reisen, und bei der Regierung seine Klage vorbringen werde. Bald darauf ließ Voltaire für immer die Stadt, wo er, nach seinem eigenen Geständnisse, seine glücklichsten Tage verbracht hatte; doch ist nicht gewiß, daß dieß die eigentliche Ursache seiner Entfernung gewesen. Im folgenden Jahre (1759) verzichtete Dutoit, wie er sagte, bewogen durch ein anhaltendes Brustleiden, das ihn am Predigen hinderte, auf den geistlichen Stand und ließ seinen Namen aus der Liste der waadtländischen Geistlichen ausstreichen.

Seine Thätigkeit wurde dadurch nicht gemindert. Er ergab sich um so eifriger dem Studium der Schrift, der Kirchenväter, besonders der Mystiker. Er unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Zeit, Lavater, Bonnet, Philipp Albert Stapfer, auch mit Auswärtigen aus verschiedenen Ländern, unter andern



dem Grafen Fleischbein, dem Uebersetzer der Werke der Frau Guhon in's Deutsche Bd. V, dieser Enchyl. S. 433). In Lausanne selbst sammelte sich um ihn ein Kreis von erweckten, strebenden Seelen. Dieß sowie die Abneigung der zahlreichen Verehrer von Voltaire konnte nicht ermangeln, ihm nach und nach Unannehmlichkeiten zuzuziehen. Bald blieb man nicht dabei, ihn für einen Sonderling, dessen ihm etwas geschwächt sey, auszugeben. Während eines Aufenthaltes in Genf im Jahr 1766—67 im Schooße der ihm befreundeten Familie Grenus machten ihm Genfer allerlei Chikanen und streuten sehr nachtheilige Gerüchte über ihn aus, so er sich bewogen fühlte, sich vom Stadtrathe und von der Akademie in Lausanne Gnade über sein früheres Leben ausstellen zu lassen, welche ihm in den ehrenwerthen Ausdrücken gegeben wurden. Doch das war nur der Vorläufer des Schlages, ihn später treffen sollte. Am 6. Januar 1769 traten unversehens in das Zimmer damals kranken, bettlägerigen Mannes einige polizeiliche Personen; sie hatten von Regierung in Bern den Auftrag erhalten, alle seine Papiere, schriftlichen Aufsätze Briefe zu nehmen und sie nach Bern zu spediren. Mit besonderem Eifer befragte ihn über die „Dixme à Théophilo“, unter welchem angenommenen Namen Dutoit von allerlei Freunden Gelder zur Vertheilung an Nothleidende erhielt. Doch man merkte bald, daß aus diesem für die Armen entrichteten Zehnten für den Fiskus kein Vortheil entstehen könne. Auch seine Bücher und Schriften waren ganz unschuldiger Art. Der ganzen Sache wurde am Ende nichts. Die Akademie, die als kirchliche Oberbehörde das Urtheil abzugeben hatte, warf ihm nur einige irrige mystische Ansichten vor und meinte, man solle sich hüten, „einer obskuren und verachteten Sekte Berühmtheit zu verschaffen und dadurch den Fanatismus zu nähren.“ Dutoit wurde von aller Anklage freigesprochen und ihm nur Vorsicht in seinem Benehmen empfohlen. Auf ihn machte die Sache einen sehr starken Eindruck, weit stärker, als man es von einem so hohen Manne erwartet hätte. Zeitlebens konnte er das schmerzliche Gefühl, das fallen seiner Oberen erregt zu haben, nicht überwinden.

Um so mehr erfreuten ihn die Beweise von Liebe und Achtung, die er von vielen Seiten, auch aus der Ferne erhielt. Sein Einfluß wurde größer und intensiver. Er beschäftigte sich mit schriftstellerischen Arbeiten von bedeutendem Umfange. Von der Zeit polizeilichen Anfechtung an lebte er im Hause einer befreundeten Familie in Lausanne, umgeben von der größten Verehrung, doch ohne dadurch zur Selbstüberhebung sich hinreißen zu lassen. Nicht einmal sein Bild durfte man machen. Er führte auch, gegen Ende der Zeit, kein Tagebuch, indem er sagte, daß die Tagebücher zur Eitelkeit und Selbstbespiegelung anreizen. Er starb am Todestage Ludwig's XVI., am 21. Jan. 1793; letzten Worte waren noch eine Frage über das Schicksal des unglücklichen Königs. Seines Vermögens war, obgleich er seit langer Zeit von Gastfreundschaft lebte, sehr gering, theils durch seine schriftstellerischen Unternehmungen, die ihm Vieles gekostet, theils in Almosen, wie er denn auch den Antrieb gegeben, für die armen Ausgewanderten von Lausanne eine eigene Wohlthätigkeitscommission zu errichten. Schulden ließ er keine.

So geartet war der Mann, von dem seine Verehrer rühmten, daß er in seinem Lande die größte Stütze der Religion gewesen sey\*). Dieses Urtheil betrifft wohl auch den Einfluß, den er durch seine Schriften ausgeübt. Es kommen hier nämlich zwei größere Werke in Betracht: 1) *Philosophie divine etc.* par Kolophan Nathan, 1793, 3 Bände, neue und sehr vermehrte Ausgabe eines Werkes, das der Verfasser 1790 unter anderem Titel hatte erscheinen lassen; 2) *Philosophie chrétienne*, 4 Bände, 1800 von den Verehrern des Mannes herausgegeben, eine Sammlung von Predigten, wovon der Verfasser bereits 1764 einen Theil (unter dem Titel *de Théophilo*) veröffentlicht hatte\*\*). Sodann veranstaltete Dutoit eine neue

\*) S. die sogleich anzuführende *Philosophie chrétienne* I, 106, Anmerkung der Herausgeber.

\*\*) Beide Sammlungen von uns abgekürzt Ph. d.; Ph. chr. angeführt.



Ausgabe der Briefe von Frau Guhon, bereichert durch die *Correspondance secrète* d. Mr. de Fénelon avec l'auteur. Lond. 1767. 5 Bände. Vor dem 5. Bande steht eine lange Abhandlung von Dutoit, betitelt: *Anecdotes et réflexions sur cette correspondance*. Derselbe besorgte auch einen neuen Abdruck der gesammten Werke der Frau Guhon in 40 Bänden, 35 in 8°, 5 in 12°. Kleineres übergehen wir.

Uebersichten wir diese Schriften, so gewahren wir darin etwas Aehnliches, wie in dem Leben und im Charakter des Verfassers. Dutoit ist ein Mann von tiefgegründeter Frömmigkeit, vom reinsten, eifrigsten Streben nach Heiligung beseelt, und in dieser Hinsicht unter seinen Zeitgenossen gewiß sehr hervorragend, dabei behaftet mit gewissen Sonderbarkeiten, woraus wir erkennen, daß sein christliches Leben, wenn auch noch so innig und aufrichtig, doch nicht ein wahrhaft gesundes Leben war. Dahin gehört auch dieß, daß er, wie sein Biograph Chavannes a. a. O. S. 635 bemerkt, so oft vom Gefühl der erlösenden Gnade verlassen war. So ist auch nicht zu verkennen, daß in seinen Schriften ein tiefchristlicher Geist weht, daß er manche helle Blicke in die christliche Heilswahrheit, in die Verderbniß der Zeit, in die menschliche Natur, in die Tiefe des inneren Lebens geworfen, daß er eine gewisse Seite des Christenthums mit besonderer Lebendigkeit und Folgerichtigkeit erfaßt hat. Daneben aber stößt man auf viele ungesunde, unhaltbare Ansichten und Vorstellungen, — auf Gedanken, Denkformen, Anschauungen, welche eben so wenig in den Gedankenkreis der Zeitgenossen Eingang finden konnten, als gewisse Bethätigungen seiner ascetischen Richtung in die Sitte. Insbesondere fragt sich, ob nicht die eigenthümlichen Doktrinen Dutoit's dazu beigetragen haben, daß er selten die Freude in Christo, die Freude der Kinder Gottes geschmeckt hat.

Zwei Gesichtspunkte sind es, von denen Dutoit bei seinen Arbeiten ausgeht. Eintheils will er den Deismus, den Unglauben, die Schwärmerei, den Magnetismus u. s. w. bekämpfen, andererseits liegt ihm am Herzen, ein inneres Christenthum, ein erfahrungsmäßiges Christenthum zu empfehlen, im Gegensatz gegen eine äußerliche Religion, gegen einen bloßen historischen Glauben, gegen ein auf der Oberfläche sich haltendes christliches Leben. Beide Gesichtspunkte verfolgt er in dem erstgenannten Werke, wovon der vollständige Titel ist: *La philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magiques, astrales, surnaturelles, célestes et divines ou aux immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même et de ses oeuvres, dans le triple miroir analogique de l'univers, de l'homme et de la révélation écrite*. Deutlicher ist der Titel des frühern Werkes, wovon, wie bevormortet, die *philosophie divine* eine neue vermehrte Ausgabe ist: *de l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la Raison et de la Foi*. Es gibt fünf Arten des Nutzens (*utilité, avantage*) der Vernunft. 1) ist eine Leuchte 1) in den irdischen Angelegenheiten, 2) in den menschlichen Wissenschaften und Künsten, 3) für die natürlichen und auf dem zweiten Range stehenden genden, 4) um zum allgemeinen Glauben (*croissance*) an das Evangelium zu gelangen im Unterschiede vom subjektiven Erfahrungsglauben (*foi*), 5) um den buchstäblichen Glauben der heiligen Schrift zu finden. In der Ausführung handelt der Verfasser jedesmal weitläufig vom Mißbrauche der Vernunft in jeder der fünf angeregten Beziehungen und bei dem fünften Punkte verbreitet er sich weitläufig über den mythischen Schriftglauben überhaupt ist die Erörterung untermischt mit allerlei Digressionen und versehen einer langen Einleitung, die das erste Buch ausmacht. Die Erörterung über jene Punkte selbst geht bis an das Ende des zweiten Bandes; der dritte ist ein Ganzes für sich und handelt von Gottes Wirksamkeit auf die Welt und auf den Menschen insbesondere, von der Menschen Freiheit, von der Prädestination.

Die *Philosophie chrétienne*, bestehend aus Predigten, wovon übrigens viel Betracht ihrer Länge nicht so wie sie dastehen, können gehalten worden sehn, sind, sich von vornherein erwarten läßt, besonders dazu bestimmt, das wahre innerliche Christenthum zu empfehlen und darzulegen; allein auch in der *Philosophie divine* ist vieles darauf Bezügliches vor.

Sehr deutlich spricht er sich über seine Auffassung des Christenthums aus bei Anlaß 2 Petr. 1, 19: „Wenn der Ausgang aus der Höhe, der heilige Geist, über den ich aufgegangen ist und den Strahl seines göttlichen Lichtes auf ihn geworfen hat, erfüllen sich alle Mysterien der Religion an ihm (dem Christen) selbst; er hat sich erfahrungsmäßig (*expérimentalement*), er besitzt sie, er hat darüber eine Gewißheit, daß er keiner Weissagung mehr bedarf; jener heilige Geist, indem er Licht ist, ist zugleich sein Orakel, seine Weissagung, seine Erfahrung, seine Ermahnung. Er hat nicht mehr nöthig, zu sehen, er besitzt; was die Propheten angekündigt haben, ist in ihm eingeschrieben und eingegraben durch den untrüglichen Finger der Wahrheit (Ph. chr. I, 242); die äußeren Beweise für das Christenthum bewirken Glauben, können aber die innere Gesinnung nicht umwandeln. Näher wird das bestimmt, daß Christus im Gläubigen geboren wird. Christus, sagt Dutoit, wird im jungfräulichen und ursprünglichen Grunde des Inneren (*dans le fond vierge primitif de l'intérieur*, Ph. chr. III. 429). Sowie Christus im Menschen geboren wird und wächst, so leidet er auch in ihm, oder deutlicher zu reden, die Christen leiden dasselbe, was Christus gelitten hat; als Beweis wird angeführt das Wort Herrn Luk. 23, 31; denn so man das thut am grünen Holze, was will am Ende werden?“ (Ph. chr. III, 372). So ist das Leben des Christen ein fortwährender Lodeskampf, Agonie, ein inneres Märtyrertum (a. a. O. S. 388). „Wie Christus gelitten, so sollen wir für ihn leiden und sterben, um uns mit ihm zu vereinigen. Das ist das Mark und das Wesen des Christenthums, das, und nichts anderes“ (Ph. chr. II, 19).“ Daher Christus nicht anders der Hohepriester für unsere Sünden ist, als wenn er im Inneren unser Prophet und unser König ist, unser Prophet, um durch seinen Geist zu unserem Herzen zu reden, unser König, um sich in unsern Herzen Gehorsam zu verschaffen (Ph. chr. I, 149). Man begreift, daß solche Lehren mit Wärme und Lebendigkeit verkündigt und nach allen Seiten entwickelt und verbreitet, außerdem unterstützt durch das Vorbild eines entsprechenden Wandels und durch den Mann Verehrer und Anhänger gewinnen mußten.

Es ist freilich nicht zu läugnen, daß, wie das überhaupt bei Mystikern der Fall ist, das Objektive des Erlösungswerkes wenn auch keineswegs geläugnet, so doch durch das subjektive Moment überschattet wurde und so die Rechtfertigung durch den Glauben zu ihrem Rechte kam. Daher Dutoit von den Herrenhutern nichts wissen will. Er steht es treffend, ihre Mängel zu beschreiben und herauszuheben, aber das wahre Evangelische erkennt er bei ihnen nicht an. Ph. d. II, 312. Eben so wenig will er von den Jansenisten und von Calvin. Im dritten Bande der Ph. d. behandelt er weitläufig die betreffenden Lehren. Lobenswerth ist das Bestreben, die Wirklichkeit der Gnade festzusetzen, ohne in die Härten des Partikularismus zu verfallen; eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme würde man vergebens bei ihm finden.

So verwirft er auch die Gewißheit des Gnadenstandes; er urtheilt darüber im Sinne der katholischen Lehre (Ph. chr. III, 435). Sonderbarerweise führt er gegen die Gewißheit des Gnadenstandes die Stelle Matth. 8, 20 an, indem er sagt, daß die Worte sich hauptsächlich auf die inneren Zustände beziehen, wo die Seele nichts feststehen worauf sie sich stützen könnte. Ebenso begründet er die Ungewißheit des Gnadenstandes mit den anderen Worten des Herrn Matth. 28, 46: „mein Gott, mein Vater, warum hast du mich verlassen?“ — Der Christ — so lehrt er — müsse durch absolute Gottverlassenheit hindurchgehen, um zu Gott zu kommen. Alle, die ihres Gewisses seyn wollen, nennt er *propriétaires*, d. h. solche, die noch ein eigenes Recht haben, ja *marchands avec Dieu*, d. h. solche, die mit Gott markten, welche der Herr aus dem Tempel jagt, Joh. 2, 15. „Solche Ansichten rauben Gott seine Würde, diese gibt man ihm nur durch ein reines und blindes Vertrauen, welches weder das Ziel noch das Ziel wissen will und welches mit Eli spricht: er ist der Herr, er was ihm wohlgefällt, 1 Sam. 3, 18; gewißlich ist das Vertrauen auf Gott gut,



aber dasjenige, welches zwischen Gott und den Menschen die Gewißheit setzt, ist nicht das rechte Vertrauen; es führt zum geistlichen Stolz und zum Sichgehenlassen\* (relâchement). Wer dürfte läugnen, daß dieser Fall vielfach eintritt? Aber es gibt dem doch andere Mittel dagegen, als das von Dutoit angegebene. — Was er angibt, das steht bei ihm im Zusammenhange mit den acht quietistischen Sätzen über das Aufgeben alles eigenen Interesses für Zeit und Ewigkeit; die wahre Vernichtung, durch die der Mensch hindurchgehen muß, besteht darin (Ph. d. III, 95). Er kennt auch das quietistische Gebet des Stillschweigens, das passive Gebet (Ph. d. II, 28. 227. 259). Doch ist anzuerkennen, daß solche Sätze, die in den Bereich des „*pur amour*“ der Quietisten (eines ihm wohlbekannten Ausdruckes) gehören, bei dem Verfasser nur selten vorkommen. Ja, er berichtigt sie unwillkürlich, indem er z. B. lehrt, daß man wider Hoffnung doch hoffen müsse, während die mystisch-quietistische Virtuosität gerade in dem Aufgeben aller Hoffnung besteht. Dutoit wird aber durch seinen biblisch-protestantischen Geist vor quietistischen Extremen bewahrt (s. über das Alles den Art. „*Quietismus*“ Bd. XL S. 425 ff.). So bespricht er die beliebte mystische Kategorie von der *foi nue*, obscure auf eine Weise, wodurch die Sache eine mehr evangelische, bibelgemäße Gestalt gewinnt (Ph. d. II, 152. 162). Bei alledem zeigt er sich als enthusiastischer Verehrer der Frau Guyon. Er macht ihr Lob in den übertriebensten Ausdrücken. Sie ist ihm ein Cherub in Hinsicht der Erkenntniß, ein Seraph in Hinsicht der Liebe (Ph. d. II, 214). Ihre Schriften sind göttliche Schriften (Ph. d. II, 29. 36), heilige Bücher, welche die Thüren zum ewigen Leben öffnen. Der heilige Geist, der göttliche Logos selbst hat diese Bücher geschrieben mittelst der Hand dieser Frau; der Geist Gottes hat sie ihrer als eines Kanals, eines Organs bedient (*Anecdotes et réflexions* IV). Daher er als synonym die Wörter Mystiker, innerliche Menschen, Christen hinstellt. Quietismus, Mysticismus bezeichnet er als die Religion des Herzens und der Liebe, als das innerliche in Gott verborgene Leben, wovon der Apostel spricht (Kol. 3, 8).

Sein Mysticismus hinderte ihn nicht, zu den höchsten theologischen Fragen aufzusteigen. Er kennt die neuerdings wieder in den Vordergrund tretende Frage nach der Ursache der Menschwerdung des Wortes, ob kosmisch oder soteriologisch; er läßt die Frage in ersterem Sinne: „Das Wort wäre Fleisch geworden, wenn auch kein Mensch und kein Engel hätte erlöst werden sollen, nur wäre das Wort dann in seiner Herrlichkeit, nicht aber leidend erschienen“ (Ph. d. I, 266). Dabei fehlt es freilich nicht an sonderbaren Ansichten, Bibelauslegungen, wie wir bereits angedeutet haben. So behauptet er, Adam sey gefallen noch vor der Erschaffung des Weibes. Nachdem er über seine Einigung mit dem göttlichen Logos Langeweile empfunden hatte, wurde das Weib, das er in sich trug, von ihm getrennt (Ph. d. II, 86). Um die Sündlosigkeit Jesu zu erklären, steigt er zu Adam vor dem Falle auf; der Keim seiner Menschheit war in Adam vor dem Falle, so wie der Keim der göttlichen Maria (Mutter des Herrn) in Eva vor ihrem Falle war, darum heißt er des Menschen Sohn (Ph. d. I, 62). Die Sündlosigkeit Jesu war aber auch vorbereitet durch die heiligen, frommen Männer des Alten Bundes, die nicht gesündigt haben in der Weise Adam's Röm. 5, 12 (ibid.): „Diese heiligen Männer waren die Vorbilder dessen, der kommen sollte, d. h. seine Menschheit sollte gebildet, zusammengesetzt werden aus den heiligen Theilen, den nicht verunreinigten Bruchstücken (*lambeaux*) dessen, was in den Patriarchen das Heiligste war, um von allen diesen in ihrer Vereinigung ein Ganzes zu machen, welches der Mensch Jesus Christus seyn sollte.“ Das nennt Dutoit „göttlichen Adel, göttliche Affiliation, mittelst einer verborgenen Transmission geschehen; es gehört in den Bereich der höchsten, göttlichsten Metempsychose, d. h. Transport von Wesen zu Wesen (*d'être à être*) und von Leib zu Leib“ (ibid.). Das hängt wohl zusammen mit dem, was Frau Guyon (Briefe Bd. V, 528) von der *communication des esprits* lehrt: *les esprits purifiés s'écoulent les uns dans les autres*. So wie Dutoit Jesum in ihm vorausgehenden heiligen Menschheit wurzeln läßt, so lehrt er auch, daß das Wort



durch die ganze Natur verbreitetes sey. Diesem Satze ist ein eigenes Kapitel in der Ph. d. I. 342 ff. gewidmet, wobei der Verfasser in Spielereien sich verliert. Am sonderbarsten nimmt sich bei einem protestantischen Schriftsteller die alles Ernstes vorgegebene Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria aus. Dutoit nimmt an, daß Gott in den Eltern der Maria, Joachim und Anna, die natürlichen Affektionen des Zeugens und Empfangens reinigte, so daß sie rein, heilig und veredelnd wurden. Dieß leitet er davon ab, daß Gott die Sache schon lange vorbereitet habe „par une consécration dès les saints patriarches.“ Jener abnormen Vorstellung, welche Dutoit auch mit seiner Lehre von der Erbsünde in Zusammenhang bringt, widmet er ein eigenes Kapitel in seiner Ph. d. III, 247. Noch führen wir an, daß Dutoit bisweilen der Sprache Gewalt anthut, um seine eigenthümlichen Ideen auszudrücken zu können; so sind die Ausdrücke *allumement*, *ennaturer*, *ennaturer* gewiß nicht correct, vielleicht aus mystischen Schriften entlehnt.

So viel über diesen merkwürdigen, seiner Zeit wohlbekannten, jedoch seitdem fast vergessenen Mann, der gewiß auf viele Seelen heilsam eingewirkt hat. Wir begreifen, daß die waadtländische Erweckung (*réveil*) die seit den ersten Jahren der Restauration eingetreten, sich mit Dutoit's eigenthümlicher Richtung nicht eigentlich befreundete. Sie suchte gesündere Nahrung und hat sie auch gefunden. Herzog.

Dwight, Timothy, berühmter amerikanischer Prediger und Theologe, Vorsteher des Yale College, wurde in Northampton, Massachusetts, am 14. Mai 1752 geboren. Seine Mutter war die Tochter des ausgezeichneten Theologen Jonathan Edwards (s. Art.). Er machte seine Studien und Examina im Yale College, worauf er seit dem Jahre 1771 sechs Jahre lang tutor desselben wurde. In früheren Jahren zeigte er ungewöhnliche Kraft des Geistes. Während des Unabhängigkeitskrieges war er eine lange Zeit Kaplan in der amerikanischen Armee. Im Jahre 1783 wurde er an eine Kirche seiner Denomination, d. h. unter den Congregationalisten, als Pfarrer anstellt und verblieb in dieser Stellung bis zum Jahre 1795, in welchem Jahre er als Lehrer des Yale College ernannt wurde. Währendem er diese wichtige Stelle bekleidete, hielt er eine lange Reihe von Predigten, deren Inhalt ein vollständiges System der Theologie bildet und die nach seinem im Jahre 1817 erfolgten Tode gedruckt wurden. Sie wurden sehr verbreitet und mehrmals herausgegeben in Großbritannien, in den Vereinigten Staaten. Er war der Vertreter eines gemäßigten Calvinismus. Abgesehen von jenen Predigten, veröffentlichte er noch Gelegenheitsreden und Vorträge, mehrere Bände Reisebeschreibungen in Neu-England und New-York; auch Dichter hat er einen gewissen Namen. Sein Lied, das mit den Worten beginnt: *thy Kingdom, Lord* — hat in den Viedersammlungen der englisch redenden einen bleibenden Platz erhalten.

Dwight hat großen Einfluß gehabt als Lehrer der Jugend und als Prediger. Er war ein Mann von tiefer und aufrichtiger Frömmigkeit. Auf seine Zeitgenossen und auf die Zeit, worin er lebte, hat er einen dauernden Eindruck gemacht. — Vgl. Sprague's *life of the American pulpit*. — Sprague's *life of Dwight*. Prof. G. F. Fischer.

## E.

Ebbo (richtiger Ebo), Zeitgenosse des Kaisers Ludwig des Frommen, unter dessen friedlicher und unruhiger Regierung er als Erzbischof von Rheims sowohl durch geistliche Thätigkeit als durch seine Stellung im Leben einen bedeutenden Einfluß auf die Angelegenheiten der Kirche und des Staats geltend machte, war der Sohn eines sächsischen Leibeigenen und wurde auf einem Stiftsgute oder, nach anderer Angabe, auf den königlichen Landgütern am rechten Ufer des Rheins um das Jahr 786 geboren (vergl. Epist. Caroli Calvi ad Nicolaum Papam de causa Ebonis bei Sirmondi

Concil. Gall. Tom. III. p. 359). Von der Natur mit vorzüglichen Anlagen gestattet, hatte er das Glück, als Knabe dem Sohne Karl's des Großen, dem Könige Ludwig, bekannt zu werden, der für seinen Unterhalt sorgte und ihn in Klosterschule in den Wissenschaften unterrichten und zum geistlichen Stande erziehen (vgl. Ermoldus Nigellus lib. IV. v. 27 sq. bei Pertz Mon. Germ. Tom. II. p. „Nam Hludowicus enim puerum nutrit, eundem, Artibus ingenuis feceratum“). Da er einer ursprünglich unfreien Familie angehörte und in Folge alten Satzung keinem Leibeigenen die Weihe erteilt werden durfte, so erhielt er seinen Wohlthäter die Freiheit und befestigte sich nach empfangener Weihe immer in dessen Gunst, die er, nachdem Ludwig im J. 814 seinem Vater in der Regefolgt war, am kaiserlichen Hofe umsichtig benutzte, um sich emporzuschwingen. *ganus vita Hludowici Imp. c. 44 u. 46. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 599. 602* Gelegenheit dazu fand sich bald, als im J. 816 nach dem Tode des Erzbischofs von Rheims an dessen Stelle Gislemar erwählt, dann aber, da sich bei der Prüfung die Provinzialbischöfe zeigten, daß er kein einziges Wort aus dem Evangelium klären verstand, ja kaum lesen konnte, wegen Unwissenheit zurückgewiesen wurde zum Besitze des Erzbisthums gelangte. Diesen Umstand benutzend, trat er als Mitbewerber auf und ward auf des Kaisers Empfehlung nicht nur mit Freuden genommen, sondern auch im J. 817 auf den erzbischöflichen Stuhl von Rheims erhoben (Epist. Caroli Calvi ad Nicolaum Papam l. 8; Flodoardus hist. R. l. II. c. 19). Nicht lange darauf eröffnete sich ihm ein neues Feld der Thätigkeit auf welchem er sicher hoffen durfte, seinen Ehrgeiz zu befriedigen und an Ansehen und Einfluß bei Ludwig dem Frommen noch mehr zu gewinnen. Schon seit längerer Zeit hatte er den verderblichen Aberglauben der heidnischen Dänen, welche häufig Gesandte zum Kaiser kamen, kennen gelernt und aufrichtig beklagt. Er faßte den Entschluß, diesem Volke das Evangelium zu verkündigen, und erhielt um so eher die Zustimmung des Kaisers, als sich gerade damals Gesandte vom Könige Haraldrald (Klaf) aus Skandinavien bei demselben befanden, welche um Beistand gegen die Gottfried's, die ihn aus dem Lande zu vertreiben drohten, baten. Um aber die Sache genauer untersuchen zu lassen, schickte der Kaiser die Grafen Theotar und Hrodgar zu Gottfried's Söhnen. Indessen forderte auch die fränkische Geistlichkeit auf der Synodenversammlung zu Attigny im J. 822 den Erzbischof Ebbo ausdrücklich dazu, der Bekehrung der Dänen zu arbeiten (Einhardi Annal. ad a. 823 bei Pertz Mon. Germ. I. p. 211). Bevor dieser jedoch die mit vielen Gefahren verbundene Mission in das noch unbekannte Land antrat, begab er sich im Auftrage des Kaisers mit mehreren gelehrten Mönchen, an dem er einen treuen Gefährten und Theilnehmer in dem schwierigen Unternehmens gefunden hatte, nach Rom, um persönlich die dazu nöthige Vollmacht des Papstes auszuwirken und sich gegen etwaige Vorwürfe wegen Verläßlichkeit seines eigentlichen Amtes zu sichern, da die längere Entfernung eines Bischofs von seinem Sitze den Kirchengesetzen zuwider war (vgl. Capitulare Francoford. bei Baluze I. p. 270). Leicht erlangte er von dem Papste, was er wünschte. Paschal I. erkannte sogleich, wie wichtig ein solches Unternehmen bei glücklichen Ausgängen zur Vermehrung des päpstlichen Einflusses werden könne, und genehmigte nicht nur gern den Entschluß des Erzbischofs, sondern erteilte ihm auch den päpstlichen Segen und sprach in der noch vorhandenen Bulle unter Anempfehlung des Kaisers das Vorhabens zugleich die Ausschließung aus der christlichen Gemeinschaft gegen den aus, der es wagen würde, ihn und seinen Mitarbeiter Halitgar, der zum Diakon geweiht ward, Hindernisse zu bereiten (Literae Paschalis Papae ad omnes Christianos Deo fideles bei Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch Bd. I. S. 9 f.; Einhardi Annal. und Annales Xant. ad a. 823; Rimberty vit. Anscarii c. 13; Adam Brubor lib. I. c. 14).

Raum war Ebbo und sein Gefährte zum Kaiser zurückgekehrt, als sie von



en mit glänzenden Geschenken für den Dänenkönig Hériold und mit dem Auftrage, ihn nachdrücklich zur Annahme des christlichen Glaubens zu ermahnen, entlassen den. Noch im Herbst des Jahres 822 kamen sie, ohne störenden Aufenthalt zu haben, in Hadeby, dem heutigen Schleswig, bei Hériold an, der sie zwar gastlich aufnahm und ihnen erlaubte, in seinem Lande das Christenthum zu predigen, nicht bewogen werden konnte, sich selbst durch die Taufe öffentlich für dasselbe zu erklären. So blieb ihnen denn nichts weiter übrig, als die erhaltene Erlaubniß so als möglich zu benutzen; auch gelang es ihnen, durch ihre Predigten viele Dänen zur Taufe zu bewegen. Da jedoch die Söhne Gottfried's darüber immer mißtrauischer wurden und endlich drohten, Harald zu vertreiben, so lehrte Ebbo, vom Könige dazu fordert, nebst seinem Gehülfen Halitgar gegen den Herbst 823 mit Gegengeschenken zum Kaiser zurück und erstattete im Monat November auf dem Reichstage ein ausführlichen Bericht sowohl über den Erfolg seiner ersten Missionsreise als über die Streitigkeiten zwischen Harald und den Söhnen Gottfried's (vgl. Einhardi l. ad a. 823 bei Pertz Mon. Germ. I. p. 211; Annal. Fuldens. ad a. 822; Erasm. Nigellus lib. IV. v. 287 sqq. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 460 sqq.; Langebek Sigellum Tom. II. p. 401).

Während Halitgar am kaiserlichen Hofe zurückblieb\*), übernahm Ebbo in Begleitung einer neuen, zur Schlichtung der politischen Verwickelungen angeordneten Gesandtschaft seine zweite Reise nach Dänemark und drang diesmal, die früher gesammelten Missionen benutzend, tiefer in's Land ein und streute den Samen des Evangeliums in den entlegeneren Gegenden desselben aus. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis glaubwürdiger Zeitgenossen belehrte er durch seinen Unterricht und sein kluges Verhalten nicht nur eine große Anzahl heidnischer Dänen zum Christenthume, sondern auch häufig christliche Gefangene los, deren sich die Dänen im Kriege und auf ihren Seeräuberzügen bemächtigt hatten. Die bedeutenden Ausgaben, welche er diesem Zwecke verwandte, vermochte er indessen mit den Einkünften seines Erzstiftes nicht zu bestreiten, weshalb ihm der Kaiser das Gut Wellanao, das jetzige Wollanndorf, schenkte, wo Ebbo ein durch die feste Burg Esseßfleth geschütztes, gewöhnlich Cella Wellana genannt, stiftete, das ihm oft in Bedrängnissen zum Zufluchtsorte diente und durch die Ausbildung seiner Mönche zu Predigern lange Zeit ein wichtiger Stützpunkt für die nordischen Missionen war (Rimb. vit. Anscarii c. 13; Langebek Scriptt. Rer. Dan. I. p. 453; Geuß, Beiträge zur Kirchengeschichte und Volkskunde S. 37 ff.). Auch auf den König Harald blieb Ebbo's rastloser Eifer einen heilsamen Einfluß, da er sich bei der zunehmenden Verbreitung des Christenthums unter seinem Volke immer mehr davon überzeugen mußte, daß sein eigenes Festhalten an den vaterländischen Göttern den schlimmen Eindruck nicht auslöschen konnte, die Beförderung der christlichen Lehre bei den heidnisch gebliebenen Dänen herzustellen. Er entschloß sich daher, selber die Taufe anzunehmen und sich somit den Angriffen seiner Verwandten und Unterthanen zu erhalten. Demnach schiffte er im Jahre 826 mit seiner Gemahlin, seinem ältesten Sohne Gottfried, dem nachmaligen Sohne seines älteren Bruders Ring und einem Gefolge von 400 Menschen den Rhein hinauf nach Mainz. Hocherfreut war Ebbo zum Kaiser nach Mainz vorausgeeilt, die Ankunft des Königs zu melden. Mit fürstlicher Pracht am Hofe empfangen, wiederholte der Dänenkönig dem Kaiser die Versicherung seiner Treue und das Verlangen, mit den Seinigen insgesammt sich taufen zu lassen,

er schrieb, von Ebbo dazu aufgemuntert, im Jahre 824 ein Pönitentialbuch, das er herausgegeben hat (Canisii Lectiones ant. T. II. P. II. p. 87; Langebek Scriptt. Rer. Dan. p. 401); cf. Chron. Alborici ad a. 850. Im J. 828 wurde er vom Kaiser an den Hof von Konstantinopel geschickt, von wo er im folgenden Jahre zurückkam und darauf 831 als Bischof von Trier und Artois starb.



was auch alsbald im Juni des gedachten Jahres in der St. Albanskirche mit großer Feierlichkeit geschah (Ermoldus Nigellus lib. IV. bei Pertz Mon. Germ. II. p. 466—51. Theganus, vit. Hludowici c. 33. bei Pertz II. p. 597; Annal. Xant. ad a. 826 f. Pertz II. p. 225; Rimb. vit. Anscarii c. 7; Adam. Bremens. I. c. 14). Nach der Befehung Harald's zum Christenthume ging die Mission in Dänemark auf den Wunsch Ludwig's des Frommen in die Hände Ansgar's und Autbert's über (s. d. Artt.) u. Ebbo begab sich in sein Erzbisthum zurück. Zwar hat er auch hier die von ihm begonnene Ausbreitung des Christenthums unter den nordischen Völkern\*) niemals in den Augen verloren, er bewies vielmehr seine fortgesetzte Theilnahme an derselben durch, daß er das ihm anvertraute Missionsamt seinem Neffen Gauzbert als Bischof übertrug, die eifrigen Bemühungen Ansgar's durch seinen Rath unterstützte, dessen Nennung zum Erzbischof von Hamburg betrieb und bei der Weihe desselben nebst Erzbischöfen Hetti von Trier und Otgar von Mainz assistirte (s. Adam. Bremens. c. 17). Doch ließen ihm die politischen Angelegenheiten, in die ihn sein Ehrgeiz und seine Stellung verwickelten, keine Zeit übrig, noch einmal den Schauplatz seiner ruhmvollen Wirksamkeit zu besuchen und selbstthätig an dem Missionsgeschäfte Theil nehmen.

Schon im Jahre 823 hatte die durch ihre Schönheit ausgezeichnete zweite Gemahlin des Kaisers, die Welfin Judith, nach der Geburt ihres Sohnes Karl aus der Wochenbette dem Erzbischof Ebbo einen Ring zugesandt und sich und ihren Sohn seinem guten Willen empfohlen, indem sie ihn durch dieses Zeichen ihrer Gewogenheit geneigt zu machen hoffte, seine Gunst beim Kaiser zum Besten ihres Neugeborenen zu verwenden und demselben wenigstens gleiche Rechte mit ihren jüngeren Stiefföhnen Ludwig und Ludwig zu verschaffen (Epist. Caroli Calvi bei Bouq. T. VI. p. 254). Durch großen Verdienste, welche sich Ebbo als Apostel in Jütland erworben, wurde seine Stellung beim Kaiser noch einflußreicher, und oft geschah es, daß dieser ihn in den wichtigsten Angelegenheiten des Reiches zu Rathe zog. Aber es lag in dem Charakter wohl des Einen wie des Anderen, daß dies Verhältniß zwischen Beiden nicht von langer Dauer seyn konnte. Ungeachtet Ludwig der Fromme (s. d. Art. Bd. VIII. S. 51) sich durch mannichfache Kenntnisse und Fertigkeiten auszeichnete und einen wohlwollen Sinn, großen Eifer für Gerechtigkeit, Ernst, Mäßigkeit und jede gute Sitte besaß, fehlten ihm doch gerade die Eigenschaften, die allein die Ruhe und Ordnung in einem großen, von seinem Vater erworbenen und gesetzlich eingerichteten Reiches zu erhalten vermochten: die Klarheit des Blicks, Stärke des Geistes und vor Allem Entschiedenheit des Willens. „Stolz im Gefühle seiner ererbten Macht“ — sagt ein neuerer Geschichtschreiber, — „mißtrauisch gegen sich selbst, und deswegen argwöhnisch gegen Andere, dabei zur Trägheit und zum behaglichen Leben geneigt, war er im schnellen Wank jähzornig und auffahrend, verlegen, reuevoll und nachgiebig. Wohlwollend gegen Vielen geneigt, war er Keinem gewiß, und darum durfte er auf Niemand rechnen. Seine Frömmigkeit verleitete ihn bald zu übermäßiger Freigebigkeit und fast zu unbedingter Nachgiebigkeit gegen die Geistlichen, während sein Wohlwollen sich nur in eine schwache Gutmüthigkeit verwandelte und um so leichter mißbrauchen ließ, da es an der nöthigen Menschenkenntniß fehlte. Dazu kam sein von den Ränken seiner Gemahlin Judith unterstütztes Bestreben, auch ihrem im Jahre 823 gebornen Sohne einen Theil des Reiches zuzuwenden, obgleich er dasselbe schon 817 unter seine Söhne aus erster Ehe getheilt hatte (Thegan. vita Hlud. c. 21; Chron. Moiss. 817; Charta divisionis bei Baluz. I. 573—78). Dadurch mehrte sich von Tag zu Tage die Zahl der Unzufriedenen, unter denen die Bischöfe Agobard von Lyon und Elisachar von Trier, sowie die Abte Wala von Corbie und Hilduin von

\*) Freilich hatte schon vor ihm Willibrord 699 versucht, das Christenthum in Jütland einzuführen (Alcuini vita Willibrordi c. 9 sq.), doch hatte derselbe so geringen Erfolg, daß mit Recht der Apostel der Jütländer genannt werden darf.

Es in Verbindung mit den Grafen Matfried und Hugo am lauteſten ihre Stimme heben und wegen der Einheit der Kirche die Einheit des Reiches forderten. Da ſie früher ſelbſt, wenn auch nur auf Eingebung dieſer Männer, die Nothwendigkeit Reichseinheit ausgeſprochen hatte und die geiſtige Ueberlegenheit derſelben fühlte, ſuchte er zunächſt nicht nur durch Verleihung geiſtlicher und weltlicher Güter und den ſeinem jüngſten Sohne einen Anhang zu gewinnen, ſondern ernannte auch 829 entſchloſſenen und gewandten Herzog Bernhard von Septimanie zum Schatz-  
er, um mit deſſen Hülfe ſeinen Plan durchzuſetzen (Radbert. vita Walae II. c. 8. Portz II. p. 548—555). Bald kam es, wie vorauszuſehen war, zwiſchen Bern- und der Geiſtlichkeit zum offenen Streite, in Folge deſſen Wala, Eliſachar und ſie vom Hofe entfernt wurden, und bald folgten ihnen noch mehrere Andere, die nicht für die kaiſerliche Partei entſcheiden wollten. Auch Ebbo ſcheint ſich in dieſer Zeit vom Kaiſer, ſeinem Wohlthäter, abgewandt und der Partei der Geiſtlichkeit anzuſchließen zu haben: wenigſtens ſah er ſich gezwungen, gleich den Uebrigen, den Hof zu meiden (Flodoard. II. c. 20. bei Bouq. VI, 215).

Sobald die über ihre Entfernung vom Hofe noch mehr erbitterten Geiſtlichen den Muth wahrnahmen, den die älteren Söhne Ludwig's über die beabſichtigte neue Theilung des Reiches empfanden, gründeten ſie darauf den Plan zu einer förmlichen Empörung, welche den Sturz Bernhard's und die Abſetzung des Kaiſers herbeiführen ſollte. Zur Ausſührung dieſes Vorhabens verbanden ſie ſich mit Lothar und ſuchten den Pabſt Gregor IV. für ihre Sache zu gewinnen. Dem entworfenen Plane nach wollten ſie Judith und ihren Sohn Karl von Ludwig trennen und in ein Kloſter ſchicken; ihn ſelbſt hofften ſie leicht dahin zu bringen, daß er, des Lebens überdrüſſig, freiwillig in ein Kloſter ginge; darauf ſollte Lothar als Kaiſer die Herrſchaft über das ganze Reich übernehmen. Allein weder Lothar noch der Pabſt hatten den Muth, einen Plan einzulaſſen, der zu offener Empörung führen mußte und das Reich der Gefahr eines Bürgerkrieges ausſetzte, welcher für ſie ſelbſt gefährlich werden konnte. Sie ſahen ſich die Verſchwornen genöthigt, ihre Zuflucht zu Argliſt und ſchändlicher Verheimlichung zu nehmen. Während ſie durch heimliche Späher von Allem, was am Hofe vorging, Kunde erhielten, erſannen ſie bei einer Zuſammenkunft im Kloſter Corbie einen Plan, der gemäß ſie übereinſtimmend erzählten, daß Judith, des ſchwachen Kaiſers Gemahlin, den Herzog Bernhard zu ihrem Buhlen erkoren habe. Um, ohne Aufſehen zu erregen, die Buhlerei treiben zu können, habe ſie ihn vorläufig in's Schatzmeiſteramt ernannt, welches ihm einen ungehinderten Verkehr mit ihr geſtatte (Hinemar. de ordine regni c. 22. bei Duchesne II. p. 492). Ihre eigentliche Abſicht ſey aber, den Kaiſer durch dieſen Söhne erſter Ehe auf die Seite zu ſchaffen und dem Ehebrecher die Herrſchaft zuzuwenden; ſollte dieß jedoch mißlingen, mit demſelben nach Spanien zu entgehen. Der unglückliche und betrogene Kaiſer ſey von ihr durch Liebeſtränke und Zaubermittel ſo verblendet, daß er keine Ahnung von dieſem frevelhaften Plane habe (Radbert. vit. Walae II. c. 8 u. 10. bei Portz Mon. Germ. II. p. 552—555). Und ähnliche Gerüchte wurden unter dem Volke verbreitet, und ſelbſt Pipin, der Bruder des Kaiſers, ließ ſich durch ſie bethören. Auf einem Heerzuge gegen die Bretonen nahm er im Sommer 830 ſeinen Vater nebst ſeiner Stiefmutter und ſeinem Sohne Karl zu Compiègne gefangen. Judith mußte den Schleier nehmen und ward in das Kloſter der heil. Radegunde nach Poitiers geführt (Anonym. vit. Hludov. c. 44. Portz II. p. 632 sq.). Indeſſen gelang es Ludwig, ſich mit Hülfe des Mönchs Adalard der ihm ſelbſt drohenden Gefahr dadurch zu entwinden, daß er ſcheinbar den Anſprüchen der Verſchwornen willig entgegenkam. Kaum fühlte er ſich aber frei, ſo ließ er dem Reichstage zu Rhymwegen im Oktober 830 die Häufelführer der Verſchwörung ergreifen. Der Biſchof Jeſſe wurde vor ein Gericht der Biſchöfe geſtellt, und da er als Erzbischof von Rheims das Biſthum Amiens untergeordnet war, mußte er die Abſetzung ausſprechen (Thegan. vit. Hlud. c. 37. bei Portz II. p. 598). Die



Uebrigen wurden als Gefangene in Klöster verwiesen, nachdem ein Reichstag zu im Februar 831 über sie als Majestätsverbrecher das Todesurtheil ausgesprochen, Ludwig dasselbe aber in Gefangenschaft gemildert hatte. Jetzt kehrte auch der Herzog Bernhard an den Hof zurück, und reinigte sich, da Niemand sich zu ihm als Gottesurtheil angebotenen Zweikampfe stellte, durch einen feierlichen Widerruf der verläumderischen Anklage, vermochte jedoch seine frühere einflußreiche Stellung wieder zu erlangen.

Ungeachtet der Kaiser in der Milde gegen die gefangen gehaltenen Geiseln weit ging, daß er ihnen bald darauf sogar die Freiheit und ihre Lehen zurückgab, so blieb sie ihm dennoch feindlich gesinnt und schlossen sich sofort den neuen, gefährlichen Parteinahmen wieder an, welche ausbrachen, als die Willkür, mit welcher der Kaiser trieb seiner Gemahlin gegen sein früher gegebenes Versprechen die Besitzungen ihres jüngsten Sohnes zum Nachtheile der älteren vermehrte, diese so sehr reizte, daß im J. 833 gegen den Vater vereinigten und selbst der Pabst Gregor IV. auftrat (Nithard. I, 4). Schon standen die Heere zum Angriffe gerüstet, in der That trat Colmar auf dem Rothen- oder später sogenannten Lügenfelde einander entgegen. Scheinbar versuchte der Pabst zwar eine Versöhnung zwischen dem Vater und dem Sohne herbeizuführen; aber während der zum Frieden geneigte Kaiser sich in losen Verhandlungen einließ, wußten Wala und der Erzbischof Ebbo, der jetzt der kirchlichen Partei übertrat, durch Geschenke, Drohungen und scheinheilige Vorspiele nach und nach den größten Theil der geistlichen und weltlichen Anhänger Ludwigs auf ihre Seite zu ziehen und zwangen ihn dadurch, sich freiwillig mit seiner Gemahlin und seinem jüngsten Sohne in die Gewalt der Empörer zu überliefern. Diese brachten die Kaiserin nach Tortona und ihren Sohn nach dem Kloster Prüm bringen. Darauf die Brüder Pipin und Ludwig mit ihren Truppen in ihre Reiche zurück zu kehren, führte Lothar den Kaiser mit sich nach dem Medarduskloster zu Soissons, umgab ihn hier mit Wachen, die ihm nicht gestatteten, die Klostergebäude zu betreten und außerhalb derselben mit irgend Jemand zu verkehren (Thegan. c. 42; c. 48; Annal. Bertin. ad a. 833; bei Pertz I. p. 427). Da die Bischöfe nicht den schwachen, alles Haltes beraubten Kaiser vom Throne zu bringen, ohne gegen die Absetzung auszusprechen, so benutzten sie ihr geistliches Ansehen, ihn zur Buße und Kirchenbuße zu bestimmen, weil eine solche nach den kirchlichen Satzungen zur Waffennutzung unfähig machte (Capitular. lib. VI. c. 338. bei Baluz. I. p. 9). Dieser Absicht trat der Erzbischof Agobard von Lyon in der Versammlung zu Compiègne öffentlich als sein Ankläger auf. Sodann begaben sich etliche der eifrigsten Gelehrten zu ihm in's Kloster und suchten ihn durch harte Vorwürfe und die Erweckung aller kirchlichen Erinnerungen, sowie durch die erlogene Nachricht, daß Judith gestorben sei, in Prüm zum Mönch geschoren, zur Uebernahme der Buße zu bewegen (S. Sebast. bei Bouqu. VI. p. 324). In der That bestimmte er endlich ein Bußwerk, an welchem er Buße thun wolle. An demselben erschien Lothar mit seinem Hofe und den ihm ergebenen Geistlichen im Kloster. Nach heuchlerisch-freundlicher Begrüßung wiederholte der Erzbischof Ebbo von Rheims, zu dessen Diocese Soissons gehörte, alle Vorwürfe der früheren Abgesandten und forderte ihn nochmals auf, ernstlich ohne Heuchelei Buße zu thun. Als sich Ludwig dazu bereit erklärte, wurde er in die Hauptkirche des Klosters geführt. Hier kniete er auf einem vor dem Altare liegenden härenen Gewande nieder und las unter häufigen Thränen einen Zettel ab, auf dem in acht Abschnitten seine Sünden verzeichnet hatte. Den abgelesenen Zettel übergab Ludwig dem Erzbischof Ebbo, der ihn auf den Altar legte. Nun erhob sich der Kaiser und während er sich selbst das Wehrgehemd abgürtete und mit dem Kriegsschilde dem Altar neben dem Zettel niederlegte, nahm Ebbo das Bußgewand vom Boden auf und zog es ihm an, indem er laut verkündete, wer auf solche Weise Buße thut, dürfe nimmermehr die Waffen tragen, sondern müsse sich lediglich dem



mit Gebet weihen. Gleichwohl wollte es den Geistlichen nicht gelingen, den ertugeten Gefangenen, der längst ihre Pläne durchschaut hatte, zum Eintritt in den Kaiserstand zu bewegen, obschon sie es an wiederholten Aufforderungen dazu ihrerseits fehlen ließen (Acta exautorat. Ludov. Pii bei Bouq. VI, 243—46; Narratio. Remens. ibid. p. 251; Thegan. c. 43 u. 44; Anonym. c. 49). Indessen waren sie vielleicht dennoch am Ende ihr Ziel erreicht haben, wenn nicht zum Glück des künftigen Kaisers die Einigkeit zwischen seinen Söhnen aufgehört hätte, sobald es Theilen des Reichs ging. Unzufrieden über die Anmaßungen des herrschsüchtigen Lothar, der sich auf die Zustimmung der Kirchenpartei stützte, erzwangen Ludwig und Pipin die Freilassung des Vaters, und dieser brachte nun schnell ein Herr zusammen, da sich bald auch die Stimme des Volkes zu regen begann, welches sich zwar die scheinheiligen Reden der Bischöfe hatte täuschen lassen, jetzt aber, nachdem es die Intrigue derselben durchschaute, um so größeres Mitleid mit dem Gemißhandelnden empfand. So wurde Lothar in kurzer Zeit zur Unterwerfung genöthigt und auf Italien entflohen. Die meisten Freunde und Anhänger desselben, unter ihnen Wala, der von der Abtei Bobbio erhielt (Radbert. vit. Walae II. c. 20. bei Pertz), hatten sich bereits nach Italien geflüchtet. Von den übrigen theils absichtlich, theils durch Zurückgebliebenen Geistlichen kam der eigentliche Rädelsherr, Agobard, am besten denn obgleich auch er anfangs abgesetzt wurde, erhielt er doch schon zwei Jahre sein Bisthum zurück. Nicht so glücklich erging es dem Erzbischof Ebbo, der von dem Kaiser als Lohn für seine Theilnahme an der Mißhandlung im Medarduskloster die Abtei St. Vedast bei Arras erhalten, aber eben deshalb den Zorn des Kaisers sich aufgereizt hatte, weil es schien, als habe er sich durch dieses Geschenk bereichern lassen. Durch die Nichtanerkennung der Flucht nach Italien verhindert, wurde er genommen und nach Fulda in Gewahrsam gebracht (Narrat. cleric. Remens. Bouq. VI. p. 214 u. 251).

Schon am 1. März 834 hatten einige Bischöfe, welche bei der Absetzung des Kaisers thätig gewesen waren, demselben im Vertrauen auf seine Milde und Gutmüthigkeit der Kirche zu St. Denys die Waffen und Königsgewänder wieder angelegt. Er ermuthigt, versammelten sich im folgenden Jahre die angesehensten Geistlichen, ihnen auch der aus Fulda herbeigeeilte Ebbo, in der Stephanskirche zu Metz, um das Verfahren gegen den Kaiser nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich der Ungerechtigkeit und setzten ihm unter dem freudigen Zurufe des Volkes mit großer Mehrheit die Krone wieder auf. So nachsichtig sich indessen Ludwig auch im Auge bewies, so sollten doch wenigstens Einige der Schuldigen für die Uebrigen büßen. War es vorzüglich auf Ebbo abgesehen, der seit dem Jahre 829 an dem ehrwürdigen Abte Fulko von Muriess und Fontanelle einen bitteren Feind in der unmittelbaren Umgebung Ludwigs hatte. Da dieser das Erzbisthum Rheims zu erlangen so betrieb er es eifrig, daß der Kaiser im Februar 835 auf dem Reichstage zu Compiègne als Ankläger gegen Ebbo auftrat und ihn beschuldigte, er habe ihn gegen Recht und Gesetz falsch angeklagt, seines kaiserlichen Anzuges beraubt, des Thrones verstoßen wollen, zur öffentlichen Buße verurtheilt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Ueberdies sey er als Erzbischof noch anderer Vergehen beschuldigt, von denen er sich noch nicht nach den kanonischen Vorschriften gereinigt habe. Durch diese Vorwürfe geriethen die versammelten Bischöfe in große Verlegenheit, da sie sich gestehen mußten, daß auf Ebbo im Grunde nicht mehr Schuld ruhe, als auf den Meisten unter ihnen, insofern er nur im Namen und Auftrage der Uebrigen gehandelt hatte (Thegan.

Sie baten daher, es möge ihnen gestattet seyn, daß die Sache lediglich unter ohne weltliche Zeugen verhandelt würde. Obgleich der Kaiser das genehmigte, so doch zu verstehen, daß er auf die Absetzung Ebbo's dringen werde, und erinnerte ihn, daß er denselben schon früher seines Betragens wegen aus seinem Rathe ausgeschlossen habe (Epist. Caroli Calvi bei Bouq. VII, 254; Flodoard. II. c. 20. bei

Bouq. VI, 214 sq.). Auch half es Ebbo wenig, daß er selbst der Kaiserin den nach der Geburt Karl's von ihr empfangenen Ring zuschickte und sie bat, ihrer früheren Huld eingedenk zu seyn; Judith konnte nur bewirken, daß Ludwig die Absetzung so schonend wie möglich geschehen ließ (Epist. Caroli Calvi l. c.). So wurde denn Ebbo mit einem öffentlichen Verhöre verschont, nachdem er am 9. März 835 drei von ihm selbst gewählten geistlichen Richtern, dem Erzbischof Aulf und den Bischöfen Badarald und Modoin, insgeheim die Beichte abgelegt und sich schuldig bekannt hatte. Nun erklärten die Richter in der Versammlung, er habe Vergehen gestanden, welche ihn unwürdig machten, sein geistliches Amt länger zu bekleiden; worauf die Bischöfe ihm der Reue nach sagten: „Deinem Geständnisse gemäß laß ab von deinem Amte!“ (Secundum tuam confessionem cessa a ministerio).

Ungeachtet die Aufzeichnung dieses ganzen Hergangs mit den Unterschriften aller anwesenden Bischöfe und Aebte dem zum Nachfolger des Abgesetzten bestimmten Fulda zu seiner künftigen Rechtfertigung gegen etwaige Einsprache übergeben wurde, gelangte derselbe dennoch niemals zur erzbischöflichen Würde, da der Papst Gregor IV. Bedenken trug, die bei ihm nachgesuchte Bestätigung der Absetzung Ebbo's, welcher durch die Ernennung zum Missionar der Dänen von Paschalis ausgezeichnet und dem päpstlichen Stuhle dadurch näher gestellt war, zu ertheilen (Narratio cleric. Remens. bei Bouq. VI, 251; Adversus Godescale. Hinomari opp. I. p. 324; Epist. Caroli Calv. bei Bouq. VI, 254). Nichtsdestoweniger wurde Ebbo auf Befehl des Kaisers in das Kloster Fulda zurückgebracht, wo er bis zu dessen Tode 840 in stiller Verborgenheit lebte. Sobald er aber die Nachricht vom Tode Ludwig's erhalten hatte, erwachte in ihm die Neue die Hoffnung, durch Lothar, der, um sich zum alleinigen Herrn der Monarchie zu machen, mit einem Heere aus Italien herangezogen war, zum Besitze seines Erzbisthums wieder zu gelangen. Er verließ daher heimlich das Kloster, traf mit Lothar bei Worms zusammen, erinnerte ihn daran, daß er sich vorzüglich seiner wegen die Absetzung und Gefangenschaft zugezogen habe, und bat ihn inständig, sein kaiserliches Versehen geltend zu machen, um ihn auf seinen Sitz zu Rheims zu restituiren. Theils Dankbarkeit, theils die Ueberzeugung, daß ihm Ebbo mit seinen reichen Kenntnissen und Erfahrungen in der Folge als Erzbischof von großem Nutzen seyn könne, zumal viele der angesehensten Geistlichen unter seinen früheren Anhängern um diese Zeit gestorben waren (Chron. S. Bonigni bei Bouq. VI, 242; Adonis Chron. bei Pertz M. II, 322), bewogen Lothar, die Wiedereinsetzung desselben zu Ende des August 840 in einer Versammlung zu Ingelheim durch einige ihm ergebene Bischöfe auszusprechen und am 6. Dezember in seiner Gegenwart feierlich zu Rheims vollziehen zu lassen. Er verrichtete seitdem die bischöflichen Geschäfte wieder und weihte namentlich mehrere Kirchen der Diocese, wurde jedoch schon im Mai 841 durch Karl aus Rheims vertrieben und verlor, weil Lothar sich seiner beim Friedensschlusse der Brüder nicht ernstlich annahm, sein Erzbisthum für immer. Zwar erhielt er vom Kaiser zu einigem Ersatz die Abteien Stablo und Bobbio (Epist. concilii Tricass. bei Bouq. VII, 591). Alle Versuche, die er von hier aus in Rom machte, die erzbischöfliche Würde durch den Papst zurückzuerhalten, waren vergebens; nur die Laiencommunion wurde ihm von demselben gestattet, worauf ihm von einer Synode zu Paris jede Verbindung mit der Diocese Rheims untersagt und 845 Hinkmar zum Metropolitnen gewählt wurde (Flodoard. Histor. Remens. eccles. III. c. 1 sqq.). Im Jahre 847 verlor er auch die ihm verliehenen Abteien, als er bei Lothar in Ungnade fiel, weil er sich weigerte, eine aufgetragene Gesandtschaft nach Konstantinopel auszurichten. So selbst von demjenige aufgegeben, für dessen Interesse er seine glänzende Stellung geopfert hatte, mußte er sich glücklich schätzen, durch die Gnade des deutschen Königs Ludwig mit Genehmigung des Papstes als Verweser des Bisthums Hildesheim sein Leben beschließen zu können (Flodoard. Hist. Remens. II. c. 20. bei Bouq. VII, 212; vergl. auch Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. S. 64 der 4. Aufl. von 1846). Er



Mügmuth, Gram und häufiger Krankheit geschwächt, am 20. März 851 (*Chronica Hildesheim.* bei Pertz *Mon. T. IX*, 850; cf. *Jac. Reutelius Hildesheimia opis suis repraesentata* bei Paullini, *Syntagma rer. et antiq. German. Francf. in 4°.* p. 73 sqq.). — Die Schriften, welche er hinterlassen hat, beschränken auf das *Indiculum Ebonis de ministris Remens. ecclesiae*, welches eine kurze Haus- und Dienstanzweisung für die Kleriker enthält, und auf die bei Linden in *Scriptt. Rer. German. septentr.* (ed. Fabricius. Hamb. 1706 in Fol.) p. 182 sqq. gedruckte *Apologia Archiepiscopi Remens. cum ejusdem ad gentes septentrionales* etc. Sie sind von geringem Umfange und verdienen ihres unbedeutenden Gewages kaum erwähnt zu werden.

Wichtiger für die Kirchengeschichte sind dagegen die durch ihn veranlaßten Rechtsurtheile, welche noch lange nach seinem Tode bis zum Erscheinen der pseudoisidorischen Dekretalen fort dauerten. Sie wurden durch die Weihe herbeigeführt, welche er einer Wiedereinsetzung in die erzbischöfliche Würde im Jahre 841 einigen Geistlichen ertheilt hatte, die jedoch von seinem Nachfolger Hinkmar als nicht kanonisch sowohl ungültig erklärt war. Als sodann die Entscheidung darüber auf einer im April vom Könige Karl im Kloster des heil. Medardus bei Soissons versammelten Synode den Bischöfen aus fünf Provinzen vorgelegt wurde und zu Gunsten Hinkmars ausging, schritt dieser augenblicklich zur Absetzung sämtlicher Presbyter, Diakonen und Monachen, die von Ebbo während des Jahres 841 ordinirt waren (*Annal. Bertin.* 853 bei Pertz *Mon. I.* p. 447). Indessen beruhigten sich die ihrer Aemter entsetzten Geistlichen keineswegs, sondern verlangten wiederholt die Aufhebung des Suspensionsurtheils, in die Hinkmar um so weniger einwilligen wollte, als durch dieselbe die Möglichkeit seiner eigenen Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl zu Rheims zweifelhaft gemacht werden konnte. Erst nach vielen mündlichen und schriftlichen Verhandlungen wurde der Streit im Jahre 866 auf einer vom Papste Nikolaus I. nach Soissons zusammenberufenen Synode, an welcher Karl der Kahle persönlich Theil nahm, beendet. Da der König dem Wulfad, Einem der Abgesetzten, wegen geleisteter Dienste sehr wohlwollte und ihm das eben erledigte Erzbisthum Bourges zu verleihen ließ, so beschloß die Synode, um einerseits dem Könige gefällig zu seyn, andererseits über Zwiespalt und Aergerniß zu vermeiden, das zwar regelrechte und durch die Urtheile des Papstes Benedikt und Nikolaus bestätigte Suspensionsurtheil wieder aufzuheben und jene Geistlichen „gemäß der Nachsicht des nicänischen Concils wider die, welche verurtheilt Meletius ordinirt hatte, sowie nach der Tradition des afrikanischen Concils bezüglich der Donatisten“ in ihre Würde wieder einsetzen zu lassen, vorzuziehen, daß es dem Papste Nikolaus gefiele, den von ihm bestätigten Urtheilspruch zu widerrufen. Darauf versammelte der Erzbischof Egino noch eine andere Synode im Herbst des Jahres 866, welche den angegebenen Beschluß aus dem Grunde genehmigte, weil es sich hierbei hauptsächlich um die Frage handelte, ob Wulfad Bischof von Bourges könne, und dieß dem größeren Theile der Bischöfe erträglicher schien, als eine Absetzung, die durch die Verweigerung veranlaßt würde. Nun schickte Egino einen brieflichen Bericht darüber an den Papst Nikolaus. Im Mai des nächsten Jahres 867 erhielt die Antwort des Papstes, in welcher nicht nur die Wiedereinsetzung Wulfads in sein Amt anerkannt, sondern auch Hinkmar, dem heftigen Gegner jener Synode, Vieles zur Last gelegt wurde, von dem er freilich behauptete, daß es nicht sey. Nun traten die Provinzen Rheims, Rouen, Tour, Sens, Bourdeaux und Poitiers am 25. Oktober 867 zu einer neuen Synode zusammen, auf welcher die große Zahl der Bischöfe sich mächtig gegen Hinkmar erhob und Wulfad für rechtmäßig erklärt wurde. Zugleich wurde ein ausführlicher Bericht über den Verlauf der ganzen Sache in Betreff Ebbo's an den Papst abgeschickt (*Annal. Bertin. ad a. 867* bei Pertz *Mon. I.* 471 sqq.; cf. *Harduin Collect. concil. T. V.* p. 299 sqq. u. 679 sq.). Während Hinkmar durch seine Festigkeit sowohl bei dem Könige Karl, der ihn sehr begünstigte,



stigt hatte, als auch bei dem billig denkenden Papste Nikolaus I. in großes Gedrängte kam, führte die Uneinigkeit mit diesen beiden mittelbar andere Streitigkeiten zwischen ihm und dem Bischofe Rothad von Soissons herbei, welche die Fragen über die Appellation an den päpstlichen Stuhl und über die Rechtskräftigkeit der Beschlüsse von Provinzialsynoden ohne päpstliche Confirmation in Anregung brachten und dadurch in näher Verbindung mit den um diese Zeit verbreiteten pseudoisidorischen Dekretalen standen.

**Literatur.** Außer den im Texte bereits angeführten Quellen sind zu vergleichen Agobardi liber apolog. pro filiis Ludovici adversus patrem. Opp. II, 61 sqq. — Histoire littéraire de la France. Tom. V. — Les actes de la province ecclesiastique de Rheims publiés par Gousset. 1842 in 8°. — Gallia christiana. Tom. IX. — Münter, Kirchengesch. Dänemarks. Th. I. — Klippel, Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgarius. — Harduin, Collect. Concil. Tom. IV. u. V. — Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. S. 560 ff. — Ersch und Gruber, allgem. Encyclopädie. Sect. I. Th. 29. Abth. 2. S. 30 ff. G. S. Klippel.

**Eglinus**, auch Iconius, ursprünglich Götz (Raphael), war am 28. Dez. 1557 zu Rüschikon im schweizerischen Kanton Zürich geboren. Sein (im Jahre 1574 an Pest verstorbenen) Vater war der Züricher Prediger Tobias Eglin; seine Mutter, Sabath Göldlin von Tieffenau, war von altadeliger Abkunft. Seine erste Ausbildung erhielt Eglin auf der Schule zu Thur, der Hauptstadt des Graubündtner Landes, nach in Chiavenna, wo sich derselbe unter der Leitung des Predigers Scipio Vannetti nicht bloß für die Universitätsstudien vorbereitete, sondern sich auch mit der italienischen Sprache vertraut machte. Nach seines Vaters Tode besuchte er als Stipendiat die Universität zu Zürich, von wo er im J. 1580 nach Genf ging und vorzugsweise die Vorlesungen Theodor Beza's besuchte. Zwei Jahre später siedelte Eglin nach Basel über, um hier Joh. Jak. Ortnäus zu hören, und dachte bereits daran, zur Fortsetzung seiner Studien sich nach Neustadt an der Hardt, wo die beiden großen Theologen Zacharias Ursinus und Hieronymus Zanchius wirkten, zu begeben, als er einen Ruf auf eine Lehrerstelle zu Sonders im Veltlin erhielt. Hier blieb Eglin bis 1586, in welchem Jahre ihn das gewaltthätige Vorgehen der katholischen Hierarchie gegen den Protestantismus zur Auswanderung nöthigte. Indessen erging an ihn, indem er eben in den stillen Kreis der Seinigen zurückgekehrt war, sehr bald ein Ruf nach Winterscheid, wo er an der daselbst zu begründenden Schule als Lehrer und zugleich in der Vorstadt als Diakonus wirken sollte. Eglin folgte dem Rufe, sah sich aber schon im J. 1588 auf die Stelle eines Pädagogen an dem Collegium der Alumnen zu Zürich und vier Jahre später (im J. 1592) auf die eines Professors des Neuen Testaments und Diakons am großen Münster daselbst befördert, aus welchem letzteren Amte er im J. 1596 das eines Archidiaconus überging. Es wird von ihm berichtet, daß er der Erste war, der an der Universität zu Zürich die öffentlichen Disputationen und im großen Münster den Chorgesang einführte. Leider begann sich aber damals das ganze innere Leben Eglin's an Interessen hinzugeben, welche nicht nur seiner theologisch-wissenschaftlichen Wirksamkeit den erheblichsten Eintrag that, sondern auch auf sein äußeres Leben längere Zeit hindurch den schlimmsten Einfluß ausübten. Eglin vertiefte sich nämlich mehr und mehr in Theosophie und Alchimie — womit es zusammenhing, daß unter den neuesten mentlichen Schriften ihn vorzugsweise die Apokalypse beschäftigte, — und hatte nicht nur sehr bald sein eigenes Vermögen, sondern auch das Geld anderer Leute im Schmelzen verzehrt, so daß er Schulden halber im J. 1601 von Zürich fliehen und sechs Monate lang im größten Elend umherirren mußte. Indessen bewirkten es seine Freunde, daß er ohne Gefahr nach Zürich zurückkehren durfte, wo man ihm endlich sogar einen ehrenvollen Abschied ertheilte, mit dem er sich nach Kassel zu dem Landgrafen Moriz begab. Dieser, selbst ein Freund der Alchimie, ernannte ihn sofort zum Lehrer an der Hofschule seiner Residenz, sowie späterhin (13. Juni 1606) zum vierten Professor der Theologie zu Marburg. In dieser neuen Stellung bezog Eglin einen Jahresgehalt

160 Gulden, woneben ihm jedoch der Landgraf für seine alchymistischen Experimente ähnliche Zuschüsse zukommen ließ. Im folgenden Jahre (1607) ward Eglin am März (zugleich mit dem Stipendiaten, Ephorus Kaspar Sturm) auf Beschluß der theologischen Fakultät von dem Prof. Dr. Gregor Schönsfeld zum Doktor der Theologie promovirt. Späterhin (1614) übertrug ihm Landgraf Moriz noch die Stelle eines Hofpredigers zu Marburg, welche er neben seiner Professur verwaltete, bis er am August 1622 an der Dysenterie starb.

Leider hatte Eglin's Passion für die Alchymie in der Liebhaberei, welche der Landgraf an derselben hatte, nur allzu viel Nahrung gefunden. Mit dem letzteren stand er über seine alchymistischen Experimente in fortwährender Correspondenz. Auch schenkte er demselben im J. 1612 ein darauf bezügliches, handschriftlich noch vorhandenes Werk und verkaufte ihm im J. 1614 sein chemisches Laboratorium. Sein in Vaters Geheimnisse eingeweihter Sohn Hans Ulrich wurde von dem Landgrafen Gehülfe und Schreiber im chemischen Laboratorium zu Kassel angestellt.

Die in dem alchymistischen Treiben Eglin's sich aussprechende Neigung führte den auch der Rosenkranz Brüderschaft zu, welche im Jahre 1615 ihre erste Proclamation an alle Gelehrte und Häupter Europa's in der Buchdruckerei W. Wessel's zu Kassel herausgab. Im J. 1618 veröffentlichte daher Eglin auch eine Apologie der Rosenkranzbrüder (Assertio fraternitatis R. C.).

Trotz dieser Thorheiten und Tändeleien, denen Eglin ergeben war, übte derselbe theologischer Beziehung nichtsdestoweniger einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. Auch nach Hessen, als Landgraf Moriz gerade mit der Einführung der (reformirten) Verbesserungspunkte in der Kirche seines Landes beschäftigt war, und fand daher in der streng reformirten dogmatischen Anschauungen in Hessen den empfänglichsten Boden. Er war (seit dem im Jahre 1564 verstorbenen Andreas Hyperius) der Erste, in Hessen Calvin's Lehre von der Prädestination sowie die föderalistische Auffassung der Theologie vertrat.

Unter den theologischen Schriften Eglin's — fast durchweg nur kleinere Schriften der Bezeichnung Disputatio, Assertio, Delineatio, Theses etc. — sind daher die zwei bedeutendsten die auf die Prädestinationslehre bezüglichen, sowie die beiden trefflichen Abhandlungen: Diexodus theolog. de magno illo insitionis nostrae in Christi mysterio — und Disput. theol. de foedere gratiae ex Rom. 8, 31. Der erste reformirte Geist, den die niederhessischen Theologen seit dem Anfange des sechzehnten Jahrhunderts (jetzt weit mehr an Calvin, Beza etc. als an Melancthon sich) bekehrten, ist daher zunächst vorzugsweise durch Eglin gepflegt und gekräftigt worden, und zwar nicht bloß durch seine schriftstellerische, sondern auch durch seine unermüdete Lehrthätigkeit und durch den Einfluß, den er auf seine Zuhörer ausübte. Einer seiner Schüler war z. B. der aus Kassel gebürtige Philipp Casar, der von 1610 bis 1616 als Hofprediger des Herzogs Johann Adolph zu Gottorp das reformirte Bekenntniß in Holstein heimisch machen half.

Die wunderlichste seiner Schriften (welche theils dogmatisch-theologischen, theils phantastischen, theils apokalyptischen und alchymistischen Inhalts sind) ist unstreitig seine wunderliche Prophezeiung über die 1598 in Norwegen gefangene und mit Charibius gezeichnete Heringe, aus Daniel und der Offenbarung Johannis Zeitrechnung (H. u. Hanau 1611. 4°). Eglin hat hier aus den Charakteren, die sich angeblich auf beiden Seiten eines Heringes vorfinden, die Jahre 1600 und 1636 herausgeholt und glaubt dadurch die wunderlichsten Geheimnisse zur Offenbarung gebracht zu haben.

Ein Verzeichniß der Schriften Eglin's theilt Strieder in seiner „Grundlage zu Hess. Gelehrten“ etc. Geschichte Bd. III. S. 301 bis 318 mit. — Ueber Eglin's Leben vgl. außerdem Tilemann's Vitae professorum theol. p. 190 und Froheri's Viri erudit. p. 414.



**Ehe.** Da die kirchenrechtliche Seite dieses Gegenstandes in Bd. III. S. 666 ff. dieser R.-Enc. bereits ihre vollständige Erörterung erhalten hat, so ist uns hier nur noch übrig, denselben nach seiner ethischen Beziehung zu beleuchten. Denn die Ehe ist ein sittliches Verhältniß; ob ich, als sittlicher Mensch, als Christ, eine Ehe eingehen soll oder nicht soll, und wiederum, in welcher Weise sich dieses Verhältniß gestalten muß, um wirklich ein sittliches zu seyn, das sind Fragen, die durchaus unter den Pflichtenbegriff fallen, die aber aus der ethischen Auffassung des Wesens der Ehe ihre Beantwortung erhalten müssen. Von dieser ethischen Betrachtung könnten wir noch die pastorale unterscheiden, insofern das christliche Gemeindeleben gar sehr dabei interessirt ist, die Ehen richtig geschlossen und geführt werden und darum die Schließung und Führung derselben nicht dem Privatgewissen überlassen, sondern der pastoralen Aufsicht und Leitung unterstellt wird. Allein da die Kirche durch Seelsorge und Disciplin doch mehr dafür zu sorgen hat, daß in der Gemeinde die Ehen ihrer christlichen Bedeutung gemäß eingegangen und heilig gehalten werden, und da die pastoralen Mittel hiezu keine anderen sind, als die allgemeinen, nämlich das Wort als Zuspruch, als Warnung, als Strafwort, wie als Lehre und Tröstung, neben welchen die Handhabung des Gesetzes als direkte und zwingende Einwirkung hergeht, so brauchen wir diese Seite nicht als eine besondere in's Auge zu fassen; was der Pastor den christlichen Eheleuten zu sagen hat, ist ganz dasselbe, was ihnen ihr eigenes Gewissen, ihre sittliche Erkenntniß selbst sagen muß. (Uebrigens verweisen wir in der bezeichneten Hinsicht auf die Schriften von Liebetrut „Die Ehe nach ihrer Idee und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung“ zc., Berlin 1834 und „Ueber geordnete Entwicklung der Ehe, besonders über die kirchliche Leitung ihres Anfanges“, Berlin 1856; auch hat der Unterzeichnete in seiner Pastoraltheologie, 2. Aufl. 1863, S. 255—280 die pastorale Aufgabe in Betreff Ehen in der Gemeinde erörtert.)

Vorausgeschickt mag die Bemerkung werden, daß selbst unser deutsches Wort „Ehe“ an die Unterscheidung einer höheren, sittlichen, kirchlichen Bedeutung dieses Verhältnisses von der natürlichen, profanen Seite desselben erinnert. Nach Grimm (s. das Wörterbuch unter dem Wort „Ehe“) bezeichnet Heirath das Weltliche an der ehelichen Gemeinschaft, Ehe dagegen das Geistliche; Ehe ist von Haus aus ein Wort von weit umfassenderen Sinne, es heißt *lex, testamentum* (daher z. B. bei den Predigern des dreizehnten Jahrhunderts die alte Ehe eine häufige Bezeichnung des Alten Bundes); die Kirche aber begünstigte diese Benennung der Heirath, um eben damit die von geltend gemachte höhere Bedeutung der Sache durch diesen Namen zu fixiren.

Die Ehe beruht zuvörderst auf einem Naturverhältniß; sie ist die Vollziehung einer Naturbestimmung. Wenn irgend ein Theil des leiblichen Organismus des Menschen seinen Zweck unzweifelhaft in sich trägt, so ist es die geschlechtliche Seite desselben, welchem der mächtige Trieb entspricht, dessen Befriedigung zugleich das schöpferisch ordnete Mittel ist, die Gattung durch Zeugung zu erhalten. Wenn eine Art quositi und theosophischer Theorien diese Organisation des Menschen erst als eine Folge des Sündenfalles ansieht, den Urmenschen somit zu einem geschlechtslosen Geschöpfe macht, so ist das eine pure Fiktion, eine völlig undenkbare Vorstellung, die weder psychologisch zulässig ist, noch irgend einen Halt in den Urkunden der Offenbarung findet. Ist der Mensch schon von Anfang als geschlechtlich bestimmtes Wesen, als Mann geschaffen, so fallen damit auch die weiteren, noch heute da und dort (z. B. in Culmann's R.-Enc. Bd. I. S. 42) laut werdenden Hypothesen zu Boden, wornach schon die Schöpfung des Weibes nur ein dem ursprünglichen Schöpfungsplane zuwiderlaufendes Nachdenken Gottes gegen eine schon eingetretene verkehrte Richtung in dem Urmenschen gewesen seyn soll, der damit, daß ihm Gott als Gegenstand seiner Liebe nicht mehr genügte, unzufrieden gefallen sey.

Wenn aber insoweit die eheliche Gemeinschaft nur erst als eine animalische Naturbestimmung zu begründen wäre, so wird dies Animalische bereits dadurch vergeistigt



sittlich, daß (wobon allerdings schon in höheren Regionen der Thierwelt ein Analogon vorliegt, aber beschränkt durch die Gränzen des Thierlebens) die menschliche Geschlechts-Gemeinschaft eine Gemeinschaft des ganzen Lebens wird, das Individuum also eine geschlechtliche Befriedigung und damit die Erfüllung seines eigenen Lebenszweckes, eine Ergänzung der persönlichen Besonderheit, nicht im momentanen Ausüben der Geschlechtsfunktion mit irgend einem zufällig vorgefundenen Individuum sucht und findet, sondern in einer dauernden, das ganze persönliche Leben zweier Individuen zur Einheit verschmelzenden, eben darum aber auch auf diese beiden sich beschränkenden Gemeinschaft. Ist's nicht mehr Brunst, sondern Liebe, was Beide zusammenführt und zusammenhält, was im Geschlechtsverkehr wohl seinen bestimmtesten Ausdruck gewinnt, als völlige geistliche Hingebung und Hinnahme, aber so, daß sich daran der Wille knüpft, in und mit Aem für einander zu leben. Da ist's also nicht die bloße Geschlechts-Gemeinschaft, die das Eine an's Andere fesselt, überhaupt nicht bloß eine einzelne Qualität, sondern es ist die ganze Person, die nach allen ihren Seiten, nach den höchsten geistlichen Attributen und Fähigkeiten so gut wie nach äußeren Momenten (z. B. Schönheit) für den Gatten einen unendlichen Werth hat, so daß eben in diesem Füreinander jedes sein höchstes Lebensglück erkennt. Sobald sich die geschlechtliche Gemeinschaft dieser Weise constituiert, tritt die Ehe mit ihrer ganzen Fülle von Segen in die Geschichte der Menschheit ein. Daß nach der biblischen Urkunde dieß gleich zum Anfang der Menschengeschichte durch unmittelbare göttliche Anordnung geschehen ist, hebt die Angemessenheit, die innere Nothwendigkeit dieses Hergangs nicht auf; nur in dieser Weise ist die Geschlechtsgemeinschaft des Menschen würdig, daher auch nicht erst mit dem Christenthum, überhaupt nicht bloß auf dem Boden der Offenbarung, ein reiner Typus der Ehe in die Erscheinung tritt.

Gleichwohl hat die Heilsoffenbarung im Zusammenhange mit ihrer ganzen ethischen Vollständigkeit auch an diesem Punkte eine große Aufgabe zu lösen übernommen. Jene menschliche, naturgemäß-sittliche Gestaltung der Ehe konnte von der Sünde nicht unberührt bleiben; die Selbstsucht löste das gottgeordnete Band zwischen demjenigen, an der Ehe der Sinnlichkeit angehört, und zwischen dem Geistigen, was dieselbe heiligt; auf den Wegen der Hurerei und des Ehebruchs, und weil die Gluth der sinnlichen Begierde durch jede Befriedigung nur noch angefacht wird, statt gelöscht zu werden, mithin die Befriedigung nie wirklich befriedigend ist, wenn die Lust nur immer selbst sucht, auf den Wegen der unnatürlichen Laster ward Gottes heilige Ordnung schändliche verkehrt; und auch wo eine gewisse Form der Ehe noch stehen blieb, da das Weib nur die Sklavin, die Konkubine des Mannes. Das alttestamentliche Gesetz machte die göttliche Eheordnung geltend; daß es dieß nicht mit voller Konsequenz erklärte Christus aus der zeitweiligen Unmöglichkeit, die Menschen bei ihrer *σκληροκαρδια* (Matth. 19, 8.) schon auf einen höheren Standpunkt zu erheben; und daß solche, die als Männer Gottes anerkannt werden, mit mehreren Frauen leben über das Neue Testament nirgends weder eine tadelnde, noch eine entschuldigende Erwähnung macht), das werden wir zwar nicht mit Augustin (*de bono conjugali*, 18.), damit rechtfertigen, daß *plures uxores antiquorum patrum significaverunt* *et nos nostras ex omnibus gentibus ecclesias uni viro subditas Christo*, aber wir können erkennen, daß dieß mit der alttestamentlichen Werthschätzung zahlreicher Nachkommenschaft zusammenhängt, in welcher das Individuum in Ermangelung einer anderen Unsterblichkeit, fortzuleben hofft\*). Indessen hat das Christenthum wenigstens in

\*) Würde die Ehe bloß vom animalischen Gesichtspunkte aus bestimmt, wäre sie etwa bloß Brutofen, aus dem der Staat seine Bürger, seine Soldaten gewänne, so wäre zwar die Vielweiberei immer etwas absolut Widernatürliches, nicht aber die Vielweiberei; aber sobald das Weib in rein menschlicher Weise als Weib, noch mehr als Mutter geachtet wird, so ist die Ehe auch als Monogamie möglich. Eine Collision zwischen dieser ethischen Wahrheit und dem Forttrieb würde eintreten, wenn das numerische Verhältniß beider Geschlechter kein adäquates





128, 3) das Glück der Ehe, der Werth eines geliebten Weibes gepriesen wird (1 Kor. 11, 7., wo das Weib die *dóξα* des Mannes genannt wird, kann nicht hiemit verstanden werden, da dort der Sinn vielmehr ist, das Weib sey der Abglanz von des Mannes Würde, also nicht ein Gewinn gemeint ist, den ihr Besitz ihm brächte, sondern Unterordnung unter den Mann parallelisirt wird mit der Unterordnung des Mannes (unter Gott), wie auch von einer Heirathsgeschichte, dergleichen das Alte Testament so häufig mit Wohlgefallen erzählt, die Biographie der neutestamentlichen Personen so häufig enthält. Wenn nun aber als das einzige Motiv jenes negative übrig bleibt, lieber besser heirathen als brennen, aus welchem Grunde — also zur Vermeidung von unangenehmen Vergnügen — auch 1 Tim. 5, 14. die jungen Wittwen angewiesen werden, wieder zu verheirathen: so ist dieß eine Motivirung, die nicht verfehlen kann, die Lust zu erregen; wir werden aber darauf unten näher einzugehen haben. Eigentlich ist der Ausspruch 1 Tim. 2, 15., daß das Weib, auf dessen Geschlecht die Schuld der allerersten Verführung zum Sündenfalle laste, selig werde (also gleichsam die Schuld fühne) durch Kinderzeugung, vorausgesetzt, daß sie in Glauben, Liebe und Geduld verharre. Daß dieß nicht im Sinne des Mormonenthums gesagt ist, welches Weiber nur durch Geschlechtsverbindung mit einem Manne in's Reich Gottes zu machen fähig seyn läßt, geht aus den anderweitigen Erklärungen des Neuen Testaments hervor; ein Motiv zum Heirathen ist hier überhaupt nicht ausgesprochen, da die Verheirathung schon vorausgesetzt wird; ist sie einmal Gattin, so ist sie selig durch Kinderzeugen, d. h. durch treue Erfüllung des weiblichen Berufes; Kindergebären ist für sie nicht nur kein Hinderniß des Seligwerdens, sondern gerade durch die Willigkeit, durch den Gehorsam, durch die Aufopferung, womit sie sich ihrem Beruf schickt, erfüllt sie ihre gottgegebene Lebensaufgabe. Reichlicher ist über dieß der Befund, wo es sich um Motive nicht zur Schließung einer Ehe, sondern zur richtigen Führung derselben, zur Keuschheit, zur ehelichen Liebe und Treue handelt. begegnet uns nicht bloß die Bedrohung aller Unreinigkeit mit dem Gerichte Gottes (1 Kor. 12, 4. 1 Kor. 6, 9. Gal. 5, 19—21. Jak. 4, 4. Offenb. 21, 8), sondern es tritt das höhere Bewußtseyn der eigenen, persönlichen Würde, die dem Christen eintritt, die selbst seinen Leib zu einem Tempel des heiligen Geistes, zu einem Gliede Christi macht, wach gerufen (1 Kor. 6, 15—20., allgemeiner 1 Thess. 4, 3—6). Ebenso Paulus Eph. 5, 22—33. für das rechte Verhalten von Mann und Weib den neuen Gesichtspunkt auf, daß die christliche Ehe ein Abbild der Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde sey. Er nennt das ein großes Mysterium, nämlich die Beziehung der Ehe auf das Verhältniß Christi zur Gemeinde, sondern die tiefer letzteren, geistlichen Verbindung wie die Art der ehelichen Verbindung ist eine räthselvolle; wie Niemand weiß und begreift, welche innige Gemeinschaft, welcher persönlicher, beseligender Verkehr stattfindet zwischen den Gläubigen und ihrem Herrn, also auch diejenigen, die bereits in diesem Umgange stehen, so kennt auch Niemand die Macht der ehelichen Liebe, das geheime, unzerreißliche Band der Seelen, noch das Beglückende dieser, dieses sich Aufgeben in der Hingabe an das Andere, welches doch zugleich die höchste Genuß, die höchste Selbstbefriedigung ist — als nur derjenige, der bereits in der Ehe lebt; eine Parallelisirung, die im wunderbaren, göttlichen Wesen der Liebe ihren realen Grund hat und sofort zum Beweggrunde für die treue Liebe des Mannes zum Weibe und für die liebevolle Unterordnung des Weibes unter den Mann wird. Ein anderweitiges, specifisch christliches Motiv hiefür liegt darin, daß dem Weibe in der Ehe ein Gegensatz zu seiner Entwürdigung in der außerchristlichen Welt — eine ebenbürtige Stellung neben dem Manne zuerkannt wird, ohne darum ihre naturgemäße Unterordnung aufzuheben. Wenn Paulus Gal. 3, 28. sagt: hier ist nicht Mann noch Weib, also die Matth. 22, 30. erst für die jenseitige Welt in Aussicht gestellte Aufhebung des geschlechtlichen Gegensatzes steht schon als eine durch's Evangelium gesetzte Freiheit Aller vor Gott principiell ausspricht, so macht die Stelle 1 Petr. 3, 7. davon



die positive Anwendung, daß der Mann im Weibe, obwohl es ein ἀσθενέστερον σκεῦος sey, doch die Miterbin der Gnade ehren und demgemäß auch in der Ausübung seines Rechtes als Gatte ihrer Christenwürde eingedenk seyn soll. — 3) Wenn wir oben wahrnehmen mußten, daß das Neue Testament bestimmte Motive zur Eingehung der Ehe eigentlich nicht darbierte, außer dem einen, daß es besser sey, heirathen als Brummen leiden, so führt dieß nun auf das Weitere, daß unläugbar an bestimmten Stellen der Ehelosigkeit ein Vorzug gegeben wird. Dieser liegt ja schon in jener Motivirung selbst, denn wenn die Ehe nur dazu dient, nur darum zulässig ist, damit derjenige, der der fleischliche Lust nun einmal nicht unbefriedigt lassen, nicht unterdrücken kann, wenigstens nicht in die Hände der Venus vulgivaga gerathe, sondern sich auf eine einzige Person beschränke, so bestünde alles Gute, was die Ehe an sich hätte, nur in diesem Verhalten; man kann dann auch nicht, wie es namentlich auch zu Gunsten der katholischen Einreihung der Ehe unter die Sacramente geschehen ist, die Ehe ein remedium gegen die Fleischeslust nennen; denn von einer Lust, deren Befriedigung an sich selbst sündig und unrein ist, ist derjenige nicht geheilt, dem ich gestatte, sie innerhalb einer bestimmten Schranke zu befriedigen. Es läßt sich nicht läugnen, daß, wenn die ganze Ehe in jenem Sage steckte, der die Ehe nur als das geringere von zwei Uebeln erscheinen läßt, alsdann Tertullian vollkommen Recht hätte mit der These (ad uxorem L. 1) Melius est nubere, quam uri; etenim quanto melius est neque nubere neque urere. Nun wird zwar 1 Tim. 4, 3. das κολύειν γαμεῖν entschieden verworfen, und wir dürfen dieß nicht bloß auf äußeren Zwang zum Eölibat beziehen, der ja als eine gefährliche Maßregel verworfen werden könnte, ohne daß darum der freiwillige Eölibat aufhörte, die wahre, höhere Moral darzustellen; vielmehr begreift sich unter die Gebote, die nach Vers 4. 5. dem Christen zum Genuße frei stehen, die mit Dankbarkeit empfangen und dadurch geheiligt werden, auch Ehe und geschlechtlicher Genuß. In der Ausführung und Motivirung in 1 Kor. 7., namentlich Vers 32—40., läßt deutlicher erkennen, daß Paulus in der Ehe doch immer Etwas sieht, was den Menschen auf der Erde niederzieht, was ihm namentlich in Verfolgungszeit die Treue schwer macht, was aber auch sonst Interessen in ihm erregt und wach erhält, die nicht dem Himmelreiche zugehören. Vers 37. läßt es sogar als Sache väterlicher Gewalt erscheinen, die Tochter nicht zu verheirathen; es ist dort nur von der freien Ueberzeugung und Entschiedenheit des Vaters, mit keinem Wort aber von dem Wunsche und der Neigung der Tochter die Rede. Noch weiter geht die Apokalypse in der Stelle 14, 4., wo die Auserwählten als παρθένοι gerühmt werden, die sich mit Weibern nicht verunreinigt haben. Es ist nicht πόρνοι, sondern γυναῖκες; also ist schon die geschlechtliche, auch eheliche Verunreinigung eine Besudelung; daß γυναῖκες nicht Weiber, sondern das Weib als Symbol der Sünde bezeichnen soll, ist einer der miserablen Nothbehelfe, deren sich die Kirche ehrenhalber einmal entledigen sollte. — Hier ist denn einer der Punkte, wo die Ethik des Neuen Testaments zwar, wie sich von selbst versteht, die Principien, die lebendigen Impulse und fruchtbaren Grundideen gibt, aus denen sich das christliche Leben auf allen Seiten vollständig entwickeln muß, aber ohne daß auf diesen Fundamenten der Bau selber schon ausgeführt wäre. Wir haben uns dieß, so weit es die Ethik betrifft, aus Folgendem zu erklären. Erstlich sind die Apostel zwar völlig frei von dem falschen Spiritualismus, der die Materie unrein achtet und darum auch in der Ehe einen legitimirten Concubinat sieht; für sie als Juden stand ohnehin Ehe und Zeugung in dem Lichte, in welchem die ganze Patriarchen- und Volksgeschichte des Alten Testaments diese Dinge erscheinen läßt. Es ist nicht der Gegensatz von Geist und Fleisch, der ihnen die Ehe, als dem Fleische dienend, bedenklich macht; wohl aber ist es der Gegensatz von Himmelreich und Welt (vgl. 1 Kor. 7, 34. ἡ δὲ γαμήσια προοιῶν τοῦ κόσμου); daß die Ehe in Weltorgen verwickle, daß sie Nöthen mit sich bringe (das. Vs. 26. 28), die der Ehelose sich erspare (Vs. 32.), Sorgen und Mühen, die das Leben für's Himmelreich erschweren: das lag vor Augen, wie der Herr Paul.

ähnliches vorausgesetzt hatte. Diese Erwägung war aber um so gewichtiger, als von den Aposteln die Parusie bekanntlich in Bälde erwartet wurde; gerade im Zusammenhange mit Erörterungen über die Ehe wird 1 Kor. 7, 29. 31. daran kurz, aber nachdrücklich erinnert. So ist der ganze Zustand nur ein provisorischer, eine kurze Zwischenperiode, innerhalb deren gerade solche Lebensverhältnisse, wie die Ehe, wie der Staat, noch gar nicht vom christlichen Lebensprincip vollständig umgewandelt und neu instituiert werden können, daher die Anweisungen der Apostel in diesen speciellen Dingen eben das Nächste, augenblicklich Nothwendige neben das Höchste und Allgemeinste setzen. Daher ist auch über die so hohe Bedeutung, die der Ehe für die sittliche Durchbildung der Ehegatten, als Übungsschule in aller Selbstverläugnung, in dienender Liebe, Geduld und allen Tugenden zukommt, eben so wenig irgend Etwas gesagt, als über die Wichtigkeit der Ehe für Gemeinde, Kirche und Staat, welche alle nur dann eine feste Basis haben, wenn der Gemeinschaftssinn und der Heimathsinn in der Ehe gepflegt werden. Das sind Punkte, an welchen die Ethik der Kirche und kirchlichen Wissenschaft nicht beim Buchstaben der Schrift stehen bleiben darf; dem Sage 1 Kor. 7, 38: „Wer verheirathet ist, thut wohl, wer aber nicht verheirathet (nämlich sein Kind), der thut es nicht,“ hat die christliche Ethik das Recht, die Antithese gegenüberzustellen: wer ledig ist, thut — unter bestimmten Verhältnissen — wohl, wer aber in die Ehe tritt, thut es besser. Unterscheidet doch der Apostel selber in diesen Dingen seine Privatmeinung (1 Kor. 7, 25. 40) von dem, was des Herrn Gebot sei, und gesteht, daß er über jene keine solche Meinung habe. — Gleichwohl geht aus Obigem hervor, daß das Christenthum auch die Ehe geistig regenerirt hat. Es bedarf zum Beweise hiefür nicht solcher sublimen Demonstrationen, wie sie z. B. der katholische Theolog Johann Adam Möhler in seiner Moralktheologie (Sulzbach 1853. II. S. 100) gibt, wenn er sagt: „Wie der grobkörperliche Leib der Heiligung durch den Erlöser fähig ist, so ist auch die in der Sünde begründete, die Erzeuger mit Beschämung erfüllende Art der Zeugung einer Heiligung fähig. Der Erlöser wollte in göttlicher Selbsterniedrigung unseres Fleisches menschlich und vom Weibe geboren werden, damit er die ersten Wege des Fleisches gänge und selbst dem verwerflichen Leibe Unverwerflichkeit erwürbe . . . . Das ist der Anfang der Wege des Gottmenschen, der Anfang der hohenpriesterlichen Thätigkeit des Erlösers, daß er die verderbten Wege des Fleisches heiligt und dadurch es dem Menschen möglich macht, sogleich im ersten Momente seines Seyns ihm verbunden zu sein und dann fortwährend ihm verbunden zu bleiben.“ Abgesehen von allerlei Unklarheiten und Verschwommenem in solcher Theorie, die den Sakraments-Karakter der Ehe nicht zu fassen vermag, müßte, wenn die Deduktion richtig wäre, Christus auch wirklich die „ersten Wege des Fleisches“ betreten haben, d. h. er müßte von Mann und Weib erzeugt worden seyn, wie wir.

Was wir oben als eine in den apostolischen Anschauungen selbst noch vorhandene tiefste Differenz bezeichnet haben, das zieht sich sofort durch die ganze Geschichte der Kirche von der Ehe in der Kirche hindurch. (In Bezug auf das Einzelne dieser Geschichte, auf welches uns einzulassen hier der Raum nicht gestattet, verweisen wir auf die Monographie von Stäudlin, „Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe“ Göttingen 1826, sowie auf die betreffenden Abschnitte in der oben erwähnten Geschichte von Liebetrut; auch allgemeinere ethisch-historische Werke, wie die Wette'sche Geschichte der Sittenlehre [im 2. Theile seiner christl. Sittenlehre, Berlin 1819] berücksichtigen die Ehe näher.) Immer lehrt das Schwanken zwischen einer gesund-natürlichen Ansicht von der Ehe und zwischen der Furcht wieder, durch diese Legitimierung des Geschlechtsverkehrs die Reinheit des Christenlebens zu verlegen. Eine schwache Auswuchsform war es, wenn die Väter z. B. sagten, der eheliche Geschlechtsverkehr sei ein peccatum veniale, womit denn eben das Unvereinbare vereinigt werden sollte, das Naturnothwendige einerseits und jener das Natürliche wegen der daran anknüpfenden concupiscentia scheuende Spiritualismus. Oder wenn man nur durch die



Abzicht der Kinderzeugung den Beischlaf gerechtfertigt seyn ließ, was zu der Forderung führte, ihn ohne geschlechtliche Begierde und Lust zu vollziehen. Allem solchen Spintifiren gegenüber war es immerhin die relativ beste Auskunft, welche die katholische Kirche traf, wenn sie die Ehelosigkeit dem Priester und Mönche, die Ehe dem Laien zuschrieb; der Zwiespalt war insoweit damit gelöst, daß einerseits die Kirche sich ihrer Heiligkeit, nämlich der faktischen Lossagung von der Geschlechtslust rühmen konnte, andererseits aber durch die Ehe der Laien dafür gesorgt war, daß die Menschheit und damit auch die Kirche selber nicht aussterbe. Dem Laien, der für seine Person zu der Vollkommenheit der Heiligen nicht hinanreicht, kommt der Ueberschuß ihrer Verdienste zu Statten, und so ordnen sich jene widerstrebenden Elemente zum friedlichsten Einvernehmen, so sehr, daß die Kirche die Ehe sogar zum Sakrament erhebt, ohne doch dasselbe für die in höherer Vollkommenheit stehenden Seelen nöthig zu haben. Ueber die bei den Scholastikern so sehr divergirenden Erklärungen darüber, was denn die Ehe zum Sakrament mache, worin die Materie, worin die Form dieses Sakraments bestehe, s. den Artikel „Sakramente“ in Bd. XIII. S. 257. Das Tridentiner Concil hat sich weislich gehütet, irgend eine Erklärung zu geben; es begnügt sich mit der einfachen, durch Verdammung der Antithese bekräftigten Behauptung. Die neuere katholische Theologie verbreitete nur ein neues Hellsdunkel über die Sache. Probst (kathol. Moraltheologie, II S. 190) sagt darüber: „Sofern die Ehe ein Abbild des großen Sakraments der Incarnation wurde, erhielt sie selbst auch einen sakramentalen Charakter; die übernatürliche Verbindung von Gott und Mensch macht auch die Verbindung von Mann und Weib, so weit sie in jene erste Verbindung aufgenommen, d. h. getauft sind, zu einer übernatürlichen. Die Ehe ist zur gottgeheiligten Trägerin der aus dem Sakrament der Sacramente, d. h. der Incarnation des Sohnes Gottes, strömenden Gnade und darum selbst Sakrament geworden.“ Und bei Kocham a. a. O. S. 104 f. lesen wir: „Das Sakrament der Ehe ist eine der mehreren Weisen, in welchen das Heil der Erlösung an die Menschheit vermittelt wird, ist einer der Kanäle, durch welche der Strom des Lebens nach unserer schwachen Fassungskraft uns zufließt. In der Vermittelung des Heils durch das Sakrament der Ehe ist ein doppeltes Object der Heilung und Heiligung zu unterscheiden: erstens die im heiligen Bunde sich einigenden Personen und zweitens die aus dem Bunde zu gewinnenden neuen Glieder der Kirche Gottes . . . . Die Kirche heiligt die Wurzel, um geheiligte Zweige zu gewinnen. Sie heiligt das Werk der Empfänglichkeit und Geburt, um für die Wiedergeburt prädestinirte und vorbereitete Glieder zu haben.“ So gut sich derlei Sätze hören lassen, so stimmen sie nur damit nicht ganz überein, daß nach katholischer Lehre nicht der Akt der Trauung, sondern die Ehe selbst, oder der Akt der Schließung, das Aussprechen des beiderseitigen Consenses, das Sakramentliche ist; mithin würde jene Heiligung gar nicht durch einen kirchlichen Akt, sondern nur durch's Dogma, d. h. durch die These vollzogen, daß Christus das Institut der Ehe auf die Reinheit der göttlichen Ordnung zurückgeführt habe. Wie anders und wie viel wahrer sagt Harleß (Ethik, 6. Aufl. S. 512): „Es ist die Ehe die gottgesetzte Form, innerhalb welcher der Geist göttlicher Liebe auf Erden naturgemäß das ungehemmteste Walten finden und in solcher Wirksamkeit die Fülle göttlicher Liebe ermessen lehren kann; aber die Ehe selbst bringt und vermittelt nicht diesen Geist reiner, göttlicher Liebe . . . . Diese Gnaden vermitteln sich dem Christen nicht durch die Ehe, sondern durch das Wort, die Taufe, das Abendmahl, die Buße und den Glauben des Neuen Bundes, weshalb es ihm unmöglich ist, die göttliche Ordnung der Ehe ein Sakrament zu nennen in dem Sinne, in welchem Taufe und Abendmahl so heißt.“

Die oben hervorgehobene Differenz zwischen Anerkennung und zwischen ästhetischer Geringschätzung der Ehe hat sich in der evangelischen Kirche anders gelöst als in der katholischen, da jene keinen Unterschied zwischen höherer und gemeiner Moral, keine Mönchsheiligkeit statuiert, sondern in der Ehe eine göttliche Ordnung für alle Menschen, eben darum auch im ehelichen Beischlaf ein in seiner Natur liegendes, durch die gött-



die Ehestiftung sanktionirtes Recht des Christen, im ganzen Eheglück eines der dem Christen von Gott gewährten Güter, zugleich aber auch eine Schule für die Tugenden der Selbstverläugnung, der das Eigene vergessenden Liebe erkennt. Doch ist nicht zu übersehen, daß auch Luther sich eigentlich scheute, in der Befriedigung des Triebes und damit verbundenen Lust etwas göttlich Gewolltes anzuerkennen (vgl. Köstlin, Luther's Theologie Bd. II. S. 483). Immer zieht er sich einerseits auf den Zweck der Kinderzeugung zurück, andererseits auf die Gewalt des Naturtriebes, der im sündigen Menschen eben nur durch die Ehe in Maß und Ordnung gehalten werde. Alle seine Erörterungen gegen die Bevorzugung des Eölibats lassen immer wieder als eine Art Resistenz den Gedanken im Hintergrunde, daß die absolute Keuschheit eine höchst seltene Gabe sei, auf deren Besitz und Bewahrung man nur freilich keinerlei Verdienst haben dürfe. Bei aller Gesundheit seiner Auffassung des Natürlichen kommt er doch nicht los, daß der Geschlechtsakt eigentlich ein turpe sei; er verwechselt die Unreinlichkeit, mit der das rein menschliche Gefühl auch nicht-sündige Dinge verhüllt, eben nur dem persönlichen Daseyn angehören sollen, mit der Scham, die das Sündliche hervorruft. Was Wunder, daß diese Unterscheidung hernach so manchen weniger klugen, weniger kräftigen und gesunden Christen noch weniger gelungen ist? Die mystische und theosophische Richtung hat häufig auf den Eölibat geführt; Gottfried Arnold erklärte den Ehestand für unvereinbar mit dem Besitze der wahren Weisheit; um mehr Aergerniß erregte er bei Anhängern und Gesinnungsgenossen, als er dennoch lehrete. Eben so, auch im Zusammenhang mit der Behauptung der Doppelgeschlechtlichkeit des Urmenschen und daß die Schöpfung des Weibes schon Wirkung des Falles sei, hat Michael Hahn die Ehelosigkeit als Zeichen der wahren Weisheit und Heiligkeit angesehen; er und seine treuesten Anhänger waren und sind ehelos. Eine ähnliche Konsequenz mußte sich aus dem ergeben, was in Culmann's Ethik a. a. O. über die Schöpfung des Weibes gesagt ist; da dieser moderne Theosoph den zweiten, letzten Theil seines Werkes nicht mehr hinterlassen hat, so wissen wir nicht, wie er die christliche Ehe zurechtgelegt hat. Zinzendorf dagegen (der ja selbst aus der Unmöglichkeit eine Ehe und Familie machte, indem er den heil. Geist als Mama, Maria behandelte) wollte selbst den Geschlechtsakt in der Ehe unter gewisse ideale Gesichtspunkte stellen, was ihm von jenen entgegengesetzten Seiten scharfe Rüge zuzog. Man muß anerkannt werden, daß die neue wissenschaftliche Ethik (wir nennen hier vorwiegend die Ethik von Harleß), weil sie den falschen Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem, Geistlichem und Fleischlichem, Heiligem und Profanem, Ethischem und Unethischem überwunden hat, auch in Betreff der Ehe zu klareren und reineren Resultaten gelangt ist, die im Bewußtsein des Christen nicht mehr jenen mehr oder weniger gefühlten Widerspruch zurücklassen, daß die Ehe zwar mit allen möglichen erhabenen Ideen gefeiert, zugleich aber doch ihre Naturseite als etwas mit dem Leben unvereinbar im Gegensatz Stehendes, dasselbe wenigstens momentan Unterbrechendes angenommen wird. Stammt doch aus dieser Quelle, diesem ungelösten Widerspruch, die noch dem Pietismus zugehörige Neigung, die eheliche Verbindung so sehr wie möglich von aller Romantik eines vorangehenden Liebesverhältnisses abzulösen und rein in ein Werk theils unmittelbarer göttlicher Führung, theils nüchternen Reflexion und freier Wahl zu behandeln, damit für das sinnliche Element der geschlechtlichen Neigung kein Raum bleibe und sofort auch die copula carnalis in der Ehe nur noch unter dem Gesichtspunkt der Pflicht falle, dem Himmelreich einen Nachwuchs zu erzeugen. Für die Ethik knüpfen sich an die Feststellung des christlichen Begriffs der Ehe eine Menge specieller Fragen, die wir nur noch kurz zu nennen haben. Es handelt sich um die Schließung der Ehe; ob und unter welchen Voraussetzungen Recht und Pflicht für Jeden vorhanden ist; in wie weit die Wahl des Gatten ebenfalls Sache der freien Neigung und Entschließung ist, wobei also namentlich das Ehehinderniß, das in Verwandtschaft liegt, nach seinem sittlichen Grunde erörtert werden muß (daß näm-

lich ein natürliches und in dieser Weise gottgeordnetes Pietätsverhältniß nie durch neues, durch freie Wahl eingegangenes Liebesverhältniß aufgehoben werden darf; die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer zweiten Ehe, die bekanntlich manche The (wie Tertullian, *ad uxorem*), die die Ehe selbst nicht verwerfen, als eine Art vonbruch für unziemlich halten (hierin also weiter gehend als Paulus Röm. 7, 2. 3. allerdings einem tieferen und zarteren Gefühle entsprechend, das als solches an und geehrt werden muß, auch wenn daraus nicht ein Gesetz gemacht werden darf; auch um die absolute oder nur relative Gültigkeit elterlicher Einsprache gegen des Neigung; und endlich um die Form der Eheschließung, also namentlich die priEinssegnung, deren Keiner wird entbehren wollen, wer noch Glied der Kirche ist die die Kirche auch als Zeichen der Zugehörigkeit zu ihr fordern muß, die eben Staat, so lange er noch ein christlicher seyn will, zur Bedingung der Legitimi Ehe machen und nur denen, die sich zu keiner anerkannten Kirche halten, erlasse (S. übrigens die vortrefflichen Artikel von Friedberg, „Zur Geschichte der Ehschließung“, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. II. S. 167 ff.; daß Luther dsterliche Einssegnung nicht als schlechtthin nothwendig, auch nicht als ein Recht de und eine Pflicht der Nupturienten, sondern umgekehrt als ein Recht der Nupt betrachtet hat, deren Wunsch die Kirche zu erfüllen die Pflicht habe, ist bekannt; daß schon bei Erasmus, *de matrimonio*, S. 77, die Idee der Civilehe sichprochen findet). — 2) Die Moral hat ferner die christliche Führung der geEhe darzustellen; nicht freilich im Style jesuitischer Moral, die mit raffinirter alle ersinnlichen *mysteria tori* zum Gegenstande der Diskussion machte, sondern die biblischen Grundzüge des rechtschaffenen Verhaltens von Mann und Weib;wickelung und praktisch-detailirten Verwerthung kommen. — 3) Endlich ist der Untersuchung und Beurtheilung ein eben so schwieriger als wichtiger Gegenstand in der Frage der Ehescheidung. Es ist dabei eben so sehr der Grundgedanke, Ehe ein unauflösliches Band ist und daß eine Lösung desselben immer nur durch geschehen kann, festzuhalten, als andererseits davon ausgegangen werden muß, i Sünde faktisch begangen wird, es sich also nur noch darum handelt, ob derjenig der diese Sünde an der Ehe nicht verschuldet hat, dem anderen und den E der Sünde dieses anderen unbedingt soll preisgegeben oder aus solchem Unglück d. h. obrigkeitlich geschieden werden. Im eigentlichen Sinne kann eine christlichkeit eine Ehe nicht trennen (von Annullirung ist hier abgesehen), d. h. sie wird sagen, weil ihr nicht beisammen gutthut, so erlaubt man euch, auseinanderzulandern, was wir Scheidung nennen, das setzt die eigentliche, wirkliche Scheid innere und unheilbare Lösung des Bandes als eine durch Sünde geschehene, the schon voraus; die obrigkeitliche Scheidung ist nur die Hülfe, welche dem Un gegen die Wirkungen der Sünde des schuldigen Gatten — ganz dem Verufe dekeit gemäß, Röm. 13, 4. 6. — geleistet wird, daher allem richtigen Scheidung die Unterscheidung eines schuldigen und eines unschuldigen Gatten zu Grunde li Scheidung ist sonach keineswegs eine durch menschliche Gewalt oder Willkür Trennung dessen, was Gott zusammengefügt hat, sondern eine im Namen der tigkeit, also im Namen Gottes durch die Obrigkeit bewerkstelligte Befreiung ei schuldigen von einem durch seinen schuldigen Gatten bereits faktisch zerrissenen das nur formell noch fortbestehend und zwangsweise dennoch festgehalten, zum Unglück und Unrecht gegen jenen würde. Was die Moral in diesem Punkte, Punkt 1., aufstellt, das gibt immer die Principien ab, nach welchen das posit recht beurtheilt, resp. verbessert werden muß; ein solches Recht selber aufzufel nicht Sache der Moral, sondern Sache der Gesetzgebung, der Auktorität, die das meine der ethischen Grundsätze präcisiren, in bestimmte Formen und Maße bring den vorhandenen wirklichen Zuständen praktisch anpassen muß. Aber es gibt auch über die das Eherecht kein Gesetz aufstellen darf, weil sie dem Gewissen anheim



den müssen; hierüber wird zwar auch die Moral nicht Gesetze aufstellen, aber sie das christliche Gewissen aufrufen, und so namentlich in Betreff der Scheidung und Wiederverheirathung Geschiedener strengere Forderungen erheben, als sie das positive Recht erhebt. Selbst wo es auf dem Wege des positiven Rechtes einem Gatten ermöglicht ist, als der unschuldige Theil jene Befreiung von den Folgen der Schuld Sünde des Gatten anzusprechen und zu erlangen, kann sein Gewissen dem Christen widerstehen, was ihm das Landesgesetz nicht zumuthen darf, nämlich auch solches schwere in Geduld zu tragen, seiner eigenen Sünde, die vielleicht auch zum Unheil das Gebeigetragen hat, eingedenk zu seyn und sich einzig seines Gottes zu trösten; sein Gewissen kann ihm sagen, daß, wenn es zur Scheidung auch hat kommen müssen, wie *ex capite adulterii*, und das Gericht ihm eine neue Ehe unbedingt erlaubt, er sich doch von dieser Erlaubniß keinen Gebrauch zu machen, besser thue. Palmer.

**Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich**, geboren den 2. März 1779 zu Weismannsdorf am Main, gehört als preussischer Cultusminister von 1840—1848 in den Reichstag der hier zu vertretenden Interessen. Er studirte die Rechte in Göttingen 1795—1798, trat 1801 als Auditeur in preussische Dienste und wurde 1806 Assessor am Landgericht zu Berlin. Die Kämpfe von 1813 ergriffen ihn lebhaft und er kämpfte als Officier mit bei Katzbach, Möckern, Wartenberg und Leipzig. Dann arbeitete er mitunter unter Stein u. A. an der inneren und äußeren Hebung des Vaterlandes, in diesem Sinne, den er auch literarisch kundgab („Die Centralverwaltung unter Friedrich v. Stein, 1814“ u. A.). Bald wurde er in ehrenvolle Aemter gesetzt, auch (im Jahre 1817) in die Commission des Staatsraths zur Berathung der ständischen Verfassung berufen. Die Absolutisten verdächtigten ihn schon. Vorzüglich schätzte ihn aber der damalige Kronprinz, der ihn aus längerer Beobachtung hochachten gelernt hatte und ihn Nicht-Adeligen, im Oktober 1840 in schweren Zeiten zum Minister der Geistes-Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten ernannte. Eichhorn übernahm das Amt mit vollkommener Verehrung, ja Bewunderung für seinen Monarchen, mit dessen Absichten er vollkommen übereinstimmte, obwohl er wissen konnte, welche Schwierigkeiten der Ausführung jener Absichten in der Lage der Verhältnisse, wie in den Personen der Beamten entgegenstanden. Eichhorn hatte an Schleiermacher's theologischer Predigt seine große Freude gehabt und dessen Predigten längere Zeit fleißig besucht. Auf die Natur von Institutionen wie Staat und Kirche war er indeß weniger realistisch gesinnt, wenn er auch die orthodoxe Begründung dieser Weltanschauung keineswegs theilte. Im Allgemeinen befriedigte ihn Neander's Auffassung christlicher Dinge am meisten, wie er denn auch mit Neander die Abneigung gegen Hegel'sche Philosophie theilte, die sich in der That allmählich mehr und mehr als über das Bestehende und eine nur scheinbare Lösung der Probleme erwies, welche zu lösen versprochen hatte. In diesem Punkte kam er also ganz mit den Absichten des Königs Friedrich Wilhelm IV. überein.

Es versteht sich nichtsdestoweniger von selbst in einem formell absoluten, durch burocratische Gewöhnung der Maschinerie und höfische Ueberlieferung gefesselten Staate, daß den Akten der Gesetzgebung in dem Cultusministerium keineswegs die Gesinnung des betreffenden Cultusministers erkannt werden können. Man hat sich daher an die Absichten, so weit sie in Worten vorliegen, mehr zu halten, als an die Ausführung derselben. In dieser Beziehung erinnern wir an das Wort aus der letzten Zeit des Amtes: „Wenn die Absichten und Ideen des Königs richtig verstanden, wenn sie einheitlich behandelt und ausgeführt würden, könnten wir mit mehr Hoffnung als je vorher auf eine Regeneration Preußens und Deutschlands hoffen, die die freisinnigen und vernünftigen Wünsche, allen gerechten und billigen Forderungen entsprechen würden“ (Eilers S. 57).

Als Plan für die Leitung des Ministeriums Eichhorn gibt Eilers folgende Andeutung: „Lösung der polizeilichen Bande, womit das bisherige System der kirchlichen Ver-



waltung die Union und Agende zusammengehalten hatte, und Beseitigung des zu Behufe angewandten Verfahrens; Zurückführung der durch gewaltsame Maßregeln der Kirche getrennten Lutheraner; Pflege und Förderung der wahren Elemente des kirchlichen Lebens durch Anregung und Leitung der in der Kirche selbst vorhandenen endlich allmähliche Auflösung der bisher von dem Minister der geistlichen Angelegenheiten ausgeübten inneren Kirchenregierung, so wie Aufhebung der kirchlichen Verwaltung durch die Regierungen und Herstellung einer der Freiheit und eigenthümlichen Lebensordnung der Kirche entsprechenden Kirchenverfassung — Alles unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Bildungsstandes. Feste, aber wirklich kirchliche und zugleich kirchliche Behörden sollten in ein zusammenwirkendes, sich gegenseitig ergänzendes Verhältniß mit den Synoden, als den wechselnden Repräsentanten des kirchlichen Lebens gesetzt werden.“ Diese Gesichtspunkte, welche Eilers, ein nun auch schwermüthiges Mitglied des Eichhorn'schen Ministeriums schon im Jahre 1848 so aufgestellt hat, und zwar aus genauer Kenntniß der Sachen und Personen heraus, auch seitdem nicht zurückgenommen, und das Wenige, was davon bis 1848 bewirkt werden können, ist ergänzt und fortgeführt worden von der Zeit, auf die in jenem Buche mit so großer Niedergeschlagenheit hinblickt. Doch bleiben wir unserer Reihenfolge. Es ist bekannt, wie Friedrich Wilhelm IV. schon bald dem, seit 1838 gemilderten, Verfahren gegen katholische Würdenträger und gegen die Union aufgetretene Pastoren eine andere Wendung gab. Schon 1841 den Altlutherischen Versammlungen gestattet und im Juli 1845 erhielten sie eine general-Concession behufs ihrer selbstständigen Constituirung. Für die katholischen Sachen wurde endlich eine eigene Abtheilung gebildet, den Bischöfen eine freie Correspondenz mit Rom gestattet, kurz ein Vertrauen bewiesen, welches Vielen Bangigkeit weckte, weil sie sich von der Omnipotenz des Staates nicht losmachen konnten. Es ist vielmehr zu sagen, daß die meisten Schwierigkeiten, welche man in der Ausbildung des Kirchen- und Schulwesens fand, darin lagen, daß diese Unfähigkeit, Bureaucratie, die Einwirkung des Staates auf die regierbaren Angelegenheiten zu beenden neuen, in gutem Sinne liberalen Ansichten des Ministers die ausführenden Organe nicht zu Theil werden ließ. Und wenn dann einmal wichtige Sachen von alten Räten einem frisch herangezogenen jungen übertragen wurden, von dem der Minister gewiß war, nicht mißverstanden oder compromittirt zu werden, so geschah es, in ihrer Art verdienten Staatsbeamten. Die so Verletzten fanden willige Helfer bei Leuten anderen Schlages, die die Presse beherrschten und beständig von Mysticismus, Romantik und Verdummung redeten, als welche man jetzt herbeiführt. Von den Gelehrten ging hier und da wieder eine andere begreifliche Unzufriedenheit aus. Es gehörte mit zu der Ueberlieferung des Staates, daß er die Universitäten leitete, die Anstellungen der Professoren regelte. Damit war eine Einwirkung der Politik auf die Schicksale der wissenschaftlichen Bestrebungen unvermeidlich, und sich besonders in der Philosophie und Theologie. Es werden traurige Beispiele wie man im Jahre 1840 u. f. sich beeiferte, von der Hegel'schen Philosophie, früher officiële Begünstigung erfahren hatte, zu einer nunmehr besser im Verstandenen Philosophie überzugehen; noch betrübender mußte dieses Verfahren bei den Schülern und Geistlichen seyn. Die aber diese Wandlungen nicht mitmachen konnten, fanden sich nun gedrückt und zurückgesetzt. Es ist lehrreich, zu sehen, wie wenige Menschen damals das eigentliche Heilmittel gegen solche Uebel erkannten, die allmähliche Verwandlung der staatlichen Leitung der Wissenschaft, der Kirche und Schule in eine bloße wohlwollende Pflege derselben. Die meisten der Unzufriedenen wollten die Staatsomnipotenz auch noch ferner, aber mit „gewandelten“ Grundsätzen. Auch die Regierung selbst dachte nicht daran, die liberalen Grundsätze ihres guten Grundgedankens zu ziehen. Es war vielleicht eine damals noch unlösliche Frage, ob der „christliche Staat“ die bisherigen Regierungsmittel ferner

brouchen habe. Die Halbheit trug noch dazu bei, daß „des Großes Tiefe unermesslich“ wurde. Aus Barmhagen's und Alex. v. Humboldt's später herausgekommenen Briefen können wir einige Züge jenes bis in die höchsten Kreise verbreiteten Großen kennen lernen. Wo der Minister Eichhorn selbst auftrat, gelang es ihm öfters, seine Gegner umzustimmen, so 1842 im August, wo er zu Breslau sich gegen die Universität über „Lehrfreiheit“ aussprach, natürlich so, daß er sich nur Zustände dachte, „wo die Lehrer christlich-theologischer Wissenschaft auch wirklich Christenthum lehrten, in ihren Vorträgen am Positiven festhielten und sich nicht in grundlose, vom schriftmäßigen Christenthum abführende Theorien verlieren.“ Im Ganzen aber wuchs die Opposition gegen ihn, wie denn im Jahre 1842 nicht weniger als zwei Vereinigungen, „Berliner Freie“ und „Protestantische Freunde“ (Lichtfreunde) entstanden, die hauptsächlich von dieser Oppo- sition lebten. An die Stiftung des Bisthums Jerusalem (1841) und die Legung des Grundsteins zum Kölner Dom-Weiterbau (1842) erinnere ich nur chronologisch. Im Jahre 1843 ging Eichhorn ernstlich mit der Synodenbildung in den östlichen Provinzen vor; im Juli d. J. nämlich erging ein Erlaß an die Generalsuperintendenten, in dessen Context es heißt, daß die evangelische Kirche, wenn ihr wahrhaft und dauernd geholfen werden soll, nicht nur von Seiten des Kirchenregiments geleitet, sondern vornehmlich aus eigenem inneren Leben und Antrieb erbaut seyn wolle, und daß von den Gemeinden aus eine wichtige Vereinigung der Kräfte zu Hilfe kommen müsse. Die Synoden, welche nun angeordnet werden, sind nur Synoden von Geistlichen, worin man euphemistisch eine weise Anknüpfung an das Bestehende fand. Im August 1843 trafen nun diese Kreissynoden zusammen und „aus ihren Berathungen ging ein reichhaltiges Material hervor.“ Im September 1844 wurde auch ein Zusammentreten von den sechs östlichen Provinzial-Synoden angeordnet. Es nahmen an solchen Theil: Generalsuperintendent, Superintendenten mit je einem freigewählten Pfarrer und ein theologischer Professor, Militär-Oberprediger und Abgeordnete von französisch-reformirten Geistlichen. Als Hauptbestrebungen traten hervor Wiederherstellung der Consistorien in ihrer kirchlichen Qualität und Gründung weiterer synodaler Einrichtungen. Für die Ausbildung der kirchlichen Gemeindeverfassung richtete man auf das Helferamt (Diaconie) ein Augenmerk. Diese Bestrebungen sollten in einer Generalsynode ihren Abschluß finden, welche 1846 zu Berlin zusammentrat und von verschiedenen Seiten so verschiedene Beurtheilungen erfahren hat. Die Absichten des Ministers traten in Uebereinstimmung mit dem schon Angeführten überall deutlich hervor, die Ausführung entsprach wohl den Erwartungen keiner der betheiligten Parteien. Mittlerweile war 1845 die kirchliche Verwaltung der Consistorien wieder gesetzlich mehr gesichert und selbstständiger gemacht worden. Im Januar 1848 erfolgte die Einsetzung eines Ober-Consistoriums, das, bald nach der Märzrevolte vom Minister Schwerin aufgehoben, später als evangelischer Oberkirchenrath wieder hergestellt und entwickelt wurde.

In Bezug auf die Universitäten vermied Eichhorn in der Niederhaltung der pantheistisch-spekulativen und der deistisch-naturalistischen Richtungen doch die Begünstigung einer einzigen ausgesprochenen Doktrin. Es sollten mehrere gemäßigte Denkrichtungen ihre Bewegung erhalten. Die Einrichtung von Repetitorien und Examinatorien mißlang nicht vollständig, auch die der conversatorischen Lehrform meist. Als einzelne Namen, die viel in den Zeitungen genannt wurden, mögen angeführt werden: de Witt in Koblenz, dessen Redaktionsthätigkeit neben der Schularbeit als ungeeignet erschien; Dietrichs in Halle; Hoffmann aus Jallersleben (in Breslau); Dinter, Burdach; und anderer Art: Ronge, Blum, Wislicenus (abgesetzt 1845). Die sogenannten Protestanten von 1845, unter welchen Eylert, Sydow, Lachmann u. A. Wie viel von Be- urtheilungen bedeutender, zum Theil früher wegen Freisinnigkeit verdächtigter Männer, wie Schelling, Dahlmann, Brüder Grimm, Stahl, Dorner, auf Eichhorn's Absicht kommt, ist nicht festzustellen. In Bezug auf die Gymnasien war keine Gelegen- heit zu hervorragenden neuen Schöpfungen, doch fehlte es nicht an Sorgfalt im Fort-



bilden einiger Details, Vertiefung von Ansicherungen vom Boden der guten Tradition, Anstellung guter Kräfte in der Verwaltung und in den Direktorenstellen. Die Entwicklung des Real- und Fachschulwesens wurde mehr beachtend verfolgt, als vordem normirt. Die Elementarschule blieb in der schon längst vorgezeichneten Bahn, mit der Aufbesserung der flüchtigen Gehälter vieler Lehrer wurde fortgefahren, doch ließen sich die Gemeinden oft nur schwer zu größerer Anstrengung bringen. Durch die Auflösung des Breslauer Seminars und die Beilegung des Seminardirektors Diesterweg wußte sich Eichhorn vielen Haß zu. Die Seminare zu einer größeren didaktischen Einheit zurückzubringen, gelang zwar einigermaßen, doch vernachlässigte man zum Theil solche Stüde des Wissens, die dem Landtschulelehrer seinen Einfluß allein conferirten. Ein großer Unwille erbieth sich unter den Lehrern, als einem ausgedienten Unterofficier Krohn auf Antrag eines Seminardirektors in Coblenz gestattet wurde (1842) während seiner Vorbereitung zur Lehrerverordnung noch seinen Gehalt weiter zu beziehen. Die sittliche Seite der Sache vergaß man in der Ueberschätzung der Kenntnisse, die den Lehrer vor dem Unterlehrer auszeichnen schienen. Während alle Bestrebungen Eichhorn's noch in der Ausführung begriffen waren, während man in Berlin und außerhalb Anstrengungen machte, durch eine Ministerialpresse das Publikum mit den Absichten der Behörden zu befreunden — diese Anstrengungen gelangen freilich sehr wenig, die gewählten, zum Theil trefflichen Vertheidiger der Regierung waren daran nicht theilnehmend — brach die Märzrevolution aus und der Minister Eichhorn wurde Präsident, nur kurze Zeit war er im Staatenhaus der Erfurter Parlamentssession öffentlich thätig. Sonst beschäftigten ihn Studien aus alter Zeit; Plato's Staat lag ihm mit dem ganzen Interesse seiner Erziehung; auch Aristoteles, Spinoza, Schelling beschäftigten ihn dauernd an. Ideale Hoffnungen, im Glauben wurzelnd, verließen ihn nicht in der schwersten Zeit. Die Göttinger Theologen-Fakultät machte ihn im September 1840 zum Doktor der Theologie. Eichhorn starb am 16. Januar 1856 ohne Kampf, trauert auch von solchen, die ihn acht Jahre früher arg verkannt hatten.

Eilers, zur Beurtheilung des Ministeriums Eichhorn, von einem Mitgliede desselben. Berlin 1849. — Berliner Allgem. Kirchenzeitg. — Gesessammlung. — Ministerlicher Beobachter, von Bericht redigirt, und andere gleichzeitige publicistische Organe. Jannus von Huber u. s. w. 28. Hosenberg.

**Eichhorn, Karl Friedrich**, dem unter seinen vielen Verdiensten diejenigen welche er sich um das Kirchenrecht erworben hat, Anspruch auf einen Ehrenplatz in dieser Encyclopädie geben, ward geboren am 20. November 1781 zu Jena, wo sein Vater Johann Gottfried Eichhorn (s. Bd. III. S. 701 ff.) damals Professor der Theologie war, mit dem er aber schon 1788 nach Göttingen übersiedelte. Auf der Universität begann K. F. Eichhorn schon in seinem 16. Lebensjahre das Studium der Rechtswissenschaft, das er 1801 unter Erlangung des Doktorgrades vollendete, worauf er zur praktischen Vorbereitung auf das akademische Lehramt sich nach Weßlar und Wien begab, um dort den Geschäftsgang der beiden obersten Reichsgerichte kennen zu lernen. Von dieser Reise 1803 zurückgekehrt, habilitirte er sich zu Göttingen, las über Reichsproceß und deutsche Rechtsgeschichte und nahm auch an den Arbeiten des Spruchcollegiums Theil. Im Jahre 1805 wurde er ordentlicher Professor der Rechte zu Frankfurt a. d. O., wo er 1808 in den Tugendbund eintrat und Direktor der dortigen Hauptkammer desselben wurde. Im J. 1811 wurde er an die neugegründete Berliner Universität berufen, an welcher er in glücklichster Uebereinstimmung mit dem ihm innig befreundeten Savigny als dessen ebenbürtiger Gefährte eine für die deutsche Rechtswissenschaft Epoche machende Thätigkeit übte, welche nur dadurch unterbrochen wurde, daß er im Jahre 1813, bereits Vater und Vater, als Freiwilliger in das rheinisch-westfälische Landwehr-Infanterieregiment eintrat und als Rittmeister und Gefabrant in den Schlachten bei Großbeeren, Dennewitz, Leipzig und anderen zahlreichen Gefechten jenes Jahres durch Tapferkeit sich auszeichnete. Im Jahre 1817 folgte er auf



Wunsch seines Vaters einem Rufe an die Göttinger Hochschule, welche den außerordentlichen Aufschwung, den sie in den folgenden Jahren nahm, ihm vorzüglich verdankte. Es mußte für ihn eigens ein über 300 Zuhörer fassendes Auditorium eingerichtet werden. Im Jahre 1829 nöthigte ihn aber Kränklichkeit, sein Universitätslehramt aufzugeben und sich auf das bei Tübingen angelaufte Landgut Ammern zurückzuziehen. Im Frühjahr 1831 ließ er sich — neu gekräftigt — bewegen, als Professor und geheimer Legationsrath nach Berlin zurückzukehren, hielt dort aber nur noch bis zum Herbst 1832 Vorlesungen, obwohl er auch als geheimer Obertribunalrath, Mitglied des Staatsraths und der Gesetzgebungscommission fortfuhr, mit gelehrten Forschungen und schriftstellerischen Arbeiten sich zu beschäftigen. Indessen legte er, seit 1840 mehr und mehr hinkelnd, im Jahre 1847 auch jene Aemter nieder, zog wieder nach Ammern und beschloß, seit 1851 wiederholt von Schlaganfällen heimgesucht, am 5. Juli 1854 sein reiches Leben zu Köln bei seinem einzigen Sohne, dem Appellationsgerichtsrath Otto Eichhorn.

Die forschende, lehrende und schriftstellerische Thätigkeit K. F. Eichhorn's hatte die Geschichte des deutschen Rechts- und Staatslebens im vollsten Umfange zum Gegenstande, wie denn auch sein Hauptwerk die „deutsche Staats- und Rechts-Geschichte“ in 4 Bänden ist, an deren fünf Ausgaben er von der frühesten Zeit seiner Lehrthätigkeit an (der erste Band erschien 1808) bis zum J. 1844 arbeitete, — und sein Hauptruhm besteht in seiner bahnbrechenden Thätigkeit für wahrhaft wissenschaftliche Behandlung des deutschen Privatrechts. Aber obgleich er demnach nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil seiner Kräfte der besonderen Bearbeitung des Kirchenrechts widmen konnte, so hatte er doch für dieses, wie uns sein Schüler D. Karl Freiherr v. Nitzsche in dem trefflichen Berichte über sein Leben und Wirken bezeugt, den er in dem deutschen Staats-Wörterbuch von Bluntschli u. Brater Bd. II. S. 237—267 (1858) gegeben hat\*), eine besondere Vorliebe, und hielt die „Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland“, wovon der erste Band 1831, der zweite 1833 erschien, für sein reifstes Werk. Er hatte es mit mehr Muße und Behagen, als seine übrigen, ausgearbeitet, in der Ruhezeit, welche er nach der Niederlegung seiner Göttinger Professur bis zu seiner Rückkehr nach Berlin in Ammern zubrachte. Außer diesem Werk sind hier von seinen Schriften nur noch sein „Gutachten für die Domgemeinde zu Bremen“ (Hannover 1831) und seine in der Berliner Akademie der Wissenschaften gelesenen Abhandlungen „über die spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts“ (in den Abhandlungen der Akademie aus den Jahren 1833 und 1834, und in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. XI. S. 119 bis 209) und „über den Kurverein“ (in den Abhandl. der Akademie aus dem J. 1844 S. 323 ff.) zu erwähnen. Eichhorn hat die ächt geschichtliche (von der bloß antiquarischen der früheren Zeit, wie sie selbst bei J. G. Böhmmer noch vorherrscht, wesentlich verschiedene) Methode der Behandlung, welche der von ihm mitbegründeten historischen Rechtsschule eigen ist, zuerst auch auf das Kirchenrecht angewendet und dadurch die Wissenschaft desselben, bei seiner kolossalen Gelehrsamkeit, seiner genauen Bekanntschaft mit den Quellen und seiner außerordentlichen Begabung für eine wahrhaft lebendige und zugleich durch ächt juristische Schärfe und Feinheit ausgezeichnete Auffassung der Rechtsverhältnisse, ungemein gefördert. Wünschen möchte man nur, daß damit bei Eichhorn ein tieferes Verständniß für das innerste Wesen des Christenthums und der Kirche und eine größere Freiheit von rationalistischer Befangenheit verbunden gewesen wäre, die jedoch Eichhorn nicht hinderte, die Flachheit des gangbaren Collegialsystems zu durchschauen, das er daher nur mit wesentlichen Verbesserungen seiner Kirchenverfassungslehre

\*) Es ist derselbe eine Erweiterung des von K. gleich nach E's Tode in der „kritischen Ueberschau der deutschen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“ Bd. II. S. 321 ff. veröffentlichten Nekrologs. — Vgl. dazu den Nekrolog von Renscher im 15. Bd. der „Zeitschrift für deutsches Recht“ S. 436 ff.

zu Grunde legte. Sehr richtig hat Eichhorn selbst die wesentliche Eigenthümlichkeit seiner Behandlung des protestantischen Kirchenrechts (in der Vorrede der „Grundsätze“ S. IV) mit folgenden Worten bezeichnet: „Bei dem Kirchenrecht der Protestanten habe ich mich bemüht, die wahre Grundlage desselben, die öffentlich aufgestellte Lehre der Religionspartei vollständiger zu entwickeln, als bisher geschehen ist, und ich glaube auf diesem Wege, durch Erklärung des Bestehenden aus dieser, die Principien des protestantischen Kirchenrechts fester begründet zu haben, als meine Vorgänger. — Ich habe es für angemessen gehalten, wenigstens anzudeuten, wie die bestehenden Einrichtungen im Sinne der evangelischen Lehre verbessert werden könnten, das Bestehende aber von dem erst zu Begründenden stets gesondert gehalten.“ — Für einen größeren äußerlichen Erfolg des Werks war, abgesehen von der zu spärlichen ausdrücklichen Rücksichtnahme auf die Literatur in demselben, hauptsächlich wohl theils der Umstand hinderlich, daß erst nach seinem Erscheinen die große und tiefe Bewegung im kirchlichen Leben Deutschlands begann, die inzwischen auch so viele kirchenrechtliche Fragen neu angeregt oder erst erzeugt hat, für die nun Eichhorn's Darstellung nicht mehr als ausreichend erscheint, theils daß derselbe so bald schon in Richter einen Nachfolger fand, der seine ganze Kraft auf die Bearbeitung des Kirchenrechts concentrirte und dadurch im Stande war, durch sein Lehrbuch des Kirchenrechts das Eichhorn'sche — bei allen bleibenden Vorzügen desselben, namentlich in Beziehung auf Schärfe und Bestimmtheit des Begriffs und des Ausdrucks — einigermaßen in den Schatten zu stellen. Die Nachwelt wird in R. F. Eichhorn stets einen der größten und verdienstvollsten Kirchenrechtslehrer anerkennen.

Scheurl.

**Eiferopfer** (מִקְרָן קִנְיָן). Auf dieses Opfer bezieht sich das Gesetz 4 Mos. 5, 11—31. Eine Erklärung desselben, so wie die spätere Praxis gibt der talmudische Traktat Sota, den Wagenfeil mit ausführlichem Commentar 1674 herausgegeben hat; vergl. ferner Selden, *uxor hebraica* L. III. cap. 13—15; Lund, jüdische Heiligthümer S. 701 ff. — Das Eiferopfer mit dem dazu gehörigen Trinken des Fluchwassers tritt ein, wenn ein Mann auf seine Gattin den Verdacht des Ehebruchs geworfen hat, ohne daß sie doch von ihm auf der That ergriffen worden oder ein Zeugenbeweis dafür beizubringen wäre. Da unter diesen Umständen eine gerichtliche Klage nicht anhängig gemacht werden kann, so soll mittelst eines feierlichen Beschwörungsaktes am Heiligthum über die Schuld oder Unschuld des Weibes entschieden werden. Der Mann soll nämlich das Weib, das seine Eifersucht erregt hat, sammt einer Mincha von einem Zehnthheil Ephä Gerstenmehl, doch ohne die sonst zum Speisopfer gehörige Zuthat von Del und Weihrauch vor den Priester bringen. Dieser stellt die Angeschuldigte vor Jehova (indem er sie vor den Brandopferaltar im Vorhofe führt); er nimmt sodann in ein irdenes Gefäß heiliges Wasser (d. h. von dem zu Cultuszwecken bestimmten Wasser des Beckens im Vorhof; so Onkelos und Sota II, 2., was gegen LXX ὕδωρ καὶ ἁγὸν ζῶν übersetzt, also einfach reines Quellwasser versteht) und thut darein Staub vom Fußboden der Stiftshütte. Nun entblößt er das Haupt des Weibes, legt das Speisopfer auf ihre Hände und spricht, während er selbst das Gefäß mit dem „fluchbringenden Wasser des Weib's“ in der Hand hält, über sie eine Beschwörung aus des Inhalts, daß sie, falls sie unschuldig sey, frei bleiben werde von den Wirkungen des Fluchwassers, im entgegengesetzten Fall aber dieses Wasser in ihren Leib eingehen solle, „schwellen zu machen den Bauch und die Hüfte verfallen zu machen.“ (Während der Handlung war wohl dem Weibe noch Zeit zu einem Geständniß gegeben; es ist wahrscheinlich nach Vs. 20. eine Pause anzunehmen.) Nachdem das Weib durch ein zweimaliges Amen die Beschwörung auf sich genommen hat, schreibt der Priester die Klüche (nach Jos. Ant. III, 11, 6. bloß den Namen Gottes) auf einen Zettel, nach der Tradition auf eine Pergamentrolle (σφιδέρα Josephus, vgl. Sota II, 4), und wischt die Schrift mit dem Fluchwasser ab. Hierauf nimmt er das Eiferopfer aus der Hand des Weibes, webt es vor Jehova und zündet eine Handvoll davon als Mincha



Ab. X. S. 633) auf dem Altare an, worauf er dem Weibe das Wasser zu trinken Daß nämlich das Trinken erst nach der Darbringung des Opfers erfolgte, nicht lehrt (wie Sota III, 2, doch unter Anführung auch der entgegenstehenden Ansicht 1), fordert die unten zu erörternde Bedeutung des Opfers, und erhellt auch aus 26; Vs. 24. ist demnach als anticipirende Bemerkung zu betrachten. „Hat er sündigt das Gesetz Vs. 27 f. fort, „das Wasser zu trinken gegeben, und ist sie versündigt und hat Untreue an ihrem Manne begangen, so wird das fluchbringende Wasser eingehen zum Weh, daß ihr Bauch schwillt und ihre Hüfte verfällt, und das wird zum Fluche werden inmitten ihres Volkes. Und wenn das Weib nicht versündigt, sondern rein ist, so wird sie als schuldlos dargestellt und mit Samen besäet werden.“ Der Mann aber, der sein Weib wegen des von ihm gehegten Verstoßes diesem Verfahren unterwirft, ist unter allen Umständen, auch wenn das Weib schuldig erfunden worden ist, von Schuld frei.

Dieses Gesetz gehört in die Reihe der Ordnungen, durch welches die Reinheit des Familienlebens gewahrt werden soll. Es hat aber seine besondere Abzweckung nicht bloß daß leichtfertige Weiber von Ausschweifungen abgeschreckt werden sollen, sondern, wie Theodoret zu dieser Stelle richtig hervorgehoben hat, es will zugleich den Eifer des eifersüchtigen Mannes, der (vgl. Spr. 6, 34) zum Aeußersten fähig wäre, in Schranken weisen, indem es ihm in einer Sache, in der so leicht eine blinde Leidenschaft sich entzündet, das Recht eigenmächtiger Selbsthülfe entzieht und ihn nöthigt, Verdacht dem Gericht des allwissenden Gottes zu unterstellen. Insofern bezweckt dieses Gesetz auch den Schutz der Gattin gegen eine grundlose Eifersucht des Mannes; daß es darüber nichts enthält, daß die Frau selbst zum Behuf ihrer Rechtfertigung trinken des Fluchwassers für sich in Anspruch nehmen durfte.

Zur Erläuterung der einzelnen Punkte ist Folgendes zu bemerken. Die dargebrachte Opfergabe ist nicht, wie Bähr (Symbolik des mos. Cultus II, 446) angenommen hat, ein Opfer des Mannes, sondern, wie Vs. 15. („ihre Opfergabe über sie“) deutlich ist, als ein Opfer des Weibes zu betrachten. Wird es doch nach Vs. 25. aus der Hand genommen. Daß der Mann das Material dazu liefert, ist nothwendig schon deshalb, weil die Ehegattin als solche gar kein Eigenthum hat, besonders aber deswegen, weil die ganze Handlung von ihm veranlaßt ist und ohne Rücksicht auf die Einwilligung des Mannes vollzogen wird. Das Opfer wird in Vs. 15. bezeichnet als „Speisopfer in Erinnerung, Verschuldung in Erinnerung bringend“, weil es den Zweck hat, die Verschuldung des Weibes vor Gott in Erinnerung zu bringen, damit er die Enthüllung der Schuld bewirke. Es war ein Speisopfer, kein blutiges, da es hier (vgl. Bähr a. a. O. und Kurz, der alttestamentl. Opfercultus S. 394) in keinem Falle sich um eine Sühne handelte, sondern im Fall der Schuld das Weib durch den Fluchtrank zugleich Strafe empfing, im anderen Falle gar nichts zu sühnen war. Alle Sühne ist durch das Opfer (לֶחֶם), hier aber soll ja etwas aufgedeckt werden. Ein Opfer aber war überflüssig, da, wie Bähr (S. 445) ganz richtig hervorgehoben hat, nach mosaischer Auffassung Jeder, der Jehova für irgend einen Zweck am Heiligthum nahen will, nicht ohne Opfer erscheinen darf. Daher muß die Darbringung des Opfers, als Einleitung des ganzen Aktes, dem Trinken des Fluchwassers vorangehen. Das Opfer selbst hat, wenn es gleich dem Weibe aufgenöthigt ist, die Bedeutung eines Bittopfers. Seine Beschaffenheit muß dem vorliegenden Falle entsprechen; es muß sich darin ausdrücken, in welcher Eigenschaft die Darbringerin vor dem Angeficht erscheint. Es verhält sich aber mit demselben nicht ganz so, wie Kurz a. a. O. ausführt, daß das Opfer einerseits der Zweideutigkeit des Rufes und Lebens der Darbringerin entsprechen und doch andererseits (S. 395) wieder Symbol ihrer Unschuld seyn soll; hat auch genau genommen, das Opfer überhaupt nicht (wie Keil, Archäologie S. 199 es deutet) als Symbol des bisherigen Lebenswandels der Frau zu betrachten. Darüber, wie es hiemit sich verhält, soll ja erst entschieden werden. Vielmehr



soll das Opfer, ohne bereits ein Urtheil über das Vergangene zu involviren, ganz objektiv den Charakter, in welchem die Darbringerin hingestellt ist, an sich tragen. Wie die Beschaffenheit der Opfer in vielen Fällen nach der Stellung des Darbringers, dem Rang in der Theokratie oder dem Stand des Vermögens, sich richtet, so entspricht es in diesem Falle der äußeren Dignität einer Frau, an der die Makel der schwersten Anklage haftet. So wenig, wenn der Angeklagte vor Gericht in Trauerkostüm erscheint, hiemit hinsichtlich seiner Schuld oder Unschuld etwas präjudicirt wird, ist dieß hier der Fall. Daß sie als Ehebrecherin gilt, nicht, daß sie es ist, will das Opfer sagen. Wenn nun das Opfermaterial zu nehmen ist von der ordentlichen, dem Lebensberuf des Darbringers entsprechenden Nahrung (s. Bd. X, 625), so kann im vorliegenden Falle nicht das edle Weizenmehl verwendet werden, sondern nur das gering geachtete Gerstenmehl, das auch Jos. 3, 2. als die einer Hure zukommende Nahrung erscheint. (Noch stärker sagt Sota II, 1., weil das Thun der Ehebrecherin diese dem Vieh ähnlich mache, müsse auch ihr Opfer von der Nahrung des Viehes seyn). Daß die sonst der Winda zukommende Ausstattung mit Oel und Weihrauch wegfällt, wie dieß nach 3 Mos. 5, 11. auch beim Sündopfer der Fall war, soll nach Keil und Kurz ausdrücken, daß die Werke des Weibes nicht vom Geiste Gottes beseelt und nicht in der Stimmung des Gebets verrichtet waren. (Die rabbinischen Deutungen s. bei Wagenfeil S. 351 f.). Nach meiner Ansicht hat diese Weglassung lediglich den Zweck, den düstern Charakter des Opfers weiter auszuprägen; es soll nicht schmachhaft, es soll auch kein Opfer lieblichen Geruches seyn.

Die übrigen Bestandtheile der Ceremonie sind leicht zu deuten. Die Entblößung des Hauptes durch Wegnahme des Schleiers und Auflösung der Haare will nicht sagen, wie Theodoret es deutet, daß vor Gott Alles bloß und aufgedeckt daliege, sondern bezeichnet, da die Verhüllung Abzeichen der weiblichen Sittsamkeit ist, eben die Makel, die vermöge der erhobenen Anschuldigung an dem Weibe haftet. Ein irdenes Gefäß wird verwendet wegen seiner Werthlosigkeit. Daß dem Wasser Staub beigemischt wird, findet, wie zuerst Bähr (S. 443) erinnert hat, seine Erläuterung in 1 Mos. 3, 14. vergl. mit Ps. 72, 9. Mich. 7, 17. Jes. 49, 23., nach welchen Stellen Staubeß überhaupt Zeichen der Fluchwürdigkeit, der tiefsten Schmach und Erniedrigung ist. Daß heiliges Wasser und Staub von dem Boden des Heiligthums genommen wird, soll die Wirksamkeit des Trankes verstärken, indem er dadurch um so mehr als Behälter wider alles Sündige tilgend sich lehrenden göttlichen Heiligkeit erscheint. Vermöge seiner Wirksamkeit, die in das Wasser durch das Wort der Beschwörung und das Abwaschen des geschriebenen Fluches gelegt wird, heißt der Trank das fluchbringende Wasser des Weh's. Der Ausdruck *קרים* ist nämlich, wie besonders Ps. 27. zeigt, nicht auf die Bitterkeit des Geschmacks, sondern auf die verderbliche Wirkung zu beziehen. Die Rabbinen dagegen nahmen das Wort eigentlich und stritten darüber, ob dem Wasser etwas Bitteres sey beigemischt worden oder dasselbe erst im Munde der trinkenden Ehebrecherin bitteren Geschmack angenommen habe. Durch das Trinken soll das Eindringen des Fluchs in das Innerste des Leibes vermittelt werden (vgl. den Ausdruck in Ps. 109, 18). Wir sagen vermittelt, nicht bloß symbolisirt. Denn nach dem einfachen Wortsinne von Ps. 27. ist das Wasser nicht bloß als Symbol und Unterpfand, sondern als wirklicher Behälter des göttlichen Fluches zu betrachten. Ganz richtig sagt Keil (S. 301), daß dieses Wasser „durch Gottes Wort und Kraft eine übernatürliche Kraft erhalten soll, die freilich nicht als magisch zu denken ist, wohl aber geistig wunderbarer Art ist, so daß sie auf den schuldigen Leib Verderben bringend einwirkt, dem unschuldigen aber keinen Schaden zufügt.“ Das Magische wird nämlich durch das hinzukommende ethische Moment ausgeschlossen, sofern die Wirkung des Trankes bei der schuldigen Frau durch die Angst des bösen Gewissens befördert, bei der unschuldigen durch die Freude des guten Gewissens gehemmt wird. Die Wirkung bei der schuldigen Frau, Anschwellung des Unterleibes und Verfallen der Hüfte (woraus Josephus eine Ausrentung des rechten

schentels macht), entspricht dem mosaischen Strafrechtsprincip, dem jus talionis. An den Organen, mit denen sie gesündigt, soll sie ihre Strafe empfangen. Daß צָרָה, wie Wald (Alterth. des Volkes Israel S. 187) behauptet, nicht bloß das Schwellen, sondern auch die Folge davon, das Zerspringen bedeute, ist nicht zu erweisen. Uebri-  
 gens läßt sich nach dem Texte nicht ausmachen, wie die Anschwellung des Leibes medi-  
 cinisch näher zu bestimmen sey. Josephus bezeichnet sie im Allgemeinen als Wasser-  
 schwellung mit tödtlicher Wirkung; J. D. Michaelis wollte speciell den hydrops ovarii  
 verstanden wissen. Jedenfalls ist, wie aus dem Gegensatz in Vs. 29. erhellt, ein Leiden  
 gemeint, welches Unfruchtbarkeit involvirte; aber ganz unzulässig ist es, die Worte der  
 Strafdrohung bloß auf Unfruchtbarkeit zu beziehen. Daß das Gottesurtheil auf der  
 Stelle sich kundgeben werde, wie dieß bei den germanischen Ordalien angenommen wurde,  
 ist in Vs. 27. nicht enthalten. Aber an eine Wirkung, die sich nur auf das Trinken  
 des Fluchwassers zurückführen ließ und in naher zeitlicher Verknüpfung mit ihm stand,  
 ist gar nicht gedacht worden, indem es ja außerdem auch an einem sicheren Kennzeichen der  
 Verurtheilung unschuldiger Frauen gefehlt hätte. Das Gesetz ist eben in dem festen  
 Glauben gegeben, daß der inmitten seines Volkes wohnende lebendige Gott sich zu der  
 ihm durch sein Geheiß erfolgenden feierlichen Anrufung seines Namens thatsächlich bekennen  
 werde. In der Wirkung des Fluchtrankes lag eben die Bestrafung der Ehebrecherin;  
 es ist der Zweck der göttlichen Entscheidung der, daß die Ueberwiesene erst noch dem  
 menschlichen Gericht zur Verhängung der 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 20. auf den  
 Verbruch gesetzten Strafe übergeben werden solle. Sota VI, 1. lehrt, daß die ver-  
 urtheilende Wirkung des Trankes sich gleichzeitig auch auf den Mitschuldigen der Ehe-  
 brecherin erstrecke (s. Wagenseil S. 595). Bei derjenigen Frau, auf welche der  
 Trank keine nachtheilige Wirkung ausübt, wird das eheliche Verhältniß wieder hergestellt.  
 Die eheliche Beiwohnung, die dem Manne natürlich von dem Zeitpunkte an, da er die  
 Unschuldigung erhoben hatte, untersagt, nach Sota I, 3. durch Bewachung desselben  
 verhindert war, darf wieder stattfinden. Es galt dieß nach Sota IV, 4. sogar in Bezug  
 auf die Frau eines Priesters. Eine solche Frau soll schwanger werden und ihre Leibes-  
 frucht zur Reife bringen (Josephus a. angef. O.). Die Gemara (s. Wagenseil  
 S. 591; vgl. auch Raschi z. d. St.) fügt bei: wenn sie vorher schwer geboren hat,  
 wird sie von nun an leicht; hat sie zuvor Töchter gehabt, bekommt sie von nun an  
 Söhne u. s. w.

Ueber die spätere Ordnung, wie sie im Traktat Sota geschildert wird, möge hier  
 Folgendes mitgetheilt werden. Ehe der Mann die Forderung des Eiferopfers gel-  
 den machen durfte, mußte von seiner Seite eine Verwarnung an das Weib ergangen,  
 daß dieses aber mißachtet worden seyn. Hierauf folgte eine Vernehmung des Weibes  
 durch die Ortsobrigkeit und sodann vor dem großen Synedrium in Jerusalem. Vor dem  
 Synedrium wurde sie noch durch drohendes, wie durch freundliches Zureden zu offenem  
 Geständniß aufgefordert (Sota I, 4). Ließ sie sich zu einem Geständniß herbei, so  
 wurde ihr Heirathsbrief (Kethubha) vernichtet, wodurch sie des ihr von ihrem Manne  
 bei der Verheirathung Zugewagten verlustig wurde; im Uebrigen aber ging sie straflos  
 aus. Beharrte sie jedoch auf der Behauptung ihrer Unschuld, so wurde sie nach dem  
 Anathothore (zwischen dem Vorhof Israels und dem Vorhof der Weiber) geführt, wo  
 die im Gesetz angeordnete Ceremonie mit ihr vorgenommen wurde. Nach Sota  
 IV, 5 f. wurden ihr Schleier und Geschmeide abgerissen, schwarze Kleider angezogen, ein  
 Band als Gurt um die Brust gelegt u. s. w. Die unmittelbare Wirkung wird Sota  
 IV, 4. so geschildert: „kaum hatte sie das bittere Wasser getrunken, so fing ihr, wenn  
 sie unrein war, das Gesicht an gelb zu werden; die Augen traten ihr aus dem Kopf  
 und die Adern liefen ihr auf. Da rief man sodann, man solle sie hinausführen, damit  
 sie den Vorhof nicht verunreinige.“ Uebrigens sind die rabbinischen Satzungen darauf  
 berechnet, die Zahl der Fälle, in denen es wirklich zum Trinken des Fluchwassers kommen  
 sollte, möglichst zu beschränken. Nicht sollen z. B. zugelassen werden unfruchtbare Weiber



oder solche, die vermöge Alters nicht mehr gebären können u. s. w.; f. Sota IV, 1. Ferner bezeichnen die Rabbinen mehrere Fälle, in denen der Fluchtrank unwirksam oder doch seine Wirkung suspendirt werde. Unwirksam sollte er nach der Gemara mentlich dann seyn, wenn der klagende Mann selbst auch die eheliche Treue ver-  
 hatte (f. Wagenfeil S. 594 ff.). Suspendirt aber könne die Wirkung werden, wenn die Frau ein Verdienst guter Werke an sich habe, besonders das Lob fleißigen Studi-  
 des Gesetzes (f. Sota III, 4. und Maimonides dazu; Wagenfeil S. 4). Einige gute Werke sollen den Aufschub eines Jahres, andere sogar einen zwei-  
 dreijährigen bewirken. Diese Ansicht wurde jedoch nach Sota III, 5. von anderer-  
 belämpft, indem sehr richtig bemerkt wurde, daß hiedurch dem Trank seine Bedeu-  
 tung für unschuldige Frauen entzogen werde. Sota IX, 9. bemerkt: nachdem der Ehe-  
 zu viele geworden, habe der Gebrauch des Eiferopfers aufgehört, und zwar habe S.  
 Jochanan, der Sohn Sadai, denselben abgeschafft, wornach also der Gebrauch nach  
 der Zerstörung Jerusalems in Abgang gekommen wäre. Dehler

**Elohim**, אֱלֹהִים, ist im Alten Testament die gewöhnlichste Bezeichnung des  
 lichen Wesens. Der Singular, אֱלֹהִי, den das Hebräische mit den übrigen semiti-  
 Sprachen gemein hat, gehört im Alten Testament, mit Ausnahme der spätesten,  
 aramäischen Einflüsse stehenden Schriften, nur der Dichtersprache an. Auch es  
 wie das Vorkommen in mehreren zusammengesetzten Personennamen der Genesis  
 4, 18. an) zeigt, ein uralter Gottesname, bei den Phöniciern Bezeichnung des höchsten  
 Gottes, des Saturn, war, ist doch in der alttestamentlichen Prosa als Bezeichnung  
 wahren Gottes nicht mehr häufig, und erscheint so fast nur determinirt durch den Namen  
 oder einen folgenden Genitiv oder ein auf andere Weise beigefügtes Attribut. —  
 Betreff der sprachlichen Erklärung des Wortes אֱלֹהִים bestehen zwei Ansichten.  
 der einen sind אֱלֹהִים und אֱלֹהִי als verwandte primitive Substantive zu betrachten  
 denen, wie der jedenfalls auch verwandte Verbalstamm אָלַם zeigt, als Grundbedeu-  
 die der Macht haftet (f. Gesenius, thesaur. I, 49). Auch Ewald (Jahrb.  
 bibl. Wissensch. X, 11) sieht in אֱלֹהִים eine Abkürzung von אֱלֹהִי; das letztere sey  
 auch die gleiche Bildung beider Wörter zeige, der Gegensatz von אֱלֹהִים, indem Ge-  
 dem schlechthin Mächtigen gegenüber der Mensch als der schlechthin Schwach-  
 zeichnet werde. (Vgl. auch Ewald's Gesch. des Volkes Isr. Bd. I. 3te Aufl. S.

Das Verbum אָלַם (אָלַם) wäre hiernach als Denominativum zu betrachten. Nach  
 derer Ansicht dagegen sind אֱלֹהִים und אֱלֹהִי etymologisch getrennt und ist der Verbal-  
 אָלַם, der stupuit, pavoro percussus fuit bedeutet (wie auch in dem verma-

אָלַם die unruhige fassungslose Bewegung liegt) als primitiv anzusehen, im Un-  
 schied von אָלַם, verehren, dessen denominativer Charakter nicht zu bezweifeln  
 (S. die näheren Nachweisungen von Fleischer in Delitzsch's Comment. zur Ge-  
 3te Auflage. S. 66 f.). אֱלֹהִים als abstraktes Verbalnomen würde ursprünglich  
 Grauen, dann weiter den Gegenstand des Grauens bezeichnen, und so dem Ge-  
 namen אָלַם 1 Mos. 31, 42. 53, und dem griechischen αἶσχος entsprechen. Die le-  
 Ansicht dürfte insoweit im Rechte seyn, als wenigstens das Nomen אֱלֹהִים nicht die  
 stalt eines Primitivums hat. Dagegen ist die Wahrscheinlichkeit einer ursprüng-  
 Wurzelverwandtschaft der Stämme אָלַם und אֱלֹהִים durch das von Fleischer Be-  
 nicht entkräftet; die an dem ersteren haftende Bedeutung der Macht, Stärke ist in  
 zweiten, der den Eindruck, den die Stärke macht, bezeichnet, subjektiv gewendet. Es  
 ist demnach die Grauen erweckende Macht. Daß der natürliche Mensch der Gottheit  
 gegenüber sich zunächst durch das Gefühl der Furcht bestimmt findet, ist in dieser  
 Zeichnung Gottes ausgeprägt.



Eigenthümlich ist nun dem Alten Testamente der Plural **אלהים**, der als Bezeichnung des Einen Gottes eben nur im Alt-hebräischen, sonst in keiner der semitischen Sprachen sich findet; selbst im biblischen Aramaismus bedeutet **אלהין** nur Götter. Dieser Plural ist nicht als numerischer zu betrachten. So sahen ihn für's Erste diejenigen, die in ihm eine Andeutung des Geheimnisses der Trinität suchten. Bei den Kirch Vätern findet sich diese Ansicht noch nicht; die Behauptung von Wagenfeil *la ignea Satanae*, Anmerk. zu Lipmann S. 129 f.), daß dieselbe schon in älterer Zeit aufgestellt worden seyn müsse, beruht auf einem Mißverständniß. (S. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. in das Alte Testam. Bd. 2. S. 254). Sie ist vielmehr von dem Lombarden ausgegangen (s. hierüber besonders Drusus, *de voce Elohim*, in den *Critici sacri*, Bd. VIII. S. 2119). Auch Luther theilt sie; s. z. B. *enarrationes* zur Genesis Tom. I. p. 17 (Erl. Ausg.) und eine Stelle in der Abhandlung vom Ehestande, deutsche W. (Erl. Ausg.) Bd. 16. S. 166. Doch schon Calvin (Anmerk. zu Gen. 1, 1.) lehnt diese Deutung ab; ihm folgen Drusus (a. a. O.), Buxtorf Sohn (in den *dissertationes philol. theol.* 1662. S. 270), Georg Cappel (in der *Dissertation de quaestionibus, num mysterium sanctissimae trinitatis e Veteris N. Testam. libris possit demonstrari etc.* 1649) und Andere: wogegen Dehmer (observat. sac. II. p. 15 sqq.) zwar auf die Benützung des Plurals Elohim die dogmatische Beweisführung verzichtet, aber doch eine mysteriöse Hindeutung des Heiligen auf die Trinität in demselben anerkannt wissen will. Eine eingehende Aufklärung der trinitarischen Deutung versucht noch Guffet im hebr. Lexikon unter dem Wort **אלהים**. Gegenwärtig bedarf dieselbe keiner Widerlegung mehr; doch kann man mit Hengstenberg (S. 255) sagen, daß auch dieser irrigen Ansicht insofern ein Wahres zu Grunde liege, als die Pluralform, indem sie auf die unerschöpfliche Gottheit hinweist, zur Belämpfung des gefährlichsten Feindes der Trinität, des abstrakten Monotheismus diene. — Eine zweite, noch in neuerer Zeit stark vertretene Ansicht meint, daß Elohim wenigstens ursprünglich ein *pluralis multitudinis* seyn und erst später die Singularbedeutung bekommen habe; mit anderen Worten sieht in Elohim einen Rest des ältesten Polytheismus. Als analoges Beispiel wird das Wort **המרים** angeführt (vgl. z. B. Nägelsbach, hebr. Gramm. 2te Aufl. S. 134), das bekanntlich im Alten Testament auch von einem eingeborenen Hausgötzen kommt. Allein sachlich ist die Annahme, daß der alttestamentliche Monotheismus erst allmählich aus der Vielgötterei entwickelt habe, durchaus unhaltbar, und dieß ist vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus. Denn es ist Thatsache, daß das in polytheistischen Religionen sich geltend machende monotheistische Streben theils nur die Hervorhebung eines höchsten Gottes über die anderen Götter, auf den dann mehr und mehr monotheistisch geartete Prädikate übertragen werden, theils in die Anschauung einer über der Götterwelt stehenden abstrakten Macht ausläuft. Niemals aber vermischen sich die vielen Götter allmählich zu einem absoluten Subjekt, wie es der Gott des Alten Testaments ist. (Vgl. was in dieser Beziehung von Batke, Religion des Alten Testam. S. 705 ff. bemerkt worden ist). — Mehr scheint die dritte Meinung für sich zu haben, daß in dem Plural Elohim Jehova mit den seine Umgebung bildenden heiligen Geistern zusammengefaßt sey. Aber die dieser Ansicht scheinbar günstigen Stellen lassen sich doch anders zu erklären. So namentlich 1 Mos. 1, 16; denn um davon abgesehen, in der Schöpfungsurkunde keine Spur von der Mitwirkung der Engel sich findet, so ergibt sich von der bezeichneten Hypothese aus sich a. a. O. der völlig nichtsagende Satz: *et creavit Deus angelos*. Ergeben, daß Gott die Engel zuerst zur Theilnahme an der Schöpfung des Menschen auffordert, dann aber nach Vs. 27. das Werk allein ausführt (s. Keil z. d. St.). vgl. 1 Mos. 35, 7. s. unten.

Auf die richtige Fassung des Plurals Elohim hingeleitet zu haben, ist besonders Verdienst von Dietrich (Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, 1846. S. 44 ff. Bd. I. mit S. 16 ff.). Er hat gut gezeigt, wie neben dem numerischen Plural der

quantitative besteht, der hauptsächlich dazu dient, höhere Begriffe aus niederen bilden. So treten zunächst Naturdinge gewaltigen Eindrucks, wie der unermeßliche Himmel, שמים u. s. w. in den Plural; daran schließen sich weiter Ausdrücke, die Machthaber bezeichnen. Der Plural dient hier dazu, die Fülle der Macht und die in dem Träger liegt, zu veranschaulichen. Der quantitative Plural geht so in den intensiven, wie ihn Delitzsch a. a. O. genannt hat. (Vgl. auch § 107 f. Sternberg a. a. O. S. 257 ff.). Hiernach lag in der alten Annahme eines *p. majestatis* oder *excellenciae* etwas Wahres; nur daß man ganz fehlgriff, wenn diesen Plural aus der *consuetudo honoris* ableitete. Verwandt mit der zuletzt genannten Bedeutung des Plurals ist die des Plurals der Abstraktion, indem an die Zusammenfassung einer Mehrheit zu höherer Einheit stattfindet. Schwerlich ist mit Hofmann (der Schriftbeweis, I. Bd. 2te Aufl. S. 77) der Plural geradezu als abstraktiver zu fassen. Die abstrakte Ausdrucksweise für Würdenamen findet namentlich im Aramäischen vorkommt (s. Ewald, ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache, §. 177 f.), scheint doch mehr ein Erzeugniß des jüngeren Sprachgefühls zu seyn, die mit dem oben besprochenen archaischen Gebrauche des Plurals nicht zusammengefallen werden darf. — Wie in אֱלֹהִים ist auch der Plural in אֱלֹהֵינוּ zu denken, ja es schlossen sich hieran noch weitere plurale Bezeichnungen Gottes, namentlich Jos. 12, 1. Spr. 9, 10., wozu der Ausdruck קְדוֹשֵׁי אֱלֹהִים Jos. 24, 19. den Ausgang bildet; vergl. ferner das שְׁמֵי in Jes. 54, 5. Hiob 35, 10. und das עֲלֵינוּ in Pred. 12, 1.

Indem nun in אֱלֹהִים ganz allgemein die im göttlichen Wesen liegende Macht ausgeprägt ist, haftet an dem Worte, verglichen mit den auf das geschichtliche Barungsverhältniß Gottes zur Welt sich beziehenden Gottesnamen, eine gewisse Bestimmtheit; woraus sich erklärt, daß das Wort zur Bezeichnung nicht bloß des Gottes, sondern auch der heidnischen Götter verwendet wird, ja einmal (1 Sam. 28) von einer Grauen erregenden Geistererscheinung steht. Doch kann man, streng genommen, nicht mit Hengstenberg (S. 261 f.) sagen, der Plural Elohim sey auch erniedrigend und das Wort analog unserem Gottheit. Richtiger sagt S. (Theol. des A. T. S. 143), es liege in dem Namen etwas Entwickelbares. derselbe schließt in seiner Allgemeinheit und Weite die concreteren Bestimmungen Gottesidee nicht aus, sondern ein; darum bleibt er auch auf den höheren Stufen alttestamentlichen Offenbarung die gewöhnliche Bezeichnung Gottes, ja er wird elohistischen Psalmen mit besonderer Emphase gebraucht. — Ueber das Verhältniß Elohim zum Jehovabegriff s. die Erörterung in dem Art. „Jehova“ Bd. VI.

Bemerkenswerth ist endlich noch der Unterschied der Konstruktion, der bei je nach seiner Bedeutung stattfindet. Als Bezeichnung des wahren Gottes ist regelmäßig mit dem Singular verbunden. Die Ausnahmen sind so selten, daß sie für die Regel beweisen. Hierher gehört besonders die Stelle 1 Mos. 35, 7. (in Hävernick's Theol. des A. Testam. 2te Aufl. S. 44) steht dort, wie in 20, 13., einen Rest der ältesten naiven Darstellungsform. Doch läßt sich in der Plural auch dadurch erklären, daß indem bei Bethel Jehova an der Spitze der Engel erscheint (28, 12 f.), die Theophanie gleichsam eine vielgetheilte ist. Der bloß der Engel des Herrn x. d. g., sondern auch die untergeordneten Engel sind Träger göttlicher Kräfte und Vollmachten Repräsentanten Gottes. Ähnlich ist die plurale Konstruktion in 2 Mos. 22, 8., wo sich dieselbe aus der Mehrheit der da stehenden Gott repräsentirenden Richter erklärt. Dagegen in 1 Mos. 3, 22. der Plural als kommunikativer zu fassen seyn (s. Delitzsch z. d. St.). In 20, 13. mit einem Heiden geredet. Merkwürdig ist nämlich, daß, sobald sich mit אֱלֹהִים eine heidnische Vorstellung verknüpft, sofort die plurale Verbindung eintritt; vergl. 32, 4. 8. 1 Sam. 4, 8. 1 Kön. 12, 28. Auch in 1 Mos. 31, 53. redet Laban polytheistischer Anschauung heraus. Ebenso ist in 2 Sam. 7, 23. אֱלֹהֵינוּ nicht



Gott Israel's, sondern der Sinn ist: „wo ist ein Volk auf Erden, welches zu einem Gott (auch von den heidnischen Göttern einer) hingegangen ist?“

Nach dem oben Bemerkten könnte es nicht auffallen, wenn für die Engel, die als *φύσεως κοινωνοί* öfters Söhne Gottes heißen, geradezu die Benennung *ἄγγελοι* vorläme. Doch ist dieser Gebrauch des Wortes nirgends nachzuweisen; an-  
termaßen nicht Ps. 8, 6. 97, 7. 138, 1., wo es die LXX durch *ἄγγελοι* über-  
hat; aber auch Ps. 82. nicht, wo trotz der entgegenstehenden Versicherung Hupfelds  
nicht Engel, sondern die Träger der richterlichen Gewalt in der Theokratie be-  
set.

Dehler.

**Engelhardt**, Johann Georg Veit, wurde am 12. November 1791 zu Stadt an der Aich geboren. Sein Vater war der gewesene Bürgermeister des Orts Seilermeister, seine Mutter eine geborne Randel. In den Schulen seiner Vater-  
darauf in Bayreuth herangebildet, bezog er bereits im 16ten Lebensjahre die Uni-  
at Erlangen. Nach dreijährigen Studien daselbst wurde er Hauslehrer in der Fa-  
der Freifrau von Schertel und Burtembach und darauf des Barons Eichthal zu  
burg. Im J. 1817 wurde er in Erlangen Diakonus an der Altstädter Kirche,  
ich Professor am Gymnasium. Im J. 1820 habilitirte er sich als Docent an der  
ersität, während er sich zugleich die theologische Doctorwürde erwarb; im J. 1821  
e er außerordentlicher, im J. 1822 ordentlicher Professor der Theologie und ver-  
in dieser Stellung bis zu seinem Tode. In den Jahren 1826 und 1827 machte  
issenschaftliche Reisen nach England, Frankreich, Schweden und schloß Freundschaft  
bedeutenden Männern jener Länder. Mehrere Jahre hindurch bekleidete er die  
e eines Universitätspredigers und fünfmal wurde er durch das Vertrauen seiner  
genossen zum Rektor gewählt. In den Jahren 1845 bis 1848 vertrat er auf  
ehrenhafte Weise unter schweren Verhältnissen die Universität als ihr Abgeordneter  
r Ständekammer. Schon früher hatte die königliche Huld durch Verleihung des  
s eines Kirchenrathes und des Ordens vom heiligen Michael seinen Verdiensten  
ollste Anerkennung gewährt, und die Stadt Erlangen ehrte sie später durch Ver-  
ng des Ehrenbürgerrechts. Er war seit 1835 verheirathet und wurde Vater von drei  
rn. Er war ein freundlicher und friedliebender Mann; sein Umgang war nicht nur  
angenehm, sondern auch durch seine mannichfaltige Bildung und durch sein mitthei-  
s Wesen anregend. Am 13. September 1855 wurde er schnell durch ein Schleim-  
hinweggerafft. Sein College Thomasius hielt ihm die Leichenrede mit gebührender  
erhebung seiner reichen Begabung, seiner Verdienste um die Universität und theolo-  
Wissenschaft und der Vorzüge seines Charakters.

Ueber seine akademische Wirksamkeit äußert sich Thomasius auf folgende Weise:  
Glanzpunkt derselben fällt in ihre Anfänge. Es gab wenige akademische Lehrer,  
die akademische Jugend mit so großer Liebe und Anhänglichkeit zuströmte. Seine  
sungen über Kirchen- und Dogmengeschichte gehörten weitaus zu den besuchtesten,  
Vorträge über Reformationsgeschichte, ausgezeichnet durch reiche Mittheilungen  
den Schriften Luther's, die damals der Gegenwart fast unbekannt waren, zu den  
endsten und lebendigsten. In dem homiletischen Seminare, welches er eine Zeit  
leitete, sah man neben Theologen selbst Juristen und Mediciner, um an den feinen  
eilen und Bemerkungen des geistreichen Mannes sich zu erfreuen. Zwar theilte sich  
Anhänglichkeit der akademischen Jugend allmählich zwischen ihm und anderen jün-  
Docenten, immer aber blieb sein Name eine Zierde der Universität und seine  
samkeit galt neben den öffentlichen Vorlesungen insbesondere dem von ihm gestif-  
kirchenhistorischen Seminare, wo er sich mit der treuesten und liebevollsten Hingabe  
widmete, die durch den erfahrenen und grundgelehrten Leiter in das Studium  
Patristik sich tiefer einführen lassen wollten. Ich weiß, wie Viele sich gerade ihm  
als zu innigstem und bleibendem Danke verpflichtet fühlen.“

Was seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so hatte Engelhardt anfangs die Ab-



sicht, vorzugsweise die Geschichte der mystischen Theologie zu erforschen und darzustellen. Deshalb beschäftigte er sich auf das Sorgfältigste einerseits mit Plotin, von dem er auch eine neue Ausgabe mit Hilfe von Münchener Codices herzustellen gedachte, andererseits mit den Schriften des Dionysius Areopagita. Die Früchte dieser Studien, welche theils in den weiter unten angeführten Schriften niedergelegt, theils im Manuscript auf der Erlanger Bibliothek aufbewahrt werden, sollten die Vorarbeiten für eine künftige Geschichte der Mystik bilden. Auch späterhin ist Engelhardt immer wieder diesem Vorhaben zurückgekehrt (wie seine Bearbeitung des Richard von St. Victor beweist), ist jedoch nie zu dessen Verwirklichung gekommen. Nach seinen Lieblingsversuchen warf er sich ganz auf das Studium der Kirchenväter, insbesondere des Irenäus und Tertullian. Ersteren hat er vollständig übersetzt, das Manuscript davon ist noch vorhanden. Er hat auch eine Abhandlung über die dabei benutzten Quellen in der Niedner'schen Zeitschrift geliefert. Den Tertullian behandelte er vorzugsweise im kirchenhistorischen Seminar, und zwar auf sehr anregende und fruchtbare Weise. Auch hat er einige Programme über Tertullian's Christologie verfaßt. Er arbeitete aber auch die gesammte Patristik und allmählich eine große Masse von Quellen für die Kirchengeschichte durch. Außerdem beschäftigte er sich mit manchen anderen Zweigen des theologischen Wissens, sowie mit Weltgeschichte, die er früh im Gymnasium gelernt hatte, mit fremden Sprachen, deren er 16 sich angeeignet hatte, mit der schönen Literatur, mit Poesie und Kunst; denn möglichst umfassende Gelehrsamkeit, möglichst universelle Bildung war sein Ziel und Ideal; dieses Streben that der Gründlichkeit seiner historischen Forschungen keinen Eintrag. Unter den gelehrten Kennern der Kirchen- und Dogmengeschichte wird sein Name in der ersten Reihe genannt. Wenige seiner Vorgänger haben ihn darin übertroffen, nach Meander's und Gieseler's Tode kaum einer. So anregend Engelhardt im persönlichen Verkehre war und so treffend er schreiben konnte, so fehlte ihm doch die Gabe einer lebendigen und durchsichtigen Behandlung des gelehrten Stoffes, es fehlte die Durchdringung des Stoffes durch das Denken, und das hing wohl zusammen mit der zu objectiven Stellung, die er selbst zu dem Gegenstande einnahm und mit dem Bestreben möglichst unparteiischer Darstellung.

„Sein christlicher Standpunkt“ — sagt Thomasius — „war der einer aufrichtigen persönlichen Frömmigkeit, sein theologischer Standpunkt der einer einfachen, aber festen Ueberzeugung von den Grundthatfachen der göttlichen Offenbarung. Obwohl sein Auftreten in jene Zeit fiel, die in der Negation sich bewegte, so hat er doch niemals den destruktiven Tendenzen gehuldigt. — Mit einer gewissen heiteren Ruhe sah er auf die Stürme der Zeit, auf die Bewegungen des großen theologischen Kampfes. An dem Siege der Wahrheit zweifelte er nie; dieß nannte er seinen Hoffnungsglauben.“ — Darum lag er sich auch durch die confessionelle Spannung in Bayern und anderwärts nicht so unruhigen.

Schließlich fügen wir das Verzeichniß seiner Schriften bei: *Dissertatio de Dionysio plotinizanto*. Erl. 1820. — *Plotin's Enneaden*, übersetzt und mit Anmerkungen. I. Abth. Erl. 1820. — *De origine scriptorum Areopagiticorum*. Erl. 1823. — Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet. 2 Thle. Erl. 1823. — *Leitfaden zu Vorlesungen über Patristik*. Erl. 1823. — *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*. Erl. 1832. — *Geijer's Urgeschichte von Schweden* übersetzt. Sulzbach 1826. — *Handbuch der Kirchengeschichte*. 4 Bde. Erl. 1833. 34. — *Dogmengeschichte*. 2 Bde. Neustadt a. d. Aich 1839. — *Richard von St. Victor* und *Joh. Ruysbroek*. Erl. 1838. — *Auslegungen des spekulativen Theils des Evangelium Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts*. Aus einer deutschen Handschrift der königl. Centralbibliothek in München. Herausgegeben von J. G. B. Engelhardt. Neustadt a. A. 1839. — Die Universität Erlangen vom J. 1741 bis 1843. — Eine zahlreiche Reihe von Programmen sowohl homiletischen als kirchen- und dogmenhistorischen Inhalts, insbesondere *observationum ad historiam ecclesiae*.

am pertinentium trias, 1835; Tertulliani de carne Christi doctrina, 3 partiae, 1844, und Tertulliani de vitio originis doctrina, 2 particulae. — Außerdem sehr werthvolle Abhandlungen in Niedner's Zeitschrift für die kirchenhistorische Theologie.

Als Quellen haben wir benützt die bereits angeführte Rede am Grabe des Herrn G. V. Engelhardt u. s. w., gehalten am 16. Sept. 1855 von D. Thomastus, zu dem gleich darauf im Druck erschienen, und ungedruckte Mittheilungen von demselben verehrten Kollegen, dem wir hiermit unsern Dank dafür abstatten. Herzog.

**Epheserbrief.** Den fünften in der Reihe der paulinischen Briefe bezeichnet die übliche Uebersetzung als einen Brief an die Gemeinde zu Ephesus. Es ist aber als zweifelhaft, ob sich unser Brief wirklich ursprünglich als einen solchen einrichtet hat. Wie die Adresse in unseren beiden ältesten Codices (Sinait. und Vatic.) lautet, ist er ganz allgemein „an die Heiligen, die auch an Christum gläubig sind,“ gesetzt, womit lediglich die Christen als die Neutestamentlichen Glieder der wahren Kirche im Unterschiede von den Heiligen des Alten Bundes bezeichnet sind. Das den Brief näher beschränkende *ἐν Ἐφέσῳ* fand Basilius der Große in den alten Handschriften nicht, und es hat gar keine Wahrscheinlichkeit, daß man zu Gunsten der äußerst unstatthaften dogmatisirenden Erklärung, welche er dem auf den ersten Blick auffallenden *οὖσαν* der Adresse gibt, jene Worte ausgelassen habe, da man ja bei Röm. 1, 7. 1. 1., wo der Text ganz denselben Anlaß bot, nie etwas Ähnliches versucht hat. Hieronymus kennt noch diese wunderliche Erklärung, welche die Lesart ohne *ἐν Ἐφέσῳ* voraussetzt, und zwar, wie man nicht ohne Schein vermuthet hat, aus Origenes. Allein noch höher hinauf lassen sich die Spuren von jener ältesten Gestalt der Adresse verfolgen. Marcion hatte in seinem Apostolikon unseren Brief unter dem Titel Briefs an die Laodicener. Ist es auch überwiegend wahrscheinlich, daß er diese Lesart nur aus einer falschen Auffassung der Stelle Kol. 4, 16. schöpfte, so bleibt doch schlechterdings unbegreiflich, wie er auf diese Combination gekommen seyn soll, da unser Brief in der Gestalt, in welcher er ihn las, sich ausdrücklich als einen Brief an die Epheser einführt. Und selbst sein strenger Kritiker Tertullian kann die falschen Worte in der Adresse nicht gelesen haben. Denn statt sich ihm gegenüber auf den Text zu berufen, beruft er sich auf die *veritas ecclesiae*, d. h. auf die Kirche, und wirft ihm nur eine Verfälschung des titulus vor, welcher also zu seiner Zeit bereits den Brief herkömmlich als Brief an die Epheser bezeichnete. Und doch ist da ein Motiv zu solcher Verfälschung für Marcion durchaus nicht ersichtlich, da zu seiner Zeit noch keineswegs so stehend gewesen seyn, daß nicht abweichende Conjekturen daneben Raum fanden.

In der That scheint aber auch die Beschaffenheit unseres Briefes gegen die herkömmliche Ansicht zu sprechen. Allerdings läßt sich nicht behaupten, daß der Verfasser den Lesern persönlich ganz unbekannt erscheint. Aus 1, 15. folgt nicht, daß er selbst nur von ihnen gehört, aus 3, 1—4. nicht, daß sie nur durch Andere von ihm gehört und ihn erst aus diesem Schreiben kennen gelernt, aus 4, 21. nicht, daß er mit der Art, wie ihnen das Evangelium gepredigt, nicht genau bekannt war; haben immerhin die beiden letzten Stellen etwas Auffallendes, wenn der Brief an eine, von ihm selbst gestiftete Gemeinde gerichtet ist. Dazu kommt, daß der ganze Brief auffallend allgemein gehalten ist, daß kein Wort auf sein specielles Verhältniß zu einer so nahe befreundeten Gemeinde, in der er Jahre lang gewirkt hatte, hindeutet, daß er keinen Einzelnen in der Gemeinde und von keinem seiner Gefährten grüßt, obgleich z. B. Timotheus und Aristarch, die, wie wir aus den gleichzeitig geschriebenen Briefen (Kol. 1, 1. 4, 10. Philem. B. 24.) ersehen, zur Zeit der Abfassung bei ihm waren, mit ihm in Ephesus gewirkt hatten. Endlich werden die Leser wiederholt als „Heuchler“ angeredet (2, 11. 12. 19. 3, 1. 4, 17.), während die ephesinische Gemeinde eine gemischte Gemeinde war, da Paulus nach Apgesch. 19, 10. 20, 21. dort



auch unter den Juden erfolgreich gewirkt hatte. Daß aber nicht etwa die Erwägung dieser Schwierigkeiten zu einer Aenderung der Adresse bewog, beweist wohl am besten die unkritische Art, mit welcher die Synopsis script. sac. sich über dieselben durch die Annahme forthilft, Paulus habe den Brief geschrieben, ehe er in Ephesus gewesen.

Unter diesen Umständen haben nur wenige unter den Neueren gewagt, an der ursprünglichen Bestimmung unseres Briefes für Ephesus festzuhalten. (Vgl. Rind in d. Stud. u. Kritiken von 1849; Meyer in s. Handbuch. 3te Aufl. 1859). Dagegen seit Jakob Usher (Annales Vet. et Nov. Testamenti. Gen. 1712) die Ansicht die herrschende geworden, welche unseren Brief für einen enchiridischen hält, der ursprünglich für einen größeren Kreis von Gemeinden bestimmt war. Unter den sehr verschiedenen Gestaltungen, in welchen diese Ansicht aufgetreten, genügen freilich diejenigen am wenigsten, welche den Brief ursprünglich an die Epheser adressirt und nur zugleich (vgl. Harb. in seinem Commentar, 1834) oder gar nur in sekundärer Weise (vgl. Schott in seiner Einleitung) für einen weiteren Gemeindekreis bestimmt seyn lassen, weil dadurch die Hauptschwierigkeiten kaum gehoben und die eigenthümlichen Erscheinungen, welche die Textgeschichte seiner Adresse bietet, nicht erklärt werden. Vielmehr muß man, von letzteren ausgehend, dabei bleiben, daß Paulus die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* nicht geschrieben hat. Aber auch hier darf man nicht bei der wunderlichen Vorstellung stehen bleiben, die der Urheber dieser Hypothese aussprach und die noch Bleek (in s. Einleitung, 1862) vertritt, daß der Apostel nach den Worten *τοῖς οὖν* einen Raum leer gelassen, weil er den Kreis von Gemeinden, denen der Brief zugestellt werden sollte, nicht genau bestimmen konnte oder wollte; denn so gekünstelt auch die Worte der Adresse in ihrer Urgestalt oft erklärt worden sind (vgl. noch Matthies in s. Erklärung des Briefs, 1834), so geben sie doch, wie gezeigt, auch ohne die Totalbezeichnung einen ungezwungenen Sinn. Der Apostel hatte in der Adresse die Leser nur als Christen im Allgemeinen charakterisirt und dem Ueberbringer Tychikus (6, 21.) die nähere Anweisung gegeben, für welchen Kreis von Gemeinden der Brief bestimmt sey. Da wir nun aus Kol. 4, 7. wissen, daß Tychikus (Apgeg. 20, 4.) damals nach Kleinasien ging, so werden wir die Leser des Briefs in dem dortigen Gemeindekreise suchen und uns nicht wundern, daß die spätere Ueberlieferung ihn speciell der Metropole Kleasiens, der paulinischen Hauptgemeinde zu Ephesus vindicirte, und um die im Vergleich mit den übrigen paulinischen Briefen so auffallend unvollständige Form der Adresse zu completiren, ihren Namen in dieselbe einfügte.

Gegen diese Auffassung von der Bestimmung unseres Briefes spricht weder 1, 1. da Paulus sehr wohl aus den kleinasiatischen Gemeinden überhaupt Nachricht von dem erfreulichen Stande ihres Glaubens- und Liebeslebens empfangen haben konnte, noch 6, 21., da Tychikus sehr wohl beauftragt seyn konnte, allen seinen Landsleuten Nachricht von dem Apostel zu bringen, indem er mit dem Briefe eine Rundreise durch Kleinasien machte. Gerade in der Gesamtheit der kleinasiatischen Gemeinden bildeten die Judenthristen damals unstreitig eine so verschwindende Minorität, daß der Verfasser seine Leser sehr wohl als Heidenthristen im Großen und Ganzen anreden konnte; da aber dem Briefe jede Andeutung seines enchiridischen Charakters fehle, kann man nicht sagen, da der ganz eigenthümlichen Adresse der nicht weniger eigenthümliche allgemein gehaltene Schlußsegen (6, 23. 24.) entspricht und die ganze Haltung des Briefes demselben bestätigt. Es bedarf daher künstlicherer Hypothesen nicht, wie noch Lünemann (de epist. quam Paulus ad Ephes. dedisse perhibetur 1842) eine dergleichen vorggetragen hat, auch nicht der bereits von Marcion versuchten Combination, wonach unser Brief der Kol. 4, 16. erwähnte Brief Pauli an die Laodicener ist, in welchem sich die Entstehung der traditionellen Ansicht nicht erklären ließe. Es läßt sich die Hypothese zwar mit der richtigen Auffassung unseres Briefes combiniren, wenn man denselben als einen Circulärbrief denkt, den die Kolosser aus Laodicea erhalten sollten (vgl. Anger, über den Laodicenerbrief, 1843); allein während es ihr an jedem positiven



altpunkte fehlt, verwickelt sie unnöthiger Weise in die Schwierigkeit, daß Paulus die Laodicenser in dem Kolosserbriefe grüßen läßt (Kol. 4, 15.), während er gleichzeitig einen Brief an sie oder einen Brief, den sie früher, als die Kolosser den ihrigen, empfangen, absendet (vgl. Sartori, über den Laodicenserbrief, 1853).

Da nämlich unser Brief eben so wie der Kolosserbrief durch Tychikus überbracht wurde, von dessen Sendung Paulus Ephes. 6, 21. 22. fast mit denselben Worten redet, Kol. 4, 7. 8., so müssen beide Briefe ungefähr gleichzeitig geschrieben und die 3, 1. 6, 20. erwähnte Gefangenschaft dieselbe seyn, in welcher der Kolosserbrief entstand (s. den Art. „Kolosserbrief“). Hieraus allein erklärt sich auch die höchst auffallende, bis auf den Ausdruck im Einzelnen und bis auf ganze fast wörtlich gleichlautende sich erstreckende Ähnlichkeit beider Briefe. (Vgl. van Bemmelen, de Epist. ad Col. et Col. inter se coll., 1803). Wäre unser Brief der in Kol. 4, 16. erwähnte, müßte er der zuerst geschriebene seyn, da der Apostel unstreitig a. a. O. von einem zuerst geschriebenen Briefe an die Laodicenser redet. Aber auch auf diesem Punkte besteht jene Hypothese nicht. Allerdings ist im Streite über die Prioritätsfrage viel Material pro et contra geltend gemacht worden, da z. B. die von Hug und Schott gerade entgegengesetztem Sinne benutzte Richterwähnung des Timotheus im Epheserbrief nichts entscheiden kann, weil alle Personalien in demselben fehlen. Auch das bezeugende *καὶ ὑμεῖς* (Eph. 6, 21.) kann nichts entscheiden, da es zwar besagt, daß Tychikus schon anderen als den Lesern unseres Briefes Nachricht vom Apostel gebracht hat, keineswegs aber, daß dieß die Kolosser (Kol. 4, 7.) seyn müssen. Dennoch aber führt eine Vergleichung beider Briefe immer wieder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit zu dem Resultate, daß der Kolosserbrief der zuerst geschriebene sey. Denn nicht nur, daß unser Brief wirklich durchweg in den parallelen Abschnitten die Gedanken des Kolosserbriefes weiter und freier ausführt, sondern es stehen auch die betreffenden Ausführungen in unserem Briefe vielfach in ersichtlichem Zusammenhange mit seinem speciellen Zwecke und so noch das Motiv erkennen, welches den Apostel auf sie geführt hat, während sie in dem Kolosserbriefe mehr als Nachklänge aus einem Gedankenkreise erscheinen, dessen Mittelpunkt in ihm nicht mehr zu finden ist.

Erst bei der richtigen Bestimmung seines Verhältnisses zum Kolosserbriefe erscheint auch Zweck und Veranlassung unseres Briefes in dem rechten Lichte. Vergeblich suchen wir nämlich in unserem Briefe an sich eine genügende Andeutung hierüber. Vergeblich haben ältere Isagogen, wie Hänlein und Schott, nach Spuren bekämpfter Irrthümer gesucht oder aus jeder sittlichen Ermahnung eine Anklage auf die entsprechenden Gebrechen geschmiedet. Allein wenn die Neueren mit Recht dabei stehen bleiben, daß der Zweck des Briefes die Stärkung und Förderung der Gemeinden in ihrem christlichen Glauben und Leben sey, so muß man zugeben, daß damit das geschichtliche Motiv, welches den Apostel zum Schreiben dieses Briefes bewog, noch sehr unzureichend angegeben und für eine Erklärung seiner Eigenthümlichkeiten noch sehr wenig Anhalt gegeben ist. Erst in dem gleichzeitig geschriebenen Kolosserbriefe blicken wir klarer in eine historische Situation, welche die Entstehung unseres Briefes zu erklären im Stande ist. Es handelte es sich dort zunächst um eine geistige Bewegung, welche einen engeren Kreis phrygischer Gemeinden beunruhigte, allein es entging dem Apostel nicht, daß die principieller und weittragender Bedeutung die Richtung war, welche dort zum ersten Male innerhalb der christlichen Gemeinde auftauchte. Und es darf uns nicht wundern, wenn es ihn trieb, die einmal dadurch angeregten Gedanken, welche er zu Abwehr der Irrthümer der Kolossergemeinde ausgesprochen, nun in weiterer Ausführung den Gemeinden Kleinasiens überhaupt an's Herz zu legen.

Es kann natürlich eine genauere Darstellung dieser Richtung erst bei der Besprechung des Kolosserbriefes gegeben werden; hier genügt es, daran zu erinnern, wie es dort darum handelte, dem gemeinen Christenthum, das sich auf den Glauben an die einfache apostolische Heilsverkündigung gründete, eine höhere Stufe christlicher Voll-

kommenheit entgegenzustellen, die auf theoretischem Gebiete durch eine tiefere Weisheits-erkenntniß, auf praktischem durch eine derselben entsprechende Ascese bestiegen wurde. Es handelte sich hier nicht um eine grundstürzende Irrlehre, wie sie Paulus in seinen schweren Kämpfen mit dem gesetzlichen Judaismus entgegengetreten war, aber die scheinbar gefahrlosere Verirrung bedrohte doch in Wahrheit nicht weniger die gesunde Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens. Sie drohte über lustigen Spekulationen den geschichtlichen Mittelpunkt der apostolischen Heilslehre aus den Augen zu rücken und die einzigartige Dignität des göttlichen Heilsmittlers zu gefährden; sie drohte die durch die Einheit des gottgesandten Apostolats und seines ökumenischen Evangeliums gewährleistete Einheit der Kirche dererspaltung in Parteien und Schulen einerseits, wie der Gefährdung durch falsche Lehre preiszugeben; sie drohte über einer unfruchtbaren Ascese den Ernst der christlichen Heiligung überhaupt und die Lösung der einfachsten sittlichsten Aufgaben durch denselben in Vergessenheit zu bringen. Und über das Alles übersah Paulus nicht, daß auch diese Richtung im Judenthume ihren Ausgangspunkt genommen hatte, und wenn auch auf anderen Wegen und aus anderen Motiven als jener gesetzliche Judaismus dem Ziele zustrebte, an welchem die schwer errungene Gleichstellung des Heidenthums und seine Gesetzesfreiheit wieder einer Bevorzugung des leiblichen Israel und der Aufrichtung eines Satzungswesens weichen mußte, in dem er nur einen Rückfall auf eine überwundene Stufe religiöser Entwicklung erblicken konnte. Läßt schon der Kolosserbrief keinen Zweifel darüber, daß der Apostel die neu auftauchende Richtung aus diesen allgemeineren Gesichtspunkten betrachtete, so tritt dieß noch mehr in unserem Briefe hervor, wo dieselben ganz an Stelle der Detailpolemik das Motiv seines Schreibens bilden.

Der Brief beginnt nach dem üblichen Segenswunsch (1, 1. 2.), abweichend von der sonstigen Weise des Apostels, mit einer allgemeinen Lobpreisung Gottes für seine Heilthaten, deren drei Abtheilungen sich deutlich markiren durch den immer wiederkehrenden Refrain, daß sie geschehen seien zum Lobe seiner Herrlichkeit (1, 6. 12. 14.). In der ersten preist der Apostel die vorzeitliche Erwählung zu einer makellosen Gemeinde (1, 3. 4.), die in das Recht der Kinderschaft eingesetzt ist (1, 5.), in der zweiten die Verwirklichung derselben durch die Erlösung im Blute Christi einerseits (1, 7) und durch die Kundmachung des göttlichen Heilsrathschlusses andererseits (1, 8—10.). Hier kommt sofort zur Aussage, daß die Fülle aller Weisheit in der Erkenntniß dieses Heilsgeheimnisses liegt, dessen Mittelpunkt die Person Christi in ihrer universalen Bedeutung ist. Ist aber auf diese Weise die doppelte Vorbedingung der Heilsverwirklichung gegeben, vollzieht sich dieselbe an den Judenthümern (zu denen der Apostel gehört) als Empfangnahme des ihnen vorherbestimmten und in dem Messias erhofften Heilsbesitzes (1, 11. 12.) bei den Heidenthümern auf Grund der gläubigen Annahme einer ihnen neuen Heilsschaft, die ihnen durch den Geist versiegelt ist bis auf den Tag der Empfangnahme (1, 13. 14.).

Hierauf erst folgt die Dankagung für den gesegneten Zustand der Leser (1, 15. 16.) mit der der Apostel sonst seine Briefe eröffnet, wie sonst verbunden mit der Fürbitte, die sich hier auf die Mehrung ihrer Weisheit und Erkenntniß bezieht (1, 17.). Aber auch hier hebt er sofort hervor, was der Gegenstand dieser Erkenntniß sei, nämlich die christliche Heilshoffnung und die Macht Gottes, welche allein im Stande ist, die Gläubigen zur Erlangung derselben zu führen (1, 18. 19.), und wie dieselbe sich gründet auf die bisherigen Heilthaten Gottes, nämlich auf die Auferweckung und Erhöhung Christi zur göttlichen Herrlichkeit (1, 20. 21.), wie zum Haupt der Gemeinde (1, 22. 23.) und auf die, Heiden (2, 1. 2.) wie Juden (2, 3.) in gleicher Weise zu Theil gewordene, erbarmungsvolle Errettung von dem Verderben und Auferweckung vom Sündenleben zu neuem Leben (2, 4—10.). Ganz insbesondere aber gibt er diese bereits erfahrenen Heilthaten Gottes seinen heidenthümlichen Lesern zu bedenken, die nicht, wie die Juden eine begründete Heilshoffnung hatten (2, 11. 12.) und nun doch zur vollen Theilnahme



allen Heilsgütern der Theokratie gelangt sind (2, 13. 19), weil der Versöhnungstod Christi die trennende Gesetzesanstalt aufgehoben und die beiden feindselig sich gegenüberstehenden Theile der vorchristlichen Welt zu Einer neuen Gemeinschaft umgeschaffen (2, 14—18), die, auf dem Fundament der apostolischen Verkündigung von Christo stehend, zu einer Behausung Gottes im Geiste ausgestaltet wird (2, 20—22). Diese Ausführung unterbricht gewissermaßen die in 1, 17. begonnene Fürbitte für die Heiden. Es kam dem Apostel darauf an, den falschen Zielen gegenüber, welche man sich setzen begann, seine auf das Eine nothwendige Ziel gerichtete Fürbitte zu motiviren durch eine eingehende Vorhaltung des bereits empfangenen Heils den Lesern die Wege zu dem noch zu erwartenden zu zeigen.

Deshalb lehrt er in Kap. 3. zu der begonnenen Fürbitte zurück (3, 1), unterbricht aber nochmals, um es den Lesern zu sagen, wie er dazu komme, daß gerade er also bittend für die Heidenchristen Kleinasiens, deren Viele ihm gewiß persönlich unbekannt waren, eintrete. Sie haben es ja (sey es von ihm, sey es durch Andere) gehört (3, 2) wo nicht, so können sie es aus diesem Briefe sehen (3, 3), daß ihm gerade das kundgewordene Geheimniß von der Gleichberechtigung der Heiden zur Theilnahme am Heil (3, 4—6) ganz besonders offenbart, daß er mit der Verkündigung des Evangeliums (3, 7. 8) und darum mit der Kundmachung dieses Geheimnisses an sie beauftragt ist (3, 9), damit so in der Realisirung des ewigen Heilsrathes Gottes an der Gemeinde die ganze Fülle der göttlichen Weisheit offenbar werde (3, 10—12) und er für sich nur den einen Wunsch, daß er auch in den Trübsalen, die er zu Gunsten der Heiden jetzt leidet, nicht muthlos werde (3, 13). Und nun folgt die feierliche Fürbitte selbst, die darauf ausgeht, daß sie, in Glauben und Liebe vervollkommnet werdend, die ganze Fülle der Liebe Christi erfahrungsmäßig erkennen (3, 14—19) und die in eine volltönende Doxologie ausläuft (3, 20. 21). Damit ist der erste Theil des Briefes, der, ohne direkt lehrhaft zu seyn, doch alles, was der Apostel eigentlich Lehrhaftes seinen Lesern an's Herz zu legen hat, an die Lobpreisung, Dankfage und Fürbitte, womit der Brief begann, anschließt.

Es folgt der praktische Theil, welchen, den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend, die Ermahnung zur christlichen und kirchlichen Einigkeit eröffnet, indem theils auf subjektiven (4, 2. 3), theils auf die objektiven Bedingungen (4, 4—6) derselben hingewiesen und die gottgegebene Mannichfaltigkeit der Gaben (4, 7—11) in der Einheit ihres Zwecks, wonach dieselbe die Gemeinde zu einer einheitlichen Vollendung ihrer Mission als des Leibes Christi führen soll, aufgewiesen wird (4, 12—16). Sodann folgt der grundlegende Gesichtspunkt für die christlich-sittliche Ermahnung in der Forderung der totalen Erneuerung (4, 17—24) und dann in der dem Apostel eigenen freien, in keine logische Disposition gebundenen Weise eine Reihe von Einzelermahnungen (4, 25—5, 2), die sich in die Warnung vor den specifisch heidnischen Sünden der Unkeuschheit, der Habgier und der Böserei zuspitzt (5, 3—20). Weiter geht der Apostel auf die grundlegenden Verhältnisse des sittlichen Gemeinschaftslebens, das eheliche (5, 21—33), das elterliche (6, 1—4) und das herrschaftliche (6, 5—9) näher ein, zeigend, wie auch hier das Evangelium die Pflichten der Ueber- und Untergeordneten regle, und schließt mit der Ermahnung zum rechten Christenkampf wider die Mächte der Finsterniß (6, 10—18). Zuletzt empfiehlt er sich ihrer Fürbitte (6, 19. 20), empfiehlt den Uebersetzer Theophilus (6, 21. 22) und schließt mit dem Segenswunsch (6, 23. 24).

Unser Brief ist durch das kirchliche Alterthum so gut bezeugt, wie die meisten der paulinischen, ja besser als der Kolosserbrief, da er bereits in dem ignatianischen Epheserbrief nachgeahmt erscheint und Polycarp wenigstens eine Stelle aus ihm (vgl. ad Phil. 1. mit Ephes. 2, 8. 9.) sich aneignet. Nach den Philosophumena soll bereits Valentin als *γραφή* angeführt haben. Seit des Irenäus Zeit ist er mit den anderen allen paulinischen gleichmäßig anerkannt. Dennoch haben ihn de Wette und Ewald einem Fälscher zugeschrieben. Allein die Bedenken gegen ihn erledigen sich aus dem bisher



Gesagten großentheils von selbst. Das Mißverhältniß zwischen der Adresse und dem Inhalte des Briefes hebt sich, wenn die erstere nicht ursprünglich ist, die Verwandtschaft mit dem Kolosserbrief erklärt sich aus den geschichtlichen Verhältnissen beider Briefe, da es noch nicht einmal versucht ist, den unserigen als eine unselbstständige Nachahmung jenes wirklich zu erweisen. Ein gewisser Unterschied der Lehrsprache und des Stils ist im Vergleich mit den großen vier Lehr- und Streitbriefen nicht zu verkennen, weil Paulus dort sich principiell mit der judaisischen Gesetzeslehre auseinandersetzt, während hier der Gegensatz gegen die theosophirende Richtung ihm eine neue Reihe von Schlagworten an die Hand gab, die zum Theil vielleicht ausdrücklich von den Gegnern entlehnt waren, und weil es sich hier nicht um eine dialektische Widerlegung handelte, sondern um eine freie Entfaltung der ganzen Fülle evangelischer Heilswahrheit. Dennoch aber diese in die Lobpreisung und Fürbitte verschlungen ist, umso natürlicher erklärt sich die überschwängliche, in immer weiter fortgespinnenen, immer reicher bis zur Ueberladung anschwellenden Sätzen sich entfaltende Form der Darstellung. In beiden Beziehungen bildet der Kolosserbrief deutlich ein Mittelglied zwischen der Ausdrucks- und Darstellungsweise unseres und der älteren Briefe. Den sehr subjektiven Ausstellungen aber, welche die Wette gegen einzelne Stellen des Briefes erhebt, steht die Thatfache gegenüber, daß sich in unserem Briefe, wenn auch in theilweise neuer Form, doch die uns bekannte Eigenthümlichkeit der paulinischen Heilslehre in einer Reinheit ausgeprägt findet, für die wir im nachapostolischen Zeitalter vergeblich ein Seitenstück suchen würden (vgl. Plinemann a. a. O.).

Tiefgreifender sind die Angriffe, welche die Tübinger Schule auf die Aechtheit unseres Briefes zugleich mit der des Kolosserbriefes gerichtet hat (vgl. Baur in f. Paulus 1845; Schwegler in f. nachapostol. Zeitalter, 1846; Zeller, Plank, Köstlin in der Theolog. Jahrb. von 1844. 47. 50). Der pseudonyme Verfasser soll auf eine Vereinigung der noch getrennten Parteien der Juden- und Heidendriften hinarbeiten, indem er neben der paulinischen Rechtfertigungslehre zugleich die Werkthätigkeit, neben dem Glauben die Liebe empfiehlt und den Tod Christi eine äußere Coalition der Juden und Heiden bewirken läßt. Der Brief verräth sich aber als Produkt des zweiten Jahrhunderts, indem er uns mitten in den gnostischen Ideenkreis versetzt und, wie namentlich Schwegler nachzuweisen sucht, auch zahlreiche Anklänge an den Montanismus zeigt. Allein man muß die Ausdrücke unseres Briefes völlig aus ihrem Zusammenhange losreißen, wenn man in den *αιῶνες* unseres Briefes die gnostischen Aeonen oder gar in der *πολυποικίλος σοφία* den valentinianischen Neon finden will. Wie wenig evident diese Beziehungen sind, erhellt am besten daraus, daß das in unserem Briefe urgriechliche Verhältniß Christi zur Kirche nach Baur auf die gnostischen Syzygien, nach Schwegler auf montanistische Vorstellungen deutet, daß jener 4, 7 — 11. gnostisch, dieser montanistisch erklärt. Es ist auch hier ein Verdienst dieser Kritiker, auf eine schärfere Beobachtung der Eigenthümlichkeiten unseres Briefes hingewiesen zu haben. Allein dieselben erklären sich hinlänglich aus der im Kolosserbriefe zu Tage liegenden geschichtlichen Situation und bedürfen zur Erklärung der Rücksichtnahme auf die Stichworte der nachapostolischen Parteikämpfe nicht (vgl. Klopper, de origine opp. ad Ephes. et Col. 1852). Gegenüber den Gefahren, mit welchen eine vom Boden der geschichtlichen Heilsthatsache losgelöste Spekulation die Kirche bedrohte, indem sie die Lehre dem Wind und Wellenspiel menschlicher Meinungen preisgab (4, 14), that es Noth, nicht nur immer wieder auf das von den Aposteln gelegte Fundament (2, 20), sondern auch auf das Organ für eine weitere und reichere Fortbildung der Lehre hinzuweisen, welche die Kirche in den Propheten (3, 5) und in den Trägern der anderen Gnadengaben (4, 11) besaß, so lange dieselben an dem Einen Grunde fest- und das Eine Ziel im Blick behielten. In einer Zeit, wo eine unfruchtbare Ascese sich mit dem Namen christliche Vollkommenheit schmückte, ergab sich auch von selbst die Hinweisung auf das Ziel christlicher sittlicher Vollendung, dem die Kirche entgegenzustreben habe. Und es ist eben nicht bei

nichtliche Paulus, sondern das einseitige Bild eines Parteiführers, das die Kritik gebildet hat, wenn die Synthese von Glauben und Liebe in demselben nicht mehr zu finden ist. (Vergl. noch Stier, die Gemeinde in Christo Jesu. Auslegung des Briefs an die Epheser. 1848. Auszug davon: Der Brief an die Epheser, als Lehre der Gemeinde für die Gemeinde. 1859.) Prof. Dr. Weiß.

**Erpenius** (Thomas), eigentlich van Erpe, ausgezeichnete holländischer Orientalist, hochverdient um die arabische Grammatik und die biblische Uebersetzungsliteratur, ward am 7. Sept. 1584 zu Gorkum in Südholland geboren und erhielt seine Bildung in Middelburg, besonders aber in Leyden, wo während seiner Universitätsstudien der treffliche Joseph Scaliger einen tiefen Einfluß auf ihn übte und ihn besonders veranlaßte, mit der Theologie ein gründliches Studium der orientalischen Sprachen zu verbinden. Seine hervorragende Begabung ließ ihn seinen akademischen cursus abschließen und er suchte bald auf ausgedehnten Reisen in Frankreich, Deutschland, Italien und England, theils durch den Unterricht des Abu-dakni (Josephus Barbatus) in Paris, wo er auch mit J. Casaubonus ein in dem gedruckten Briefwechsel bezeugtes Freundschaftsverhältniß einging, theils durch unmittelbaren Verkehr mit geborenen Orientalen besonders in dem damals noch so belebten Venedig, sich auf ein wirkungsreiches Leben vorzubereiten. Fast unmittelbar nach seiner Rückkehr wurde er im Februar 1611 zum Professor der orientalischen Sprachen in Leyden ernannt, bei welcher Gelegenheit er die in den „*Orationes tres*“ (Leyden 1621) gedruckte Rede „*De lingua arabica*“ hielt. Seine Thätigkeit war eine glänzende; das nachher ihm verliehene Amt eines Regierungsdolmetschers hielt ihn im lebendigen Zusammenhange mit dem Orient; seine Vortragsweise wird als frisch und höchst anregend gerühmt; eine von ihm angelegte Druckerei war bestimmt, die nöthigen literarischen Hülfsmittel zu beschaffen. Der Antritt seiner Professur ist durch die Veröffentlichung der „*Grammatica arabica*“ (Leyden 1613. 4°) bezeichnet, welche, wie die aus ihr gekürzten „*Rudimenta arabicae*“ (1620. 8°) sehr häufig aufgelegt und überarbeitet und eigentlich erst etwa zwei Jahrhunderten durch de Sach's große Arbeiten antiquirt wurden. Der Druck seines Oeuvres Joh. Scaliger (1609) gab ihm Veranlassung, dessen Ausgabe „*Proverbiorum arabicorum centuria duae*“ (1614. 4°, wiederholt 1623. 8° und 1641. 8°) in drei Theile davon öfter) abzuschließen. Aus dem Unterrichtsbedürfniß ging im folgenden Jahre die erste Ausgabe der Lokman-Fabeln hervor: „*Locmani sapientis fabulae*“ (1615. 8°), welche an Inhalt unbedeutenden, im Styl nachlässigen Textstücke, die ab höchst sonderbarer Weise die Arabisten fast ununterbrochen beschäftigt haben. In derselben Zeit beginnt Erpenius für die arabischen Uebersetzungen der heil. Schrift zu werden. In demselben Jahre mit Lokman's Fabeln veröffentlicht er „*Pauli apostoli ad Romanos epistola. Arabice*“ (1615. 4°), dem jedoch auch der Galaterbrief beigegeben war, und im folgenden das „*Novum D. N. Jesu Christi Testamentum. Arabice*“ (1616. 4°). Obgleich dieser letzteren Ausgabe eine Scaliger'sche Handschrift in Leyden, welche dem späteren Mittelalter angehören muß, zu Grunde gelegt worden hat, doch Erpenius noch andere, jetzt wahrscheinlich in Cambridge befindliche Texte benutzt, und die Uebersetzung erscheint als eine durchaus ungleichmäßige ohne Einheit. Im Allgemeinen gehen die Evangelien auf den griechischen Text, Apostelbriefe und Briefe auf die Peshito, die Offenbarung auf eine koptische Quelle zurück; die vier Ew. kann man jetzt mit Nutzen vergleichen: „*Die vier Ew. arabisch aus der Wiener Handschr. herausgegeben von P. de Lagarde*“ (Leipz. 1864. 8°), wo die Uebersetzungen des Textes des Erpenius genau angegeben sind. Hiermit war Erpenius mittelbar in die biblische Wissenschaft und in die Theologie überhaupt eingetreten, für die er auch durch seine glücklichen Unterhandlungen mit dem reformirten Theologen Anthonio Rivet, welchen er endlich für Holland gewinnt, bedeutend wird. Um ihm nach dieser Seite einen größeren Wirkungskreis zu eröffnen, wurde ihm 1619 eine besondere Professur des Hebräischen (für welches die Universität bereits ein Ordinariat besaß) ver-



liehen; die Antrittsrede findet sich in den bereits erwähnten „*Orationes tres*“ vom J. 1621. Er beabsichtigte nun, die arabische Uebersetzung der „*Saadia*“ herauszugeben, wenn er sie vollständig fände; einstweilen gab er den „*Pentateuchus Mosis. Arabice*“ (1622. 4<sup>o</sup>) heraus, in dessen Werthschätzung er sich durch die genaue Uebereinstimmung der Uebersetzung mit dem masoretischen Texte bestechen ließ, während diese Arbeit eines afrikanischen Juden kaum des 13ten, eher des 14ten Jahrhunderts höchstens einige Bedeutung für die Geschichte des Vulgär-Arabischen hat. Ziemlich vergessen ist seine „*Grammatica ebraea generalis*“ (1621. 8<sup>o</sup>, nach seinem Tode noch zweimal gedruckt). Großen Arbeiten und Entwürfen wurde er, der eben Vierzigjährige, durch seinen bei einer allgemeinen Seuche am 13. Nov. 1624 erfolgten Tod entrißen. Die Ausgabe des beachtenswerthen christlich-arabischen Historikers Ibn-al 'Amid al-Makin beendete sein großer Nachfolger Golius („*Historia saracenica auctore Georgio Elmacino*“. Leyden 1625. Fol.); desgleichen erschienen noch „*Psalmi Davidis. Syriace*“ (1625. 4<sup>o</sup>), an deren Erläuterung er durch den Tod verhindert wurde und welche Dathe in seiner neuen Hallischen Ausgabe 1768 zwar vokalisirte, aber sonst nicht verbesserte, und durch die Fürsorge C. l'Empereur's eine „*Grammatica syrica et chaldaea*“ (Amsterd. 1628. 12<sup>o</sup>). Es ist hier nicht näher aufzuführen, daß er außer verschiedenen kleineren Abhandlungen auch Einiges von arabischen Nationalgrammatikern veröffentlicht hat („*Grammatica de Giaramia et Libellus centum regentium*“, 1617. 4<sup>o</sup>); doch diente die nicht allein in ihre Zeit achtungswerthe Verbindung biblischer Wissenschaft und arabischer Philologie Erpenius sehr wesentlich dazu, den Höhepunkt dieser ganzen Richtung in Alb. Schultze herbeizuführen. — Man vergleiche besonders noch: P. Scriverius „*Manes Erpenii*“ Leyden 1625. 4<sup>o</sup>, und Rüdiger in Ersch und Gruber, *Allgem. Encyclop.* 3. Aufl. Th. 37. S. 359 f.

R. Gölke.

**Eß, Karl und Leander van** — zwei als Bibelübersetzer verdiente katholische Theologen der Neuzeit.

1. Karl, geboren den 25. September 1770 zu Warburg an der Diemel im Buderborn'schen, besuchte das Dominikaner-Gymnasium seiner Vaterstadt, trat 1788 in die Benediktinerabtei Hulsburg im Halberstädtischen, deren Ringmauern er, mit Büchern und Studien unter der Leitung des Vektors Hagspiel beschäftigt, in den ersten Jahren nach seinem Eintritt nicht wieder verließ, empfing 1794 die Priesterweihe und wurde 1796 der Nachfolger seines zum Abt ernannten Lehrers als Vektor. Im Jahr 1801 als Professor nach Frankfurt a/D. berufen, lehnte er ab, als er im September desselben Jahres zum Prior seines Klosters gewählt wurde. Nach Aufhebung desselben im J. 1804 wurde er erster Pfarrer der katholischen Gemeinde zu Hulsburg, indem zugleich die Verwaltung der Oekonomie für die dort bleibenden pensionirten Conventualen übernahm und seit 1810 den gemeinsamen Haushalt der in den alten Klosteräumen ein Asyl suchenden Nonnen leitete und fungirte dazu seit 1811 als bischöflicher Commissär mit der Vollmacht eines Generalvikars für das Magdeburgische, Halberstädtische und Helmstädtische, starb den 22. October 1824. Orthodoxer Katholik, aber von der milden Observanz, blieb er von dem nationalen Zuge, der während der Periode der französischen Fremdherrschaft, wo die Verbindung mit Rom gelockert wurde, durch die katholische Kirche Deutschlands ging, nicht unberührt, bemühte sich ernstlich so weit sein Wirkungskreis reichte, die deutsche Sprache wenigstens in einzelne Theile der Liturgie einzuführen und war für Verbreitung und Hebung des deutschen Kirchengesangs thätig\*). In diese Zeit fällt auch seine Betheiligung an der von seinem Bruder Leander unternommenen Bibelübersetzung (s. unten). Später, als nach dem Falle Napoleons und der neuen Erhebung des Papstthums die ersten Schläge gegen Wesen (s. den Art.) fielen, ließ er sich einschüchtern und lehrte um zur alten Unterwerfung gegen Rom. — Von seinen Schriften, worunter eine Beschreibung der Abtei Hulsburg

\*) In eine von ihm 1813 besorgte neue Auflage des Danabrüder Gesangbuchs von Demme hat er auch manche evangelische Lieder aufgenommen.



, ein Katechismus u. f. w., hat noch der bei Gelegenheit der Reformationsfeier im Jahre 1817 erschienene „Entwurf einer kurzen Geschichte der Religion von Anfang der Zeit bis auf unsere Zeit“ durch die in ihm enthaltenen Ausfälle auf die evangelische Kirche seiner Zeit einiges Aufsehen gemacht; er wurde von den Domschülern zu Halberstadt zur Nachfeier des Reformationsjubiläums öffentlich verbrannt und rief selbst, so wie die bezüglichenden Ausfälle auch waren, ein paar literarische Erwiderungen protestantischerseits hervor.

Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der katholischen Geistlichkeit. 1r Bd. S. 202 f. — Schmidt, neuer Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 1824. 28 Hest. S. 947 f. — Literaturztg. von 1824. Nr. 312. — Ersch und Gruber, XXXVIII. S. 172 f. — Biographie générale den Art. „Charles van Ess“. — Bedeutender ist

2. Johann Heinrich, bekannt unter dem von ihm als Benediktiner angenommenen Pseudonym Leander, den 15. Februar 1772 gleichfalls zu Warburg geboren und bei Dominikanern daselbst unterrichtet. Im Jahre 1790 in die Benediktinerabtei Marienberg im Paderbornschen als Novize eingetreten, leistete er im folgenden Jahre die Profess und erhielt, nachdem er 1796 zum Priester geweiht war, 1799 die Pfarrei zu Walenberg im Lippischen, eine Stunde von seinem Kloster entfernt, die er von demselben aus versah. Als im J. 1802 die Abtei säkularisirt wurde, legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen, wurde dann 1812 als Pfarrer der katholischen Gemeinde, außerordentlicher Professor der Theologie und Mitdirektor des Schullehrerseminars nach Marburg berufen, erhielt 1818 das Doktorat der Theologie und des kanonischen Rechts, legte 1822 seine Marburger Stellen nieder und lebte seitdem als wandernder Gelehrter, mit Studien und namentlich mit der Uebersetzung und Verbreitung der Bibel, die ihm zur Lebensaufgabe geworden war, sowie mit der Verbohrung einer reichhaltigen Sammlung von Bibeln aus den verschiedensten Sprachen über die Erde beschäftigt, zu Darmstadt, zu Alzei in Rheinhessen und an anderen Orten, zu Affolderbach im Odenwald den 13. Oktober 1847. Schon als Pfarrer von Walenberg hatte er angefangen, an einer neuen Uebersetzung der Bibel aus dem Griechischen und der Verbreitung derselben unter das katholische Volk zu arbeiten. Er verband sich dazu mit seinem obengenannten Vetter, und 1807 erschienen zuerst „die ersten Schriften des Neuen Testaments, übersetzt von R. und L. van Ess, Braunschweig, auf Kosten der Herausgeber in 11000 Exemplaren gedruckt, wiederholt nachgedruckt, sehr häufig neu aufgelegt und in weit über einer halben Million von Exemplaren verbreitet. Durch das Zurücktreten des Mitarbeiters von dem Werke verzögerte er der Fortgang desselben. Erst 1822 folgte, von Leander allein bearbeitet, der erste Theil der Uebersetzung des Alten Testaments zu Sulzbach (Psalmen, Hiob und Sprüche), der zweite Theil ebendasselbst, 1836. Endlich erschien, von ihm in Verbindung mit einem Freunde und früheren Zögling Weper (s. den Art.) besorgt, eine Gesamtausgabe der Bibel in 3 Theilen zu Sulzbach, 1840. Ueber den beharrlichen Eifer, mit dem er, unbeirrt durch die Ungunst der Römlinge, unter protestantischen Regierungen gegen die Umtriebe derselben geschloß, während z. B. ein Göttinger (s. den Art.) in Folge ihnen weichen mußte, die Verbreitung der Bibel sich angelegen seyn ließ, zuerst in Verbindung mit der katholischen Bibelgesellschaft zu Regensburg, später nach Auflösung derselben mit der Unterstützung der brittischen Gesellschaft, deren Agent für das katholische Deutschland er war bis 1830, wo sein Verhältniß zu ihr sich löste in Folge eines Beschlusses der Gesellschaft, Personen und Vereine, die Bibeln mit Apokryphen zu verbreiten, nicht mehr zu unterstützen, — s. den Art. „Bibelgesellschaft“ im 2. Bande der Encycl. S. 210 f. 215. — In einer Reihe von Schriften suchte er dabei die in der Kirche herrschenden Vorurtheile gegen die Bibelverbreitung unter den Laien zu beseitigen. Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholischen Kirche über das nothwendige und nützliche Bibellesen, Bielefeld 1808 (Erklärungen der Lehren von Clemens von Rom bis auf Sailer, die auf an die Spitze gestellte

Sprüche des N. Testaments folgen), neu aufgelegt unter dem Titel: Gedanken über Bibel und Bibellehre und die laute Stimme der Kirche in ihren heiligen und ehrwürdigen Lehrern über die Pflicht und den Nutzen des allgemeinen Bibellebens, Sulzbach 1816. Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814. Was war die Bibel den ersten Christen? mit welcher Gemüthsstimmung und in welcher Absicht lasen sie dieselbe? und warum sollten wir sie jetzt mehr als jemals lesen? Sulzb. 1816. Ihr Priester, gebet und erkläret dem Volke die Bibel! das will und gebietet die katholische Kirche, Darmst. 1824. Daran schließen sich ein paar gelehrte Arbeiten mit der Tendenz, die Berechtigung der Uebersetzung aus dem Grundtext nachzuweisen: *Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia*, Sulzb., Erford. et Viennae 1810; und besonders: *Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das tridentinische Dekret, oder: ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden?* Tübingen 1824, eine von der Freiburger theologischen Fakultät gekrönte Preisschrift\*), die, obwohl „im Grunde nur Materialiensammlung und einseitig“, in der Literatur über die Vulgata eine hervorragende Stellung einnimmt. Bekannt sind endlich die von ihm besorgten Ausgaben der Vulgata, 3 Theile, Tübing. 1822, der Septuaginta, Leipz. 1824, und des griechischen Neuen Testaments, Tübing. 1827.

Vergl. Felber, *Gelehrten-Lexikon der kathol. Geistlichkeit*. 1r Bd. S. 203 f. — *Neuer Nekrolog der Deutschen*. Jahrg. 1847. S. 652 ff. — Darmst. *Allgem. Kirchen-Zeitung* von 1847. Sp. 1376. — Im *kathol. Kirchenlexikon* von Weger und Wähler wird er nur beiläufig erwähnt. S. Mallet.

**Eucherius**, der heilige, Bischof von Lyon, aus vornehmer Familie in dieser Stadt abstammend, dachte zunächst an nichts weniger, als an den geistlichen Stand; er wurde Senator, trat in die Ehe, die mit zwei Söhnen, Salonius und Veranius, gesegnet wurde. Beide wurden, nach der Sitte der Zeit, dem Kloster Verinum (i. d. Art.) zur Erziehung übergeben. Im Jahre 422 trat er selbst in dieses Kloster, später zog er sich als Einsiedler auf die Insel Yero (St. Marquerite) zurück. Im J. 434 wurde er Bischof von Lyon und machte sich durch Stiftung von Kirchen und frommen Anstalten um sein Bisthum verdient; er starb nach der wahrscheinlichsten Angabe im J. 450. Sein Sohn Veranius wurde sein Nachfolger in Lyon, während Salonius Bischof von Genf wurde. Eucherius war ein fruchtbarer Schriftsteller, obwohl mehrere ihm zugeschriebene Schriften der Aechtheit ermangeln. Aecht sind folgende: 1) die *epistola paraenetica ad Valerianum cognatum* (nicht Veranium) *de contemptu mundi et saecularis philosophiae*, um das Jahr 427 geschrieben, worin viele treffliche Gedanken und Anweisungen, oft in Form von körnigen Sentenzen, sich finden und auch das *Studium* der heil. Schrift empfohlen wird; 2) *epistola seu libellus de laude eremi*, an Hilarius, Mönch in Verinum, gerichtet, eine begeisterte Lobpreisung des mönchischen Lebens und des Klosters Verinum insbesondere; 3) *liber formularum spiritualium*, geistliche Erklärungen biblischer Begriffe und Sachen, z. B. Erklärung der anthropopathischen Ausdrücke des A. Testam.; 4) zwei Bücher *institutiones* an Salonius, geschrieben auf Verlangen dieses seines Sohnes; das erste Buch ist in Fragen und Antworten verfaßt und verräth, nach Maßgabe der Zeit und des Orts, viele Schriftkenntniß und Beobachtung der schwierigen Stellen der Schrift; es erstreckt sich über das Alte und Neue Testament; 5) *Acta Sanctorum Martyrum Agaunensium*, worüber zu vergleichen ist der Artikel „Mauritius und die thebäische Legion“ Bd. IX. S. 197 ff.. Diese Werke sind auch einzeln herausgegeben worden, sie finden sich beisammen in der *Biblioth. Maxima Patrum* Tom. VI. p. 822 sqq. Gennadius (*de illustribus ecclesiae scriptoribus* c. 63.) führt noch Anderes an: *Cassiani quaedam opuscula lato tena* etc.

\*) Auf eine von ihm selbst gestellte Aufgabe, weshalb er den Preis unter seine Mitbewerber vertheilte.



angusto verbi resolvens tramite in unum volumen coegit (woraus hervor-  
geht, daß er es mit den Semipelagianern hielt) aliaque tam ecclesiasticis  
monasticis studiis necessaria. Unächt sind verschiedene dem Eucherius zuge-  
schriebene Commentare zu den historischen Büchern des A. Testaments, die auch in der  
Max. Patr. T. VI. gesammelt sind. — Die ächten und die unächtigen Werke hatte  
lange vorher Brassicanus in Basel 1531 herausgegeben.

Vergl. über Eucherius: Tillemont, Mémoires T. XV. p. 120. — Dupin, nou-  
velle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Tit. IV. p. 173. Herzog.

## F.

**Fintan**, der Stifter des Klosters Rheinau. — Hauptquelle ist die vita von  
Ungenannten, der sich als einen Zeitgenossen, einen, der von ihm selbst Mittheil-  
ung erhalten hat (nobis ipso referens) bezeichnet und nach den beibehaltenen irischen  
Sitten und der großen Genauigkeit seiner Angaben sich auch als einen mit ihm  
im Verkehr stehenden Schriftsteller bezeugt. Das Leben Fintan's ist zwar ein  
wunderliches, aber auch nur ein solches, das mit den erzählten Todesnöthen und Er-  
eignissen so recht das spätere gottgeweihte Leben dieses Mannes einleitet. Eigentliche  
Tugenden finden sich in ihm nicht, nur ein paar wunderliche Gesichte, die aber der Art  
sind, daß Jeder in der gleichen Lage, in der nächtlichen Stille am Altar des Herrn,  
sie wohl mehr gesehen und gehört haben würde. Das Beste der Neuzeit findet sich  
bei Hohenbaum von der Meer, kurze Geschichte der tausendjährigen Stiftung  
des erimirten Gotteshauses Rheinau auf Veranlassung der tausendjährigen Jubel-  
feier 1778 — der sich durch diese und noch eine andere Schrift: „Historia diplom.  
et Rhenaugiensis“ — zum eigentlichen Historiographen des Klosters erhoben hat.  
Die vita ist schon ziemlich korrekt von Goldast: „rerum Alemannicarum scriptores,  
vol. 1661“ — abgedruckt worden.

Fintan, ein Schotte oder Irländer von vornehmer Herkunft, stammte aus der  
Provinz Leinster, aus welcher Columban stammte. Eigenthümliche Lebens-  
umstände machten ihn frühzeitig mit der vorsehenden Hand Gottes bekannt. Die Nor-  
mannen hatten seine Schwester als Gefangene fortgeschleppt; auf des Vaters Geheiß  
er sie loskaufen, in brüderlicher Liebe sein eigenes Leben und seine Freiheit auf's  
Spiel setzend. Es geschah, was vorauszusehen war; er wurde von den rohen Bar-  
baren selbst gefangen und gefesselt, jedoch wunderbarlich wieder frei entlassen. Sie  
ließen ihn schon einen Tag ohne Speise und Trank gelassen, da berathschlagten sie  
unter einander und fanden in der besseren Mehrheit, daß man die nicht fangen  
wollte, die da kämen, Gefangene mit Geld und Gut loszukaufen.  
Doch hätten ihn aber die Normannen bald wieder bei einem anderen Streifzuge  
gefangen; er flüchtete sich vor den ihm auf der Ferse Folgenden in das erste beste  
Büchlein.

Sie stürmten in dasselbe und bei ihm, dem hinter die Thüre Gesprungenen,  
wie mit Blindheit geschlagen, sahen sie ihn nicht. Er sollte aber doch noch in  
die Hände kommen. Es entstand ein Kampf zwischen zwei irländischen Häuptlingen;  
der eine, der Fintan's, der dem einen anhing, hatte das Unglück, einen Mann der gegen-  
überliegenden Partei zu tödten. Der Führer derselben fällt jetzt über ihn her. Sie steck-  
ten sein Haus in Brand, haute den aus demselben Fliehenden nieder, tödtet Fintan's  
auch in demselben; ihn selbst aber, der sich vor der Thür ritterlich vertheidigte, ver-  
sah sie nicht zu greifen. Mitten durch die Flammen und die Feinde bahnte er sich  
den Weg. Hiermit war aber der Kampf nicht beendet; die Zwietracht der Parteien  
trotz einem momentanen Scheinfrieden nur noch eine größere und tiefer grei-  
fende. Die Gegenpartei fürchtete bei einem bösen Gewissen, daß Fintan bei erster  
Gelegenheit Blutrache nehmen würde. Sie suchte ihn deshalb hinterlistig aus dem



Wege zu räumen, traf eine Uebereinkunft mit den Normannen, veranstaltete ein Gastmahl am Meeresufer, lud Fintan zu demselben ein und gab denselben den sich ungeladen bei der Mahlzeit einfindenden Normannen preis. Diese binden ihn und führen ihn mit sich fort; weil aber sein Herr Schottland nicht verlassen wollte, verkaufte ihn dieser einem Anderen und dieser wieder einem Dritten, bis er am gleichen Tage an den Vierten kam, der, im Begriff, nach Hause zurückzukehren, ihn mit sich nehmen konnte.

Auf der Heimreise begegnet diesem ein anderes normannisches Schiff. Einer von der Mannschaft des letzteren fragt die Mannschaft des ersteren über die Beschaffenheit Schottlands und ihre Schicksale daselbst aus. Unglücklicherweise war auf dem Schiff Jemand, dessen Bruder der Fragende getödtet hatte. Dieser erkannte sogleich den Mörder wieder und tödtete ihn, Blutrache nehmend. So entstand ein wilder Kampf zwischen der Mannschaft der beiden Schiffe; der gefesselte Fintan erbot sich, seinen Herrn Hilfe zu leisten. Andere Schiffe brachten endlich die Wüthenden auseinander. Der Herr Fintan's vergaß aber dessen hochherziges Anerbieten nicht und ließ ihm Dankbarkeit seine Fesseln abnehmen. Man landete an den orkadischen Inseln. Die Schiffsmannschaft durfte frei herumgehen, sich pflegen und stärken; Fintan mit ihr sich selbst überlassen, dachte er daran, die günstige Gelegenheit zur Flucht zu benutzen. Herumspähend, fand er einen ungeheuern Stein oder Felsen am Meeresufer, unter dem er sich, wie in eine Höhle, versteckte. Hier trat ihm im eigentlichen Sinne des Wortes das Wasser an die Kehle, denn in die Höhle drang bald die Meeresfluth ein. Er war in einer verzweiflungsvollen Lage; von unten her drang die Fluth immer gewaltiger heran, von oben her hörte er den Zornruf der über den Felsen wegstürmenden Normannen. Besser, dachte er aber, der Wuth des Meeres als diesen Unmenschen anheim zu fallen; er blieb einen ganzen Tag und eine ganze Nacht ohne Nahrung in dieser furchterlichen Lage. Endlich wagte er sich am anderen Tage aus seinem Schlupfwinkel hervor und kroch auf allen Vieren aus Furcht vor seinen Feinden über Stein und Felsen umsichtig empor. Diese waren nun zwar verschwunden, aber, welcher Schreck, als er die Insel ganz unbewohnt fand! Drei volle Tage blieb er daselbst, sein Leben zu kräutern und Wasser fristend; da wandte er sich am dritten Tage, im Falle eines kühnen Bleibens seinen sicheren Tod voraussehend, in einem inbrünstigen Gebete an den starken und barmherzigen Gott, dessen stetem Dienste er fortan Leib und Seele weihte, stürzte sich dann in gehobener Kraft mit allen seinen Kleidern in die Fluthen, und wunderbar, sie wurden, wie durch höhere Kraft, starr und fest, daß er in und auf ihnen wie auf einem Brette durch die Wellen hindurchschiffen konnte, die Wogen trugen ihn glücklich nach Schottland hinüber; hier erklomm der Verrettete mit letzter Kraft die Bergeshöhen, um sich nach Dörfern und rauchenden Häusern umzuschauen. Er suchte lange umsonst; endlich am dritten Morgen erblickte er Menschen in der Ferne und wendete sich an sie. Es waren Christen, die ihn freundlich aufnahmen und zu ihm ein Bischof in der Nachbarschaft brachten, der in Irland seine Studien gemacht hatte und so auch seine Sprache kannte. Zwei Jahre blieb er bei ihm, dann aber zog er, sein Gelübde getreu, durch Gallien, Allemannien und die Lombardei nach Rom. Auf Rückreise kam er über die Alpen in das Gotteshaus Pfäfers. Er meinte anfangs, das sey der Ort der Ruhe, wo er Gott für immer dienen solle, wurde aber nach auf eine Rheininsel als die ihm bestimmte Wohnungs- und Wirkungsstätte verwiesen.

So kam er nach Rheinau und vollendete mit Wolfen, einem Sprößlinge des kaiserlichen Hauses, der den schon vom Vater, ja Großvater angefangenen Bau des Klosters mit allem Eifer betrieb, eigentlich die Seele des schon äußerlich begründeten Baues das schöne Werk. Fintan war ein in jeder Hinsicht dieser hohen Aufgabe gewachsener Mann. Wen solche Lebensschicksale betroffen, wie ihn, der muß wohl innerlich reifen, wenn ein tieferes Gemüth in ihm lebt. Er arbeitete zunächst als Geistlicher bei Wolfen und trat bei einer strengeren Ascese bald ganz in das Kloster ein (an

inicae incarnationis DCCC, aetatis vero suae LI, d. h. nicht im 51sten Jahre  
 s Alters, sondern seines Jahrhunderts, also 851). Er blieb 5 Jahre in demselben,  
 te sich aber, so recht ein ganzer Ascet, noch nicht zufrieden mit der Klosterstrenge,  
 reclusus dem Eremitenleben unter den härtesten Entbehrungen. Hatte er schon als  
 ch seine Brodportionen immer mehr zum Besten der Armen beschränkt, im ersten  
 e auf ein Viertel, im zweiten auf zwei Viertel, im dritten endlich auf drei Viertel  
 cht geleistet, so ging er jetzt noch weiter, enthielt sich alles Brodes, ruhte nicht  
 in einem Bette; kleine Fische waren seine einzige Nahrung, sein Bett der Boden  
 ein Brett, sein Kopfkissen ein harter Stein. Als Klausner ward er aber seinem  
 r nicht ganz untreu. Seine Klausur war nicht außerhalb desselben sondern gegen  
 ernacht an die Klosterkirche gemauert, auf deren Altar er sehen konnte. So ward  
 seine Klausur, — und es liegt wahrlich ein tiefer sittlicher Ernst in solcher Ascese —  
 ortdauernde Gegenstand der allgemeinen Verehrung, eine ernste Buß- und Mahn-  
 gt; er selbst aber schon bei Lebzeiten der Heilige des Klosters. Er lebte als  
 mer noch 22 Jahre, also von 856 bis 878. Unter der Zeit war Wolfen selbst  
 würdige Abt desselben geworden. Es hatte derselbe übrigens schon bisher wie ein  
 für dasselbe gesorgt und es wie der weltlichen Macht, so dem Papste Leo IV.  
 hlen, der ihn auch beim Abschiede mit Gebeinen des heil. Blasius, Bischofs von  
 so, beschenkte, einem Geschenke, das für das Kloster sehr bedeutungsvoll werden  
 Schon den Tag zuvor, ehe Wolfen mit ihnen im Kloster ankam, soll deshalb  
 amals noch im Kloster lebende Fintan, als er die Nacht betend in der Kirche zu-  
 e, das wichtige Ereigniß vorausgesehen haben. Er sah nämlich eine schöne weiße  
 (Symbol des heil. Geistes) auf den gleichen Altar niedersitzen und in die gleiche  
 fliegen, wohin am anderen Tage die Gebeine des heil. Blasius gebracht wurden.  
 in inniger Verehrer desselben trug er auch, wiewohl schon reclusus, einen Theil  
 Reliquien nach der dem Kloster übergebenen Zelle an der Alb auf dem Schwarz-  
 späterhin St. Blasien genannt, die mit Rheinau in engem Verbande blieb und  
 um den Ehrenkranz in wissenschaftlichen Arbeiten gerungen hat.  
 Das Kloster Rheinau hatte so eine gute Basis gewonnen; der tief sittliche Ernst  
 Fintan und der Feuereifer eines Wolfen wirkten hier in schönem Einklange. Mehr  
 Brüder lebten schon unter ihnen im Kloster, alle im gleichen Ruhme der Gottes-  
 und Heiligkeit. Der Ort erhielt in den Gnadenbriefen den Ehrentitel des Hei-  
 i, und Große und Fürsten wetteiferten mit einander, demselben in reichen Gaben  
 irgebung und Dankbarkeit auszudrücken. Es hat dieses Kloster zu seiner Zeit  
 Mission ruhmvoll erfüllt, was ohne eine falsche übertriebene Verehrung und ohne  
 les Streben, die jetzt Todten lebendig zu erhalten, getreu anerkannt werden kann.  
 hat es im vergangenen Jahre aufgehoben. Dr. C. F. Gelpke.

**Flattich**, M. Joh. Friedr., ist am 3. Oktober 1713 geboren zu Beihingen  
 edar (unweit Marbach und Ludwigsburg) als Sohn eines dortigen gutherrlichen  
 annes und als Nachkomme eines im 16. Jahrhundert des Glaubens wegen von  
 n nach Württemberg ausgewanderten Edelmannes Ferdinand Flattich von Flattach,  
 iglich auch seinen Adel dahinten ließ. Johann Friedrich durchlief die Kloster-  
 i zu Denkendorf und Maulbronn und das Tübinger Stift, ward nach einigen  
 atsjahren 1742 Garnisonspfarrrer auf der Festung Asberg, 1747 Pfarrer zu  
 zimmern, 1760 Pfarrer zu Münchingen, wo er am 1. Juni 1797 starb.

Der rechte Platz für ein diesem Manne zu setzendes literarisches Denkmal ist nicht  
 ich eine theologische Encyclopädie, da sein Wirken vornehmlich ein pädagogisches  
 außerdem hat ihn auch in der Privatseelsorge wie im ganzen Privatleben eine  
 funde Originalität ausgezeichnet, die sich vielmehr zu ausführlicher biographischer  
 lung empfiehlt, wofür insbesondere auch ein reicher Schatz von — zum Theil  
 noch mündlich im Volke fortlebenden — Anekdoten zu Gebote steht. In Hinsicht  
 eine pädagogische Bedeutung verweisen wir auf den Artikel von E. Böller in



Schmid's Enchyclopädie für das Erziehungs- und Unterrichtswesen Bd. II. S. 382 f. und von demselben Verf. im süddeutschen Schulboten, 1861. Nr. 1. u. 2.; ausführlichere biographische Bearbeitungen liegen vor in Barth's süddeutschen Originalen (38 Hest 1832); in Schubert's Sammlung „Altes und Neues“ 2c. (1. und 2. 1824); vollständiger in der Schrift von Vedderhose: „Leben u. Schriften des M. J. F. Flattich“ wovon 1856 (Heidelberg bei Winter) schon eine 3. Auflage erschienen ist. — Für die theologische Enchyclopädie achten wir es geeignet, nur folgende Punkte herauszuheben:

1. Der ganze Mann ist eines jener Originale, deren die frühere Zeit überhaupt namentlich aber auch der Stand der Pfarrer weit mehrere aufzuweisen gehabt hat, als die Gegenwart. Aber nicht jedes Original hat so wenig das Seine gesucht, so wenig sein Eigenes geltend machen wollen, darum auch so wenig das Besondere eben als Sonderbares gehegt und gepflegt, wie er; für Alles, was er anders that, als andere Leute war er sich eines bestimmten Grundes klar bewußt und konnte darüber Rechenschaft geben, und dieser Grund war immer ausnahmslos ein im christlichen Gewissen wurzelnder, also ein Moment allgemeiner sittlicher Wahrheit, wenn auch die Form, in der derselbe bei ihm wirkte, eine individuelle war. In sehr engen, oft bedrängten Verhältnissen lebend, nach hohen Dingen niemals trachtend, gegen äußeren Glanz und Comfort gänzlich gleichgültig, aber auch jeden Nimbus geistlicher Amtshoheit verschmähend, hat er einzig durch seine Persönlichkeit, durch die Macht des Wortes und seiner unmittelbaren, einschlagenden, treffenden Wahrheit, aber zugleich durch die Kraft einer von Grund aus lauter, selbstvergeßenden Liebe gewirkt, für welche das Gekleid stets seliger war als das Nehmen. (Dieser Spruch steht als *fac simile* unter seinem Schattenriß). Ein Mann dieser Art, der Hohen und Niederen die Wahrheit ungeschminkt in's Gesicht sagt, der die Spötter und Witzlinge mit ächtem Witz zum Scherzen bringt, der um Weltfittte nicht das Mindeste sich kümmert und doch auch das feinste Gefühl kaum je verletzt, eben weil es die Liebe ist, die ihn zum Aussprechen der Wahrheit treibt, — der eben darum auch von Hohen und Niederen geachtet und geliebt wird, übt eine kirchliche, eine apostolische Wirksamkeit aus, auch wenn er nicht den aristokratischen Duft hohenpriesterlicher Salbung um sich verbreitet, sondern in schlichter Natürlichkeit einhergeht.

2. Flattich ist ein Glied in der Kette jener württembergischen Theologen, deren Höhe- und Mittelpunkt Bengel war; in persönliche, sehr nahe Beziehung zu diesem kam jener als Klosterschüler in Denkendorf, wo Flattich eben so ein unbegränktes, eifriges, furchtsvolles Zutrauen zu Bengel faßte, wie dieser an dem unverdorbenen, aufgeweckten Jüngling besonderes Gefallen fand. Mit Dettinger stand er gleichfalls in Berührung, da dieser ihn wegen seiner pädagogischen Weisheit hochhielt (s. Dettinger's Brief an Flattich bei Vedderhose, Leben und Schriften 2c. S. 54); und Philipp Matthäus Hahn war Flattich's Schwiegersohn. Der Geist dieser schwäbischen Theologenschule, nach dem man sie so nennen will, der geläuterte, vertiefte, selbstständig fortgebildete Pietismus, die bibelfeste Frömmigkeit, das ist's, was auch Flattich erfüllt, das Element, in dem er lebt. Aber er nimmt doch auch wieder seinen eigenen Standpunkt ein. Einerseits ist er für Bengel's Apokalypsil so wenig als für Dettinger's Theosophie organisiert; es fällt ihm nicht ein, sich ein Weltsystem — überhaupt ein System — zu construiren; seine Weisheit besteht in lauter praktischen Erkenntnissen, die er sammt und sonders durch Erfahrung, durch Beobachtung dessen, was wirklich ist, durch Schlüsse, die er daraus zieht, und durch beständiges Zusammenhalten dieser Erfahrungsergebnisse mit der Schrift gewonnen hat. Immer weiß er zu sagen, er habe das und das bemerkt und nun daraus etwas gelernt. Aber eben, daß er immer und überall, auf jedem Schritte lernte, daß er wahrnahm, was Andere nicht bemerkten, daß er nachdenklich jede Wahrnehmung in sich bewegte und richtige, oft rasche Schlüsse daraus zog: das setzte schon eine Klarheit des Geistes, eine Fernbegierde und eine Concentrirung alles Denkens auf den einen Hauptpunkt, der für ihn Erziehung und Seelsorge war, voraus, wie solches nicht Alles



er ist, die auch nach Weisheit streben. Es ist keine Spur von Spekulation, sondern hiezu Reflexion, wodurch er zum Wissen gelangt, aber Reflexion eines im Dienste Wahrheit, im Dienst eines lauterer, christlich-geheiligten Willens stehenden scharfen Verstandes. Andererseits bleibt er auch der pietistischen Engherzigkeit und sittlichen Strenge fremd. Er ist ein Freund und warmer Vertheidiger der Pietisten, er hält für eine Art geistlicher Nothwendigkeit, daß, wenn ein Mensch erweckt worden, andere nach sich ziehe und so eine Gemeinschaft daraus werde; aber, zumal in der Erziehungsweise seiner Zöglinge, erlaubt er sich eine Menge scharfer Griffe (wie z. B. daß er einige derselben von der Leidenschaft des Kartenspiels dadurch heilt, daß er zu ihnen setzt und sie nöthigt, eine ganze Nacht hindurch Karten zu spielen, und noch fortfährt, da die jungen Leute kaum mehr die Augen offen und eine Karte in der Hand halten können), — Maßregeln, über denen sich die Pietisten bekreuzt hätten. In dieser Beziehung ist es ganz charakteristisch, was Ledderhose S. 8 hervorhebt, daß in Flattich's Leben nirgends ein Moment bezeichnet werden könne, wo er erweckt worden wäre oder sich bekehrt hätte — in dem Sinne, in welchem der Pietismus förmliche Bekehrung, einen Durchbruch zu fordern pflegte. Sein durchaus praktischer Sinn hielt alles Derartige von ihm fern; man kann ihn, richtig verstanden, einen christlichen Naturalisten nennen, da bei ihm Alles natürlich zugehen muß, aber so, daß auch das Wirken der Gottesgnade, dem durch's Gebet der Weg gebahnt wird, etwas Natürliches, an die natürlichen Bedingungen sich Anschließendes ist. Wenn er freilich einmal sagt: „Ich würde nicht glauben, daß es eine Hand gibt, wenn es nicht in der Bibel stünde, daß der Mensch Hände und Füße hat; nur die Schrift versichert mich an der Existenz aller Dinge“ — so stimmt das mit dem vorhin Gesagten nicht recht überein; aber wir dürfen solch einen Ausspruch nur für einen Ausdruck seines unerschütterten Vertrauens auf die Schrift als Inbegriff aller Wahrheit nehmen; wäre ihm eine unmittelbare Wahrnehmung, daß er Hände und Füße habe, nicht auch unmittelbare Gewissheit gewesen, selbst ohne Zeugniß der Schrift, so müßte ja noch vielmehr die Wahrheit des Bibelbuchs, wie alle äußere Existenz, eine Sinnentäuschung gewesen seyn. Sag, wie den obigen, konnte Flattich aussprechen, ohne ihn weiter zu verfolgen; und haben wir derlei Hyperbeln sonst bei ihm nicht vorgefunden.

2. Zum Erziehen und Lehren war er geboren; schon als Student trug er sich zu pädagogischen Lehrstunden an, nur um dieser Arbeit obzuliegen, mit der er das Gebot Gottes nach 1 Kor. 13. am besten erfüllen zu können überzeugt war. So hat er auch während seiner Studien stets eine große Anzahl junger Leute in sein Haus aufgenommen, an denen er seine Erfahrungen und Grundsätze hat er aphoristisch für sich und andere (in Briefen) niedergeschrieben; Ledderhose theilt diese Aufzeichnungen in größerer Anzahl mit; ebenso findet sich eine schöne Reihe derselben in verschiedenen Jahrgängen des „Süddeutschen Schulboten“ (redig. von Bölder) abgedruckt. Was daran in Betracht fällt, das ist nicht nur der außerordentliche Reichthum von Beobachtungen und Grundsätzen, die er in seiner schlichten, auch Provincialismen nirgends scheuenden, Weise ausspricht, daher man Vieles, was die berühmten Pädagogen in hochschöner Phraseologie als eine ganz exquisite Weisheit zu Markte brachten und noch nicht bei Flattich in einfach-klaarem, populärem Deutsch gesagt findet; sondern auch, (wie Bölder in dem angeführten Artikel der Schmid'schen Encyclopädie richtig bemerkt) eine philanthropische Pädagogik im besten, christlichen Sinne des Wortes enthaltend.

Ob er auf die pädagogischen Bewegungen seiner Zeit, auf Basedow oder Pestalozzi, aufmerksam war, ob er sie auch nur gekannt hat, ist ungewiß, da er nirgends deren Namen erwähnt, wiewohl in manchen Sätzen eine polemische Bezugnahme auf diese Ideen nicht zu verkennen ist; ganz auf selbstständigen Wegen, wie sie oben bezeichnet wurden, ist er zu seinen Principien und seiner Praxis gekommen. Nicht Dressur und Erziehung seyn, sondern Bildung; eben darum auch das Wissen nicht ein mechanisch eingetrichtertes, sondern der Schüler soll Rechenschaft geben können über den Grund

der Erkenntnisse; überhaupt ist ihm die Erziehung und der Unterricht wesentlich Erregung und Leitung der Selbstthätigkeit. Nicht Zwang und Drang soll auf den Zögling wirken, sondern Liebe, unter deren warmem Hauche die eigene Lust und Liebe, die eigene Kraft im Zögling erwachen und wirksam sehn wird; nicht ein Gesetz, das Alle unter das gleiche Joch beugt, sondern die Weisheit soll Erziehungsprincip sehn, die Jeden so behandelt, wie er nach Intelligenz und Gemüthsanlage es bedarf. Trifft aber hierin Flattich's Pädagogik mit philanthropischen Ideen zusammen, so gibt sich doch darin bei ihm ein von diesen sehr verschiedener Geist kund, daß er 1) nicht wähnt, die Wichtigstellung des Willens hänge von der Einsicht ab, wenn also der Verstand aufgeklärt werde, so folge die sittliche Besserung von selbst; vielmehr weiß er, daß umgekehrt das Wissen, das Lernen zuletzt gar sehr vom Willen abhängt. („Wenn man auf junge Leute Achtung giebt“ — sagt er (s. Süddeutscher Schulbote 1862. Nr. 18 S. 159) — „so findet man auch bei diesen einen *gustum veritatis* oder ein innerliches Vergnügen an der Wahrheit, doch in unterschiedlichen Graden. Und zwar, je besser und christlicher ein Gemüth ist, desto größer ist der *gustus veritatis*, je schlimmer aber das Gemüth ist, desto geringer ist er“) —; daß er 2) den unersetzbaren Werth der humanistischen Bildung sehr wohl erkennt, während die Pädagogen seiner Zeit in den Bildungsgehalt der classischen Sprachen kein Verständniß hatten, daß er 3) überhaupt nicht das Utilitätsprincip anerkennt, sondern als Motiv alles Lernens und Studirens die Liebe zur Wahrheit erwecken will, die das Lernen dann von selber lebendig mache. Die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde steht ihm so fest als irgend ein anderes christliches Dogma; aber (wie in seiner Art Luther) so ist Flattich ein lebendiger Beweis dafür, wie erlogen die Behauptung der radikalen Pädagogen ist, wer jene Lehre annehme, der müsse ein schlechter, insbesondere ein finsterner, rigoristischer Erzieher seyn. Nirgends entschuldigt Flattich das Böse damit, daß es eben aus der Erbsünde stamme (wir erinnern uns nicht einmal, daß er in solchem Zusammenhange sie irgendwo nennt) nirgends aber läßt er sich auch die Freude an der Jugend oder das richtige, humane Verständniß für sie, auch für ihren Muthwillen, durch das Dogma trüben. Geht (s. Redderhose S. 148) so weit, das *nitimur in vetitum*, das sonst mit Fug als ein Zugeständniß selbst der heidnischen Weisheit an die biblische Lehre betrachtet wird vielmehr als einen Beweis von der Macht und Würde des freien Willens zu betrachten in dessen Wesen es liege, gegen jeden Zwang sich zu wehren; „absonderlich wird man“ sagt er dort, „in edlen Gemüthern wahrnehmen, daß sie von sich selber Gutes thun und aus eigenem Trieb Etwas lernen wollen, sobald sie aber gezwungen werden, geschieht es ihnen sauer.“ Charakteristisch ist in jener Beziehung auch folgender Satz (ebendas. S. 55): „Nach dem Sündenfalle muß man fast Alles an der Unvollkommenheit lernen. Man weiß nicht, was Gesundheit ist, bis man krank wird; und die Schönheit der Tugend lernt man an der Häßlichkeit der Laster. Mithin müssen junge Leute durch lauter Fehler etwas lernen und durch vieles Angehen gescheit werden. Man muß junge Leute auch fehlen lassen, damit man ihnen daran zeigen kann, was recht ist.“

In Einem Punkte wäre zu wünschen, daß die Biographien des Mannes sein Bild noch vervollständigen würden. Wir erinnern uns nicht, von einem der bedeutendsten Männer der Folgezeit gelesen zu haben, daß er Flattich's Zögling gewesen. Sollte er unter seinen Papieren gar keine Namensliste der circa 200 jungen Leute gefunden haben, die unter seiner erziehenden Hand gestanden, woraus vielleicht einer oder der andere Mann, der in irgend einer Beziehung der Geschichte angehört, als einer seiner Schüler zu Tage käme —, oder sollte, worauf allerdings Einiges hindeutet, sein Hauptgeschäft für Solche aufgesucht worden sehn, an denen die anderen Erzieher in Lehranstalten verzweifeln? oder für mittelmäßige Köpfe, aus denen er keine großen Männer, dafür aber rechtschaffene, für einfache Berufsarten brauchbare Leute bilden konnte? Durchschnittlich mag es sich wohl so verhalten haben; doch wäre hierüber noch eine kritische Nachweisung nöthig, um das Bild des Mannes vollständig und vergewissernd zu können.



**Frankfurter Receß** oder Compositionsschrift — unter diesem Namen ist die Vereinbarung bekannt, welche von den zu Frankfurt a. Main bei Gelegenheit des da- zur Uebertragung des Kaiserthums an den römischen König Ferdinand abgehaltenen Reichstages im Jahre 1558 versammelten evangelischen Fürsten abgeschlossen wurde, um in dem schmachvollen Ausgang des Wormser Gesprächs (s. d. Art.) so drohend nahe getretenen Zwiespalt unter den Theologen und Ständen des Augsburgischen Bekenntnisses und den dadurch hervorgerufenen Angriffen von Seiten des katholischen Reichs zu begegnen.

Mit den drei weltlichen Kurfürsten, Otto Heinrich von der Pfalz, Herzog August von Sachsen und Markgraf Joachim II. von Brandenburg, hatten sich auch Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Herzog Christoph von Württemberg und Landgraf Philipp von Hessen zu Frankfurt eingefunden, um persönlich über die zur Beilegung der theologischen Streitigkeiten und Verhütung einer inneren Spaltung der Evangelischen dienlichen Maßregeln zu berathen, während mit den in's Einverständnis gezogenen Pfalzgrafen Friedrich von Simmern und Markgraf Karl von Baden schriftlich verkehrt wurde. So wie ein von Melanchthon eingeholtes Gutachten vor über eine zu entwerfende dogmatische Einigungsformel, und Herzog Christoph hatte ein anderes von Brenz mitgetheilt. Das letztere stimmte im Wesentlichen mit dem Melanchthon'schen überein, wurde im Artikel vom Abendmahl zu dürftig und ungenügend befunden und demnach das Gutachten Melanchthon's approbirt und bei Abfassung des am 18. März 1558 von den genannten sechs Ständen unterzeichneten Abschieds oder Recesses zu Grunde gelegt.

Im Eingang sprechen sich die Unterzeichner des Recesses zunächst über Veranlassung und Zweck desselben aus. Sie hätten sich zwar schon oft und bestimmt genug erklärt, daß sie einmal von ihnen erkannten und bekannten Wahrheit standhaft verharren zu wollen. Dennoch werde katholischerseits, zumal seit dem Wormser Gespräch, immer lauter die Forderung gegen sie erhoben, als ob sie selbst „in ihrer Confession zwieträchig, irrig und falsch“ wären und unter dem Deckmantel des Augsburg. Bekenntnisses allerlei schädliche Irrungen unter ihnen zugelassen würden. Sie hätten daher die schon im Frankfurter Abkommen (vom Juni 1557) angeregte Berufung einer Generalsynode von Neuem in Vorschlag gezogen als ein Mittel, sich untereinander über die vorliegenden Irrungen zu verständigen. Weil aber dieselbe so bald nicht werde bewerkstelligt werden können, so wollten sie hier sich darauf beschränken, als christliche Obrigkeiten eine neue, offene Erklärung über ihren Glauben abzugeben, um dadurch das Ungegründete der gegen sie erhobenen Vorwürfe darzuthun. — Nachdem sie sich denn ausdrücklich dagegen verwahrt hätten, durch ihre Deklaration ein neues Bekenntniß aufstellen und ihren mitverwandten Ständen aufdringen, geschweige denn irgend Jemand in den Verdacht eines Abfalls von der gemeinsamen Confession bringen zu wollen, erklären sie, daß sie ihr unverbrüchliches Festhalten an „der reinen wahren Lehre, so in göttlicher, alttestamentlicher und apostolischer Schrift A. und N. Testaments und auch in den drei Symbolis und also in der Augsburg. Confession sammt deren Apologie, welche aus der prophetischen und apostolischen Lehre als ein summarium und corpus doctrinae hervorgeht und derselben gleichstimmt, auch darauf als auf das unverwerfliche Hauptfundament der christlichen Kirche aufzubauen und rechten, wehren und unverfälschten Verstand gegründet ist“, so wie sie gesonnen seyen, allein nach der Norm dieser Lehre in ihren Kirchen predigen zu lassen und keine davon abweichenden Meinungen und Sekten dulden wollen. Im

) So die für Kurfürst August angefertigte deutsche Bearbeitung der zu Worms verfaßten lateinischen Consensus, Corp. Ref. IX. p. 489 sqq., die fast wörtlich, nur abgekürzt, mit Auslassung der Persönlichkeiten in den drei ersten Artikeln des Recesses wieder erscheint. Der vierte Artikel findet sich vor in der erwähnten Consensusformel a. a. O. S. 403 ff., ist aber hier kürzer gefaßt. Das Schreiben Melanchthon's an den Rath in Nürnberg vom 14. Mai 1558 a. angef. O. S. 48 ff.





er dieselbe verunreinigt und verfolgt werde, seyen nicht allein die mittelmäßigen, sondern auch andere Ceremonieen schädlich und nachtheilig nach Titus 1, 15 b. — Hierauf folgt noch die Darlegung einer Reihe von Beschlüssen, über welche die Unterzeichner des Recesses übereingekommen sind. Falls noch andere Artikel controvers werden würden, wollten sie sich darüber unter einander in brüderlicher Liebe verständigen, inzwischener keine Abweichung von der angenommenen Lehrform gestatten. Neue Streitfragen sollten nicht alsbald unter das Volk gebracht, sondern den Consistorien und Superintendenten zur Prüfung vorgelegt werden. Keine theologische Schrift solle ohne Censur gedruckt werden, die Veröffentlichung von Schmähschriften irgend welcher Art streng verboten seyn. Die Consistorien und Superintendenten sollten über das bei Lehrcontroversen einzuschlagende Verfahren angemessen instruiert, gegen Jeden, der dem Bekenntniß zuwider lehrend oder handelnd befunden würde, mit Amtsentsetzung eingeschritten und dann den verbündeten Ständen Kenntniß gegeben werden. Um auf der Grundlage des Recesses eine Vereinbarung aller evangelischen Stände zu ermöglichen, sollten bisherigen Differenzen vergeben und vergessen seyn. Die übrigen Stände sollten freundlich eingeladen werden, dem Reccesse beizutreten, vor Allem Herzog Johann Friedrich von Sachsen (von welchem nach seiner ganzen confessionellen Stellung und zumal den Wormser Vorgängen am meisten Opposition zu befürchten war) durch ein gemeinsames Schreiben der sämmtlichen Verbündeten \*), während sie die Verhandlungen mit den übrigen hervorragenden Ständen unter sich vertheilten. In jedem Falle, erlangen sie am Schlusse, wollten sie selbst „bei diesem Abschied und dessen wahren, christlichen Bekenntniß und allen obbemeldeten Punkten“ verbleiben.

Die Aufnahme, die der Receß fand, war eine sehr verschiedene. Ein Jakob Anhalt hat sich damals noch ganz mit ihm einverstanden erklärt. Ein Maximilian, der Kaiser und Nachfolger Kaiser Ferdinand's, hat seine Freude über ihn ausgesprochen. Anderntheils liegt eine Reihe von Boten vor, die eine Scala des Widerspruchs darstellen von mildester Rüge bis zu schroffster Verwerfung. Die Anhaltiner, Henneberger, Regensburger tadeln doch nur, theils milder, theils schärfer, daß im Artikel vom Abendmahl die leibliche Gegenwart Christi, resp. der Genuß der Ungläubigen nach der Meinung der Schmalkaldischen Artikel nicht hervorgehoben, somit die calvinische Auffassung ausgeschlossen sey. Und auf diese Ausstellung beschränkt sich im Wesentlichen auch im Ganzen billige Gutachten der Theologen von Hamburg, Lübeck und Lüneburg, deren Convent auch selbst ein Westphale Theil genommen hatte. Dagegen fanden die Mecklenburger und nach ihnen auch die Pommer, die sämmtlichen Artikel zu genereller und ambiguer gestellt und vermifften die namentliche Reprobation der Irrlehren. Der tiefe, unversöhnliche Gegensatz aber, der die specifischen Gnesiolutheraner von der Richtung Melancthon'schen Richtung schied, tritt zu Tage in der schlecht verhaltenen Erklärung, womit das von Wigand verfaßte Magdeburger Botum darüber Klage führt, die dogmatischen Controversen als unnothdürftig, Mißverständnisse und „Teufelswerke“ (der Ausdruck kommt im Receß natürlich gar nicht vor) bezeichnet werden, daß die Fürsten sich das Recht anmaßten, ohne Zuziehung der Theologen Bestimmungen der kirchlichen Lehre zu treffen, daß man in einer Sache, die nicht den Menschen, sondern Gott angehören, von Amnestie reden wolle, daß man nicht bloß die Verdammung der Irrlehrer unterlasse, sondern auch dem heiligen Geiste das Maul binden und den Elenchus wider die falschen Propheten verbieten wolle, ferner daß man die Beurtheilung der Lehrcontroversen dem Consistorium anheimgebe und daß die Fürsten über-

\*) S. dasselbe bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, 1r Bd. Beilagen S. 77 ff. In anderer Weise werden in demselben, wie Heppe bemerkt a. a. O. S. 269, Pfalzgraf Friedrich Sandgraf Philipp als nicht persönlich in Frankfurt erschienen bezeichnet; und doch findet sich letztere mit unter den Unterzeichnern des fraglichen Schreibens wie des Recesses, während die Unterschrift des nach jener Angabe bei der Conferenz gegenwärtigen Markgrafen Karl ebenso die von Pfalzgraf Friedrich an beiden Orten fehlt.

haupt die Freiheit und Würde des Predigtamts scheinen beeinträchtigen und die armen Prediger zu ihren bloßen gehorsamen Dienern machen zu wollen, und schließlich die vier Artikel auf gehässige Weise kritisiert und überall etwas zu mäkeln findet, z. B. beim Artikel vom Abendmahl auch daran, daß von der Applikation der Verheißung die Rede sey statt von derjenigen der Sündenvergebung. Und die ganz ähnlich gehaltene Recusationschrift, mit welcher Herzog Johann Friedrich nach langem Zögern endlich auf die Uebersendung des Recesses antwortete (zum erstenmal abgedruckt bei Heppe a. a. O. Beil. S. 86 ff.), fügt zu allen erwähnten Vorwürfen noch denjenigen, daß neben der Augsb. Confession und der Apologie nicht auch der Schmalkald. Artikel gedacht sey (auf welche die Abendmahlszeloten jetzt gern zu recurriren pflegten), und persönliche Ausfälle auf die Wittenberger wegen ihres Verhaltens zur Zeit des Interims hinzu. — Freilich hatte Herzog Johann Friedrich von seinem Vorhaben, eine Conferenz der ihm gleich gesinnten Stände gegenüber der Frankfurter nach Magdeburg zu berufen, noch abstecken müssen, indem selbst die Magdeburger die Veranstaltung der Zusammenkunft in ihrer Stadt sich verboten, und die Herausgabe des neuen sächsischen Confutationsbuchs als Erwiderung auf die im September 1558 erschienene Wittenberger Beleuchtung der Wittenbergischen Recusationschrift (s. dieselbe im Corp. Ref. IX. S. 617 ff.) am Anfang des Jahres 1559 mit dem, was sich daran knüpfte, hatte sogar eine momentane Reaction gegen die Herrschaft des Flacianismus im Herzoglich Sächsischen zur Folge. Dennoch war bei dem vielfachen Widerspruche, der sich gegen den Recess erhoben hatte, der Zweck desselben nicht erreicht, und es zeigte sich immer mehr, daß auf der Basis, auf welcher sich die Fürsten mit demselben gestellt hatten und auch noch auf dem Raumburger Fürstentage vom J. 1561 (s. den Art.) sich wieder stellten (auf welchem freilich schon die Approbation des Recesses in der neuen Prästation zur Augustana nicht durchzusetzen war), auf der vermittelnden Melanchthon'schen Theologie, die ja allerdings auch selbst noch an dem Gebrechen des Dogmatismus krankte, den sie an ihren Gegnern belämpfte — die Herstellung der kirchlichen Einigung nicht zu hoffen sey. — Später haben die niedersächsischen Theologen es noch durchgesetzt, daß die Bezeichnung des Frankfurter Recesses als eines „christlichen Abschieds“ aus der Vorrede zum Concordienbuch aufgenommen wurde.

Literatur: Salig, Historie der Augsburg. Confession. 3. Thl. S. 363 ff. — Pland, Geschichte der Bildung des protest. Lehrbegriffs bis zur Concordienformel 6. Bd. S. 174 ff. 665. 673. — Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus 1. Bd. S. 269 ff. — Gieseler's Kirchengeschichte. — Eine ältere Monographie J. F. le Bret, de recessu Francof. anni 1558. dogmatico eridos pomo. Tubing 1796. — Der Recess selbst ist zu finden im Corp. Reform. IX. S. 489 ff.

S. Mallet.

**Fremdlinge** bei den Hebräern. Der generelle Name נָכָר von נָכַר, sich aufhalten, verweilen, bezeichnet zunächst jeden Nichtisraeliten, der unter den Israeliten sich vorübergehend oder dauernd aufhält, nach späterem Sprachgebrauche jedoch vorzugsweise die nationalisirten oder des Bürgerrechts theilhaftigen Fremdlinge. S. Bd. II, 433 XII, 237 f. Specielle Bezeichnungen sind אֲבוֹנִי, Wohner, LXX. πάροικος, Beisitzer der ohne Bürgerrecht, als Beisasse an einem Orte wohnt (auch אֲבוֹנִי נָכָר 3 Mos. 25, 23. 35. 47) und נָכָר, נִכְרִי peregrinus, der nur vorübergehend sich im Lande aufhält, daher auch dem bürgerlichen und gottesdienstlichen Leben des Volks mehr oder weniger fremd bleibt (1 Mos. 17, 12. 2 Mos. 12, 43. 3 Mos. 22, 25), weßwegen er wie נָכָר, mit dem es die Grundbedeutung des Entferntzuhaltenden theilt, den Nebenbegriff Götzendiener, Feind involvirt (Ps. 18, 45 f. Neh. 13, 30). — Der nicht particularistische Charakter des mosaischen Gesetzes zeigt sich besonders auch darin, daß ein נָכָר oder אֲבוֹנִי in Israel nach demselben wie in seinem anderen Staate des Alterthums nach Recht und Billigkeit fast (einzige Ausnahme bei Darlehen nach 5 Mos. 23, 20. vgl. Bd. XVIII, 267, was sich übrigens nicht sowohl auf die armen im Lande wohnen-



nden, als auf die des Handels wegen sich im Lande aufhaltenden Fremden zu be-  
 schehen scheint) wie ein Volksgenosse behandelt wurde. Nicht nur hatte er mit diesem  
 Recht vor Gericht (2 Mos. 12, 49. 3 Mos. 24, 22. 4 Mos. 15, 15 f. 5 Mos.  
 16 f. 24, 17. 27, 19; in Beziehung auf Freistätten 4 Mos. 35, 15), durfte, wie  
 nach 3 Mos. 25, 47 ff. vgl. 2 Sam. 24, 21 ff. Ezech. 47, 22. scheint, im Lande  
 unbewegliches Eigenthum, Haus und Güter erwerben, sondern hatte auch, wenn er  
 war, als שכיר, Pohnarbeiter, sein Leben fristete, gewisse Beneficien, z. B. die  
 Theilnahme an Festopfern und Zehntmahlzeiten (5 Mos. 14, 28 f. 16, 10 f. 14. 26,  
 11 f. Tob. 1, 7), an der Nachlese (3 Mos. 19, 10. 23, 22. 5 Mos. 24, 19),  
 der Ernte im Sabbath- und Jubeljahre. Auch durften sie Opfer darbringen 4 Mos.  
 14 ff. Häufig sind die mit Erinnerung an die eigene Fremdlingenschaft in Aegypten  
 und mit der Versicherung der Liebe Gottes gegen die Fremdlinge verbundenen Ermah-  
 rungen zu humaner, liebevoller Behandlung der Fremdlinge (2 Mos. 22, 20 f. 23, 9.  
 3 Mos. 19, 33. 5 Mos. 10, 17 ff.), namentlich auch der heidnischen Sklaven (5 Mos.  
 14 f.), die, obwohl Sklaven, doch nicht in demselben Sinne rechtlose Leibeigene  
 waren, wie die Sklaven heidnischer Völker (vgl. Saalschütz, mos. Recht S. 714 f. und  
 XIV, 465). S. Jer. 7, 6. Ezech. 22, 7. 47, 22. Sach. 7, 10. Mal. 3, 5.  
 In der Mischna zeigen sich Einflüsse des römischen Rechts, nach welchem Sklaven  
 rechtloses dingliches Eigenthum betrachtet wurden. Nicht mehr als billig war es  
 wegen, daß von den in Israel wohnenden Fremdlingen gefordert wurde, sich heidni-  
 scher Gräueltaten zu enthalten, z. B. des Bluteßens, der Entheiligung des Sabbaths, des  
 Eisdienstes, der Pösterung Jehova's, heidnischer Unzucht u. s. w. (2 Mos. 20, 10.  
 3 Mos. 17, 10. 18, 26. 20, 2. 24, 16. 5 Mos. 5, 14.; vergl. Ezech. 14, 7), doch  
 durften sie nach 5 Mos. 14, 21. Fleisch von gefallenem Thieren essen. — Vgl. d. Art.  
 „Bürgerrecht“, Bd. II, 433 und „Profelyten“ XII, 237 ff. Lehrer.

**Fresenius**, Johann Philipp. In demselben Jahre (1705), in welchem  
 er am 5. Februar starb, wurde am 22. Oktober einer seiner späteren Nachfolger  
 Frankfurter Seniorate, Johann Philipp Fresenius, zu Niederriesen bei Kreuznach  
 geboren, wo sein Vater, Johann Wilhelm, Pfarrer war. Der fromme, gottesfürchtige  
 Mann und die herzliche Liebe, welche den Grundton des Familienlebens bildete, theilte  
 frühzeitig dem empfänglichen Gemüthe des Knaben mit. Bei einer zahlreichen Fa-  
 milie von zehn Kindern und einer beschränkten Einnahme waren die Eltern nicht in der  
 Lage, ihre Söhne auf gelehrte Schulen zu schicken. Der Vater übernahm darum den  
 Unterricht selbst und bildete Joh. Philipp bis zu seinem 17. Jahre in den Gymnasial-  
 studien aus. Die Liebe desselben zu den Wissenschaften war so groß, daß er seinen  
 erstrebenden Eltern die Erlaubniß abnöthigte, bereits um Mitternacht sein Lager  
 verlassen und zu den Studien zurückkehren zu dürfen, eine Anstrengung, durch die früh-  
 zeitig seine Kraft geschwächt wurde. Schon als Knabe suchte er durch freundliches Zu-  
 gange auf die verwilderten Gemüther der Dorfjugend einzuwirken; als er im J. 1722  
 zum Pfarrer Hofmann zu Merxheim, dem Geburtsorte seiner Mutter, übergeben wurde,  
 durch denselben tiefer in das Studium der hebräischen Sprache eingeführt zu wer-  
 den, unterrichtete er täglich eine Stunde die Jugend im Christenthum. Im Herbst  
 1723 bezog er die Universität Straßburg mit 15 Gulden in der Tasche; vergebens  
 suchten ihn die Eltern, gerade damals mit finanziellen Verlegenheiten und Sorgen belastet,  
 irgend gebeten, einen für sie günstigeren Zeitpunkt zum Antritte des akademischen  
 Studiums abzuwarten; sein Gottvertrauen trug den Sieg davon und wurde herrlich  
 belohnt; das Wort, das ihm unterwegs ein Freund tröstend zum Scheidegrusse gab:  
 minus providebit! wurde die Losung seines Lebens. Der Rest seiner kleinen Baar-  
 schaft war in Straßburg bald aufgezehrt; einige Unterrichtsstunden, die er ertheilte, ver-  
 schafften ihm nur die Wohlthat der freien Wohnung; Wochen lang war Wasser und  
 Brod seine einzige Nahrung, bis er endlich einigen Professoren seinen Nothstand er-  
 zählte und theils in ihren, theils in befreundeten Häusern regelmäßigen Mittagstisch

erhielt. Auch an geistlichen Anfechtungen hat es ihm nicht gefehlt. Trotzdem setzte er mit eisernem Fleiße seine Studien fort; ohne Hülfsmittel las er die Schrift; nicht bloß die Väter der alten Kirche, sondern auch die Werke Luther's, der großen lutherischen Dogmatiker und Spener's waren der Gegenstand seiner gründlichen Beschäftigung; seinen Eifer für das evangelische Christenthum bethätigte er schon jetzt darin, daß er emigrierte zum Katholicismus verführte Kinder wieder zurückbrachte. Am 26. Septbr. 1725 verteidigte er eine Reihe von Thesen über die Rechtfertigung. In demselben Jahre rief ihn die plötzliche Erkrankung seines Vaters nach nur zweijährigen akademischen Studien wieder in die Heimath, und er besorgte nun ein volles Jahr dessen Amtsgeschäfte. Hierauf finden wir ihn als Erzieher der jungen Rheingrafen von Salm-Grumbach, in welcher Stellung er einen entscheidenden Einfluß auf die christliche Gesinnung des ganzen Hauses übte. Er hatte sie kaum sechs Monate bekleidet, als er auf die Nachricht von einer neuen Erkrankung seines Vaters nach Hause eilte; dieser verschied am 25. Nov. 1727 in seinen Armen mit dem Ausrufe; „Gott Lob, meine Rechnung ist richtig befunden!“ Im Sommer erhielt er einen zweifachen Ruf, als Feldprediger des in französischen Militärdiensten stehenden Herzogs von Zweibrücken und als Nachfolger seines Vaters zu Oberwiesem. Sein Herz entschied sich für den letzteren. Auf der Heimreise entging er durch einen zufälligen Aufenthalt, worin er eine wunderbare Fügung Gottes erkannte, der Nachstellung eines rachsüchtigen Bösewichts, den er früher an der Ausführung eines verbrecherischen Planes gehindert hatte. Obgleich er sich mit hingebender Liebe der Predigt und der Seelsorge in seiner Gemeinde widmete, hatte er dennoch mit dem entwuthigenden Zweifel, ob die Führung seines Amtes eine gesegnete sey, so schwere Kämpfe zu bestehen, daß er ernstlich an die Niederlegung desselben dachte; erst der Tod mehrerer Sterbenden, die mit getrostem Herzen hingingen, überzeugte ihn von der vorbrachten Frucht seines Wirkens; im Vertrauen auf Gott gestärkt, faßte er den Entschluß, fortan im Glauben zu arbeiten. Seine Wohlthätigkeit war so aufopfernd, daß er den vierten Theil seiner Besoldung für die Armen verwandte. Im Jahre 1730 hielt er auf Einladung des Rheingrafen zu Grumbach vor der versammelten Judenthums, die man aus dem ganzen Gebiete zusammengetrieben hatte, um einer solennen Judentaufe beizuwohnen, eine Missionspredigt, die zwar die beabsichtigte Wirkung nicht erreichte, aber dennoch auf die übrigen christlichen Zuhörer von so bedeutendem Eindruck war, daß über zehn Seelen, darunter „eine vornehme Person“, aus ihrem gleichgültigen und sicheren Zustande erweckt wurden und in aufrichtiger Bekehrung sich zu Gott wendeten. Sein „Antisemitismus“, den er 1731 der Schmähschrift des Jesuiten Joh. Ad. Weisslinger: „Friß Vogel oder stirb“ — entgegengesetzt hatte, erregte unter dem katholischen Klerus eine große Erbitterung; mit Hilfe eines am Rheine stehenden österreichischen Heeres gedachte man ihn aufzuheben; er rettete sich durch die Flucht nach Darmstadt, wurde hier mit Landgraf Ernst Ludwig bekannt und von diesem zum zweiten Burgprediger in Gießen ernannt. Im August 1734 trat er dieses Amt an; im folgenden Jahre wurde er collega primarius am Paedagogium illustre und eröffnete zugleich exegetische und ascetische Vorlesungen an der Universität; in inniger Freundschaft lebte er mit Dr. Rambach (vgl. d. Art.), dem er zu seinem Schmerze am 22. April 1735 die Leichenrede hielt und dann seinen litterarischen Nachlaß besorgte. Im Jahre 1736 ging er als Hofdiakonus nach Darmstadt; eine Predigt, die er dort über die Nothwendigkeit der Fürsorge für Proselyten hielt, gab den Anstoß zur Gründung einer Proselytenanstalt, mit deren Direktion und Inspektion er beauftragt und durch welche 400 Proselyten der evangelischen Kirche zugeführt wurden; wie wenig es dabei nur auf numerische Vergrößerung der letzteren abgesehen war, zeigt die Thatsache, daß 200, die sich angemeldet hatten, als Betrüger entlarvt und abgewiesen wurden. Im Jahre 1737 lehrte er als außerordentlicher Professor und zweiter Stadt- und Burgprediger nach Gießen zurück; allein schon im folgenden Jahre trat der Magistrat von Frankfurt mit ihm wegen Uebernahme einer Predigerstelle in Unterhandlung; Fresenius dankte ab.



am Anlaß seine Divinationsgabe; er sagte am Morgen des Tages, an welchem die öffentliche Vokation einlief, voraus, daß diese um 4 Uhr Nachmittags eintreffen und landgräfliche Dimission ihr sofort folgen werde; Beides traf pünktlich zu, wie er es ausgesagt hatte. Am 19. Mai 1743 hielt er seine Antrittspredigt zu St. Peter, er wurde er an die St. Katharinentirche versetzt. So gesegnet war sein Wirken im Land und so weit verbreitet der Ruf desselben, daß er eine Vokation als Generalsuperintendent nach Meiningen und bald darauf nach Mosheim's Abgang nach Göttingen Abt zu Marienthal und Michaelstein und als ordentl. Professor zu Helmstädt erhielt. Fesselnd die letztere auch für ihn war, um des Einflusses willen, den er auf die zehrende Jugend hätte üben können, so lehnte er sie dennoch ab, und der Magistrat Frankfurt entschädigte ihn nach Dr. Walther's Tode dadurch, daß er ihn am 12. Dec. 1748 zum Senior Ministerii, Consistorialrath und Sonntagsprediger bei den Ärgern ernannte. Die theologische Fakultät zu Göttingen verlieh ihm gleichzeitig Doktorgrad (Januar 1749). Sowohl als Prediger wie als Seelsorger übte Fresenius einen ungemeinen Einfluß. Seine Predigten waren frei gesprochen, und als den Druck einiger Sammlungen begehrte, ließ er sie durch einen Kandidaten nachschreiben. Es sind dieß „die heilsamen Betrachtungen über die Sonn- und Festtagsgebeten“, die zuerst 1750 im Druck erschienen und 1845 (2. Aufl. 1854) auf's Neue von Joh. Friedrich v. Meyer (vgl. d. Art.) herausgegeben worden sind. Ebenso Epistelpredigten 1754, neu besorgt 1858 von Ledderhose. Eines weit verbreiteten Buchs erfreut sich noch heute sein Beicht- und Communionbuch (1746), von dem noch eine neunte Auflage gedruckt wurde. Nicht bloß durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Sprache zeichnen sich diese Werke vorthailhaft in ihrer Zeit aus. Besonders verstand er sich auf die Führung der Seelen und in ihr zeigte er die ganze Kraft seiner imponirenden, durch Milde und tiefen sittlichen Ernst Vertrauen erweckenden Persönlichkeit. Zahlreiche Seelen schlossen sich, durch ihn erweckt, an ihn an und fanden in ihm Förderung. Selbst solche, die, wie Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg, nicht in Allem mit ihm harmonirten und nach Seiten neigten, gegen die er sich abschloß, konnten ihm ihre Hochachtung nicht versagen. Auch die Bekehrung des Naturalisten, des Baron von Wunsch und des in der Schlacht bei Bergen tödtlich verwundeten Generals von Dyhern ist ihm gelungen und von ihm in den Pastoralen beschrieben. Er selbst stand treu auf dem Bekenntniß seiner Kirche, aber die Rechtgläubigkeit war gemildert durch Franke's Geist, zu dem er nach seiner praktisch gelegten Richtung die entschiedenste Affinität fühlen mußte und für den er durch seine Bekanntschaft mit Rambach und dessen Schwiegersohn Konrad Kaspar Griesbach, den Vater des berühmten Kritikers und Exegeten, noch mehr erwärmt wurde. Mit nachdrücklichem Eifer trat er gegen das Herrnhuter-Wesen auf, das auch in Frankfurt Wurzeln genommen hatte; er bekämpfte es mit so großer Entschiedenheit, man darf sagen Leidenschaft, daß Zinzendorf in ihm seinen energischsten Gegner sah und ihn einen eingefleischten Ketzer nannte. Wenn er sich mit gleicher Entschiedenheit den reformirten Gemeinden in Frankfurt und ihrer Bemühung um Erlangung des öffentlichen Religionsexercitiums und die Erlaubniß zum Bau von Kirchen widersetzte, so folgte er darin zugleich einer natürlichen Strömung und Antipathie: denn der confessionelle Gegensatz beruhte in Frankfurt damals mehr auf socialen Verhältnissen und Stellungen, als auf religiösen Meinungen. Auch jetzt noch kam er in die Lage, einen Ruf als Generalsuperintendent von Schleswig-Holstein abzulehnen. Am 4. Juli 1761 starb er in seinem 56. Lebensjahre. In den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ erscheint er als Oberhofprediger. „An der Bahre“, heißt es dort, „weinten Alle, die noch kurz vorher um Worte mit ihm geritten hatten. Seine Rechtschaffenheit, seine Gottesfurcht hatte niemals Jemand bezweifelt.“ Göthe schildert ihn in der „Dichtung und Wahrheit“ (4. Buch) als einen besten Mann von schönem, gefälligem Ansehen, welcher von seiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner verehrt



ward, der aber, weil er gegen die Herrnhuter auftrat, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Rufe stand, vor der Menge hingegen sich durch die Bekehrung eines bis zum Tode bleibenden freigeistlichen Generals berühmt und gleichsam heilig gemacht hatte."

Unter seinen zahlreichen Schriften heben wir außer den schon genannten hervor: seine „bewährten Nachrichten von Herrnhutischen Sachen. 4 Bde. 1747—1751. — „Nöthige Prüfung der Zinzendorfischen Lehre“, 1748. — „Pastoral-Sammlungen“ 24 Theile. 1748—1760. — „Zuverlässige Nachrichten von dem Leben, Tode und Schriften D. Joh. Albrecht Bengel's“, 1753.

Außer dem Lebenslaufe, den Konrad Kaspar Griesbach seiner Leichenpredigt angehängt hat und welcher unserem Artikel zu Grunde liegt, ist über ihn besonders Lappenberg: „Reliquien der Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg“, Hamburg 1847, S. 227—231, zu vergleichen. Unter den vielen Trauergedichten, die sein Hinscheiden hervorrief und die Griesbach mittheilt, befindet sich auch das der Fräulein Maria Margaretha von Klettenberg, der Schwester der schönen Seele. Georg Eduard Steib.

**Fridolin**, Stifter des Klosters Sedingen. Hauptquelle ist die vita eines Mönches Baltharius oder Walter aus dem Kloster Sedingen. Er widmete sie einem St. Gallischen Mönche Notker, weshalb man sie wohl selbst dem berühmten Notkerus Balbulus, gest. im Jahre 912, zugeschrieben; da aber von einem Heiden- oder Hunneneinfalle die Rede ist, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts fällt, kann nur an den gleich berühmten Notker Labeo, † 1022, 70 Jahre alt, gedacht werden. Die vita ist also ziemlich spät abgefaßt; Walter verfaßte sie aber nach einer älteren Schrift, die er in einem von Fridolin erbauten Kloster Helena an der Mosel vorgefunden haben will. In Sedingen selbst war das handschriftlich vorhandene Leben bei dem Hunneneinfalle verschleppt worden, das aber noch zu Walter's Zeit Lebende gelesen haben wollten. Dieses nun glaubte Walter im Moselkloster aufgefunden zu haben; deshalb unternahm er die Arbeit. Wir möchten nun keineswegs so weit gehen, das Vorgeben Walter's in Betreff seines glücklichen Fundes an fremder Stätte zu bezweifeln, an seinen wiederholten Vertheuerungen treuer Berichterstattung Anstoß zu nehmen und die ganze Situation, unter der das Leben entstanden seyn soll, als eine zu besserer Täuschung und Befräftigung der königlichen Schenkung rein erlogene auszugeben (Kettberg); denn abgesehen davon, ob sich die Einkleidung hinreichend erklären möchte und als eine angemessene angesehen werden könnte, spricht hiegegen der ungemein treuherzige Ton der Erzählung, der keineswegs, wie der einer Tendenzschrift lautet, zweitens aber auch noch das, daß Walter sein Buch einem Manne widmete, dem Ehrfurcht mit einem Lügenprodukte zu nahen verboten hätte, und endlich noch drittens, daß Walter getreu angibt, wie weit ihn seine Quelle führte, und noch eine zweite neben sie stellt. Diese Fiktion hätte er sich ersparen können. Sie führte ihn nämlich nur bis zur Insel Sedingen; die Thatsachen auf ihr entlehnte er aus der mündlichen Ueberlieferung. Immerhin werden wir aber die benutzte vita bei manchen vorkommenden Wunder- und Zauberstückchen und verschiedenen historischen Fehlgrißen nicht zu weit in der Zeit zurückdatiren dürfen; eine scharfe Kritik des gebotenen Stoffes erscheint somit durchaus geboten. Hierzu kommt, daß Walter seine Quelle zu treuer Copiatur nicht in Händen hatte, sondern erst auf seiner Rückkehr in die Schweiz das dem Gedächtniß bestens Eingeprägte niederschrieb. Noch mehr wird das nothwendig seyn in Bezug auf das, was ihm auf der Insel selbst über den Heiligen geboten wurde. Ein 400 Jahre lang Ueberliefertes ist ein durch viele Hände hindurch Gegangenes. Walter erzählt selbst in seiner naiven Weise, daß mehrere Sedinger die Wahrheit der von ihm erzählten Wunder geläugnet, andere sie aber nach der zuverlässigen Erzählung der Väter angenommen hätten. Beide hatten Recht; der einfache, natürliche Hergang der Sache läßt sich meist noch recht gut aus dem Erzählten herauslesen. Das Beste der Neuzeit findet sich bei Gerbert, *historia Silvae nigrae*. Tom. I. p. 24—35; bei Nougart, *episcopatus Constant. Part. I.* Tom. I. p. 11 sq.; bei Kettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, und Hefele, *Geschichte*

Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, 1837. S. 243. Ab-  
e der vita finden sich in den Actis Hiberniae und Sanctorum zum 6. März.

Fridolin, auch Fredelin, Fridold, Friedrich genannt, soll in Schottland oder Hi-  
en von vornehmen Eltern geboren sehn, aus denen man später selbst königliche  
e, um seine selbstverläugnungsvolle Hingabe für Christus noch mehr zu heben.  
falls war er ein ächter Jünger des Herrn, ein Prediger mit gewaltiger Kraft,  
Bewunderung und Verehrung auf allen Wegen folgte. Fridolin freute sich ihrer,  
hrte aber auch bald unter den Rosen die Schlange der Eitelkeit, die vergiftend an  
Herz sich legen wollte. So verließ er auf hohen Befehl gern die Stätte der Ver-  
ng, die trauernden Verwandten und Bekannten, begab sich auf das Meer, gelangte,  
inem Sturm ergriffen, an's gallische Gestade und wanderte, unterwegs lehrend und  
end, nach Pictavium (Poitiers), der Wohnungs- und Wirkungsstätte des heiligen  
ius, des Athanasius des Abendlandes. Hierher zog es unseren Fridolin in tiefer  
rung dieses Glaubensheros; hier verweilte er zu eigener Glaubensstärkung und  
nicht eher von hinnen scheiden, bis er einige Gebeine des geweihten Mannes,  
Vorbildes, eine Lebenskraft für seine weitere Reise gewonnen hätte. Er ward  
; Hilarius erschien ihm selbst d's Nachts. Er kündigt ihm an, daß er gewürdigt  
n, seinen hier unter der arianischen Westgothenherrschaft verfallenen Gottesdienst  
u beleben, seinen Körper zu heben und in das Heiligthum der erneuerten Kirche  
setzen. Er wandte sich darauf an den Bischof der Stadt; dieser kam ihm auf  
freundlichste entgegen. Er ward von ihm und der Gesamtgeistlichkeit zum Abt  
Klosters eingesetzt und mit der Ausführung des höheren Gebotes beauftragt. Der  
eidene schwankte; Hilarius selbst ermahnte ihn aber zur Uebernahme des Werkes.  
ib freilich nicht wenig zu thun; die Gebäude standen da, zerstört und verödet, die  
disciplin war aufgelöst. Hilarius mußte aber zu helfen; er verwies Fridolin an  
ersten Helfer in der Noth, die stärkste Kraft, den großen Ludwig. So zog er mit  
Bischof nach Orleans, der damaligen Hauptstadt des Frankenreiches. Der König  
den schon weithin berühmt gewordenen Mann mit großer Ehrerbietung auf und  
ihn an der Tafel, um ihn recht zu ehren, ein krystallenes, mit Gold und Silber  
schmücktes Trinkgeschirr dar, aus dem er selbst zuvor getrunken. Ehe es aber  
Gottesmann in die Hand nimmt, fällt es auf die Tafel und von dieser weiter auf  
ant und zerbricht in vier Stücke. Der Mundschenk sammelt die Scherben und  
sie dem betrubten König, dieser aber Fridolin, als erwarte er von ihm, der  
baren Ursache des Unglücksfalles, das Gefäß unbeschädigt zurück. So geschieht es  
auch; die gegenwärtigen, noch nicht bekehrten Heiden lassen sich taufen, der König  
gewährte dem Wunderthäter Alles, was er begehrte. So erhebt sich bald der  
Bau, und die Gebeine des Hilarius wurden aus dem alten in das neue Gebäude  
Lomp und Jubel versetzt.

So wie aber das geschehen war, ließ Hilarius oder der erwachte Missionsdrang  
lin keine fernere Ruhe. Es waren unerwartet zwei verwandte schottische Priester,  
in desselben, voll gleichen Eifers, wie er, hier angekommen, die konnten sein Werk  
zen. Schon Nachts darauf mahnte ihn deshalb sein Patron, weiter zu ziehen, und  
nach einer nicht weiter bestimmten Rheininsel, d. h. es schwebte Fridolin fortan  
ein eigentliches Reiseziel eine stille Rheininsel vor, wie solche Inseln die Apostel  
Zeit gern aufsuchten. So zog er mit den gewonnenen, in einer besonderen Tasche  
wahrten Gebeine des heil. Hilarius dem Rheine zu, gründete hier an der Mosella,  
er an der Mosella, die sich in die Mosel ergießt, das Kloster Helena, erbaute dann  
n Vogesen eine Hilariuskirche nebst Kloster, ferner eine solche zu Straßburg, und  
endlich nach einem seltsamen Umwege über Chur, wo er auch noch eine solche be-  
et haben soll, auf Anfragen und Erkundigungen hin bei der ihn im Traume an-  
sten Rheininsel an. Er wurde hier von den herumwohnenden Alemannen nicht wohl  
genommen; sie verfolgten seine Schritte wie die eines Spiones und Viehdiebes mit



argwöhnischen Augen und trieben ihn endlich mit Schlägen fort. So eilte einmal zu dem mächtigen Chlodwig zurück; der ihm eingehändigte königliche Scheinbrief, die ihm mitgegebenen Geleitsmänner, die dem angedrohte Todesstrafe, der seinem Rechte antasten würde, machte jetzt die noch wilde Population etwas. Seine nächste Sorge war nun die, einen passenden Ort für Kirche und Kloster zu finden; der Himmel nahm ihm aber diese Sorge ab. Von der Arbeit der erschöpft, hatte er sich unter einen Baum zur Ruhe niedergelegt und seine Mantasche an ihm aufgehängt. Des Nachts erwachte er: da hatte der Baum an Aeste, vom obersten bis zum untersten, wie eine Kugel zusammengedrängt und die Erde gesenkt. Das Zeichen war nicht zu verkennen. Fridolin suchte nun fort in der Nachbarschaft eine Herberge auf. Er kam zu dem Hause eines und reichen Mannes, eines gewissen Wacherus, ward aber von seiner Frau „m zornigen Humor und Kopfe“ nicht sehr freundlich empfangen, desto freundlicher Wacherus selbst, der über der sprudelnden Zornrede seiner Frau herbeigekommen. Auch sie sollte aber durch ein frohes Ereigniß gewonnen werden; es ward ihr d Nacht ein Töchterchen geschenkt. Das war ein Zeichen von oben; Fridolin dasselbe taufen und Taufpathenstelle vertreten. Sie ward angeblich später Klosterfrau und Aebtissin des Klosters Seddingen. Fridolin ging hierauf rüft Arbeit. So wie aber die Insel sich lichtete und heimischer und wohnlicher w gannen auch die Verfolgungen der neidischen Nachbarn auf's Neue. Man setzt einen Tag zu einer gütlichen Ausgleichung am Gestade des Rheins fest. Es w nicht viel von ihr zu hoffen, wohl aber zu fürchten, daß die Versammelten über herfallen würden. Deshalb ging der Betrübe, auf die göttliche Hülfe bauend, zuvor aus der Insel und senkte, auch das Seine thugend, unter Mithülfe ein einiger Freunde und zweier Stiere, da wo der Strom breiter floß, einige T denselben, um die Gewalt des Wassers zu brechen und es gegen seine Feinde gallischen Seite zu leiten. Die Bäume waren nicht vergeblich in's Wasser gese den; wie Fridolin am frühesten Morgen aus seiner Zelle heraustrat, war der Lauf des Wassers ganz verändert. Die ganze Strömung hatte sich dem and fährlichen Ufer zugewendet. Die ankommenden Feinde flüchten, erkennen die Hand des schützenden Gottes und lassen Fridolin von nun an im ruhigen Besitze d Das von ihm begründete Klosterleben war übrigens ein freies, ganz seinem Glaubens- und Liebesleben, seiner freien Selbstverläugnung entsprechendes. zwar einen strengen Jünger, Namens Wenilo, bei sich, der an eine gefängnißart schließung der Klosterfrauen dachte, kurz ihnen so recht einen Kerker bauen w zerfiel aber des Nachts wieder, was er aufgebaut hatte. Gott war gegen i Meisters Wille drang durch.

Noch findet sich endlich in dieser vita ein Nachtrag in Bezug auf die des reich begüterten Ursus in Glarus an die neu aufblühende Stiftung. Diese soll nämlich mit Einwilligung seines Bruders Vandalph einen Theil seiner Gif selben geschenkt, Vandalph sie aber nicht herausgegeben haben. Die Sache l Gericht; der entscheidende Zeuge fehlte. Fridolin soll jetzt zum Grab des Te in der dortigen Hilariuskirche gegangen seyn und mit lauter Stimme den A herausgerufen haben. Er gehorcht; das belebte Gerippe steigt aus dem Gr folgt Fridolin sechs Meilen weit nach Rantweil, dem dortigen Gerichtshofe. E gegen den Bruder, der auf den erschütternden Anblick dieses Zeugen mit dem des Bruders auch den seinigen dem Kloster übergab.

Was ist nun an dieser so reich mit wunderbaren Momenten durchwebten geschichte wahr? Vor Allem ist anzuerkennen, daß der Name Fridolin, Fridold, rich sehr deutsch anklängt, so deutsch, daß man selbst bei der Annahme einer l des fremden Namens in das Alemannische die alemannische Wurzel nicht re kann. Hiermit wird man schon etwas ungewiß, was über seine schottische F





einen chronologischen Fehler begangen, sondern man habe nur Alles unter die Regierung Chlodwig's II. zu stellen, und das Bedenken würde sich von selbst heben. Gesele hat nun das Verdienst, hiergegen richtig bemerkt zu haben, 1) daß die Gegenden an der Mosel, die Vogesen und Straßburg, ja selbst Sickingen zu Austrasien gehörten und somit Chlodwig's Bruder, Sigbert III., gehorchten, 2) daß Ludwig nur als Knabe und Jüngling herrschte, und 3) daß die erwähnten heidnischen Großen am Hofe nicht an ihn denken lassen. Er kehrt so zu der Annahme Mabillon's zurück. In der That denkt man bei der Lektüre zunächst an Chlodwig den Großen, den ersten bekannten christlichen König der Franken; an diesen *rex gloriosissimus* denkt auch allein die *vita*, die ihm ausdrücklich eine sich weithin ausdehnende (*longe lateque*) Herrschaft zuschreibt. Unter ihm wurde nach einer Bemerkung Gregor. Tur. II, 37 allerdings die Kirche des heil. Hilarius zu Pictavium erneuert und reichlichst beschenkt; so lag es nahe, Fridolin zu seiner Zeit auftreten zu lassen. Ein Brief des hochgebildeten Haus- und Hofmeisters Bogon an den Bischof Peter von Metz (568—578) würde uns zu einem ganz bestimmten positiven Resultate führen, wenn nur bei Bezeichnung eines Abtes, „*cujus gressibus indesinenter sanctorum limina visitantur et qui nunc super Mosellae litoribus praecelsae templi cornitur construxisse jam culmina*“, noch der Name stünde. Doch finden wir hier zwei Merkmale, die beide auf unseren Fridolin, schlechtthin „*victor*“ genannt, wie auch ein drittes, daß der Ruf seiner Gelehrsamkeit bis zu den königlichen Palästen gedrungen, so passen, daß man fast nur an ihn denken kann.

Dr. C. F. Gelpke.

Frith, Johann, ist einer von den am wenigsten bekannten, aber nicht am wenigsten verdienten Vorkämpfern der englischen Reformation; insbesondere zeichnet er sich dadurch aus, daß er stets den vollen Muth der Ueberzeugung gehabt und, ohne zu wanken, zuletzt den Feuertod für das evangelische Bekenntniß erduldet hat.

Sein Geburtsjahr, das wir nicht mehr genau bestimmen können, fiel jedenfalls in das 16. Jahrhundert; sein Geburtsort war die Stadt Westerham in Kent. Seine Studien begann er, in noch sehr jungen Jahren, zu Cambridge. Vermöge ausgezeichneter Gaben, insbesondere einer schnellen Fassungskraft, verbunden mit großem Eifer und Fleiß, machte er, zumal in den alten Sprachen, deren Studium damals fast der Reiz einer neu entdeckten Welt hatte, im Laufe einiger Jahre die merkwürdigsten Fortschritte. Aber die Saat evangelischer Erkenntniß und reformatorischer Gesinnung verdankte er William Tyndal, dem nachmaligen Uebersetzer der Bibel in's Englische, mit welchem er noch in Cambridge bekannt geworden ist. Als Cardinal Wolsey im J. 1526 ein großartiges College der heil. Friderikswida, das jetzt Christ-church heißt, stiftete und den ausgezeichnetsten Gelehrten, die er aufreiben konnte, Stellen darin vertheilte, so wurde, unter anderen Cambridger Magistern und Baccalaurei, auch John Frith, der bereits Baccalaureus der freien Künste geworden war, zugezogen. Bald wurde jedoch die für den Stifter höchst unangenehme Entdeckung gemacht, daß sein junges College ein Hauptsitz der ihm selbst so verhaßten evangelischen Gesinnung geworden sey. Daher wurden mehrere Mitglieder des Collegiums eingekerkert, unter ihnen auch Frith, der jedoch, nachdem einige der Verhafteten in Folge der ungesunden Beschaffenheit der unterirdischen Grube, in der sie schmachteten, gestorben waren, auf Befehl des Cardinal freigelassen wurde. Er sollte zwar nicht weiter als 10 Meilen von Oxford sich entfernen, begab sich jedoch, als er erfuhr, wie die Inquisitoren mit seinen Gesinnungsgenossen Anton Delaber und Thomas Garret verfahren, über das Meer nach dem Festland. Während seines freiwilligen Exils arbeitete er in Gemeinschaft mit Tyndal in Antwerpen an der Uebersetzung und Auslegung der Bibel. Dort scheint er sich auch verhehelicht zu haben. Indessen nach Verlauf von zwei Jahren begab er sich wieder nach England; hier begegnete es ihm aber, daß er in Reading für einen Landstreicher angesehen und, da er weder wagte, sich zu erkennen zu geben, noch sich flug hinanzubewegen wollte, verhaftet und in hartem Kerker gehalten wurde. Er kam mit der Zeit nur durch

ernennung des Meisters der Schule daselbst, Leonhard Cox, wieder in Freiheit: er bat er bitten lassen, zu ihm in's Gefängniß zu kommen, und dieser gelehrte Mann schnell entdeckt, daß der bedauernswerthe Gefangene ein im Lateinischen und Griechischen höchst bewandeter, hochgebildeter und beredter Mann sey. Allein nicht lange durfte er sich der Freiheit erfreuen dürfen; der damalige Lordkanzler Sir Thomas More, da er ihn als einen der bedeutendsten Führer der „lutherischen“ Partei kannte, ließ ihn auf See und zu Land, auf allen Wegen und in allen Seehäfen auf ihn fahnden; er flüchtete von Ort zu Ort, verkleidete sich, fiel aber schließlich durch Verrätherei in die Hand seiner Feinde und wurde im Tower zu London gefangen gesetzt.

In der That war Frith anerkannt einer der bedeutendsten Vertreter und Schriftführer der Evangelischgesinnten; er hatte nicht bloß mehrere Schriften deutscher Reformatoren in's Englische übersetzt, sondern auch eine Auslegung des Neuen Testaments gemeinschaftlich mit Tyndal ausgearbeitet und selbstständig mehrere Volkschriften in evangelischem Geiste geschrieben, z. B. wider die römische Lehre vom Sakrament des Abendmahls. Im Tower verhaftet, hat er noch mehrere Schriften verfaßt, die von nachwirkender Wirkung gewesen sind, namentlich einen Traktat über das Fegfeuer, eine Streitrede wider Thomas More, der für die römische Lehre von der Messe gegen Frith polemisch aufgetreten war, und ein Schreiben an seine Freunde aus dem Gefängniß über die mit ihm vorgenommenen Verhöre und seine Verantwortung dabei. Der lehrreiche Standpunkt, den Frith in seinen Schriften einnimmt und den er in den verschiedenen Verhören fest behauptete und mit ungemeiner Schlagfertigkeit, auch mit einer stets bereit stehenden reichen patristischen, nicht bloß biblischen, Kenntniß zu unterstützen wußte, ist in Betreff des heil. Abendmahls der Art, daß er mehr der römischen als der lutherischen Anschauung angehört; allein er legt denn doch stets den Werth nur auf dasjenige, was Gemeingut sämmtlicher evangelischen Confoessoren ist. Am meisten lag ihm am Herzen, daß das Sakrament nicht Gegenstand der Meinungsverschiedenheit und göttlichen Verehrung sey; war nur dies eine gesichert, so hielt er Meinungsverschiedenheit nicht für seelengefährlich; denn daß kein Glaubenssatz in dem heil. Abendmahls unerläßlich zum seligmachenden Glauben gehöre, darauf er immer wieder zurück. Im Uebrigen scheint die Augustinische Anschauung vom Sakramente überhaupt und insbesondere vom heil. Abendmahl der Ausgangspunkt seiner Gedanken über dieses Lehrstück gewesen zu seyn.

Die Ueberlegung und Mäßigung, mit welcher Frith sowohl in Schriften, als in der Rede, bei gerichtlichen Vernehmungen, wie früher im gewöhnlichen Umgang, sprach, war ein natürlicher Ausfluß seiner gottseligen und wahrhaft friedfertigen Gemüthsart, welche nicht minder bewundernswerth war, als seine Gelehrsamkeit. Selbst gegen die Papisten konnte er sich immer nur entschließen, wenn er sich zu ihnen eigentlich genöthigt sah; so sehr war er von demjenigen Geiste der Sanftmuth und Friedfertigkeit beseelt, welcher die Kinder Gottes charakterisirt.

Nachdem er sehr lange im Tower gefangen gelegen war, wo er auch zwei Trostbesuche von seinem Freunde Tyndal aus Antwerpen erhielt, wurde auf Weisung Königs Heinrich's VIII. Ernst gemacht, seinen Proceß zu einer Entscheidung zu bringen. Aus Besorgniß eines Volksaufstands, falls die Verhöre in London stattfinden würden, beschloß man, dieselben auf dem Lande vorzunehmen. Er wurde deshalb durch einen Herrn aus der Umgebung des Erzbischofs von Canterbury nebst einem Diener begleitet nach Croydon, einem der erzbischöflichen Landgüter, unweit der Hauptstadt. Unterwegs machte der Beauftragte, den eine herzliche Theilnahme für den so gebildeten jungen Mann, von dessen Schuldlosigkeit er überzeugt war, anwandelte, Mißverständnisse mit dem Diener einen Anschlag, den Gefangenen entkommen zu lassen. Allein als er gegen Frith selbst eine Andeutung davon machte, lehnte dieser ab und antwortete eben so herzlich dankend als entschieden ab. In Croydon angekommen, wurde er Tags darauf vom Erzbischof in Gemeinschaft mit mehreren Bischöfen und



Doktoren ausführlich zur Rede gestellt über seine Glaubensansichten, wobei er vorzüglich kraft seiner patristischen Gelehrsamkeit sich tüchtig verantwortete. Bald aber brachte man ihn, zum Behuf des entscheidenden Rebergergerichts, wieder nach London. Hier wurde er vor seinem Ordinarius, dem Bischof von London, Stokesley, und zwei anderen Bischöfen noch einmal feierlich in der Paulskirche verhört, am 20. Juni 1533. Und als Frith in Hinsicht der Lehren vom Sakrament des Altars und vom Fegfeuer klare und entschlossene Antwort gab und zu einem Widerruf schlechterdings nicht zu bewegen war, so fällte der Bischof von London in aller Form das Verdammungsurteil über ihn als einen hartnäckigen Ketzer, daß er sollte von der Kirche ausgestoßen und der weltlichen Macht und ihrem Urtheil übergeben werden. In Folge dessen wurde er am 4. Juli dem Mayor von London und den Scheriffs der Stadt ausgeliefert und von diesen sofort nach Smithfield geführt, wo er, nebst einem zweiten Protestanten, Andreas Hewes, den Feuertod starb, auch im Tode voll Geduld und Seelenstärke. Sein Gedächtniß ist in Segen geblieben und seine Schriften, die im 16. Jahrhundert in England viel gelesen wurden, haben zum Siege der Reformation nicht wenig beigetragen.

Die ausführlichsten Nachrichten über Frith's Lehre und Schriften, Ketzerverhör und Tod gibt das Werk „The Acts and Monuments of John Foxe“, neueste Ausgabe von H. Townsend. 1846, besonders Bd. V. S. 1—16; vgl. IV, 563 ff. VIII, 695 ff. G. Zehler.

**Fritzsche**, Karl Friedrich August, wurde am 16. Dezember 1801 zu Steinbach geboren. Sein Vater, D. Christian Fritzsche, war geboren 1776 zu Nauendorf bei Zeitz, wurde 1799 Pastor in Steinbach und Lauterbach bei Borna, 1809 Superintendent in Dobrilugk, 1827 Professor honorarius in Halle, bald darauf Ordinarius im Jahre 1848 erhielt er einen ehrenvollen Abschied und starb am 19. Oktober 1881 in Zürich. Außer einigen Gelegenheitschriften hat man von ihm eine Anzahl Programme exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, die noch immer Berücksichtigung beanspruchen dürfen, wieder abgedruckt in: *Fritzschorum opuscula academica* und in: *nova opuscula academica scripsit Chr. Fr. Fritzsche. Turici 1846.*

Vom Vater streng erzogen und gut vorgebildet, besuchte Karl Friedr. Aug. Fritzsche von Ostern 1814 bis dahin 1820 als Interner die Thomasschule zu Leipzig und studierte darauf daselbst Theologie. Zu Fastnachten 1823 ward er Magister artium und schon im Herbst habilitirte er sich in der philosophischen Fakultät. Er ward hierselbst Vesperlinerprediger, 1825 Custos bei der Universitätsbibliothek und zum außerordentlichen Professor in der philosophischen Fakultät ernannt. Zu Ostern 1826 folgte ihm ein Ruf des Rathes in Rostock als ordentlicher Professor der Theologie an der dortigen Universität; die in der Bestallungsurkunde bedungene gegenseitige halbjährige Ankündigung erinnert an alte Zeiten. Bei der 300jährigen Jubelfeier der Philippina im Jahre 1827 ward ihm von der Marburger theologischen Fakultät die theologische Doctorwürde honoris causa verliehen. Vom J. 1826 an sollten ihm 20 Jahre akademischer und literarischer Thätigkeit gegönnt seyn, und er nutzte diese Zeit aus wie Wenige.

Die Bildung Fritzsche's war nach damaliger sächsischer Art wesentlich eine humanistische; wie er schon auf der Schule tief in das klassische Alterthum hineinkam, so war dann auf der Universität der Philolog Gottfr. Hermann der anregende und begeisternde Mittelpunkt, und daß dessen streng grammatische und philologische Methode auch für die Theologie, die Fritzsche unverrückt im Auge behielt, von Bedeutung zeigte das Beispiel des jungen Professors Winer, an den sich Fritzsche angeschlossen. Es war es die neutestamentliche Exegese, die Fritzsche neben der alttestamentlichen und der Philologie als Hülfsmittel von Anfang an mit einer Energie und Ausschließlichkeit betrieb, daß seine Bildung zunächst eine einseitige war. Diese Einseitigkeit hob sich mit der Zeit dadurch, daß er durch die akademischen Verhältnisse genöthigt wurde, allmählich Vorträge über alle theologischen Disciplinen, mit Ausfluß der Kirchengeschichte, zu halten. Als Docent lebendig, anregend, eingehend, erfreute er sich von Anfang an

in Beifall. Doch der Schwerpunkt seines Lebens liegt in seiner reichen schriftlichen Thätigkeit als neutestamentlicher Exeget. Seine bedeutendsten Schriften sind: *Connullis posterioris Pauli ad Corinthios ep. locis dissertationes duae*. Lips. 24. 8°. und seine Commentare (unter dem Titel: *recensuit et cum commentis perpetuis ed.*) über Matthaeus, Lips. 1826. 8°; Marcus, Lips. 1830. 8. und Römerbrief, 3 T. Halis Sax., 1836—43. 8°. Daneben schrieb er Streitschriften, Reihe von Programmen (zum Theil wieder abgedruckt in: *Fritzschorum opuscula critica*. Lips. 1838. 8°) und Abhandlungen in Zeitschriften, endlich eine große Menge von Recensionen, und überall bot er Anregendes und Belehrendes.

Um ihm gerecht zu werden, haben wir uns zu vergegenwärtigen, wie es bei seinem Leben mit der biblischen Exegese stand.

Daß die Sprache ein Organismus sei, der sich geschichtlich nach sehr bestimmten Gesetzen gestalte, ist gegenwärtig allgemein anerkannt, wurde aber damals von Wenigen erkannt, vielmehr erblickte man in ihr ein ziemlich willkürlich Geworrenes, das sich in sehr freien Formen bewege. Die Sprachforschung war demgemäß durchaus empirische; nach ziemlich oberflächlichen Beobachtungen stellte man allgemeine Gesetze auf, gab den Worten, oft Bedeutung und Sinn verwechselnd, sehr verschiedene und widersprechende Bedeutungen, und trieb namentlich mit sogenannten grammatischen Figuren, als mit der Enallage, nach der Tempora, Casus und Partikeln für und für gebraucht würden, den heillossten Mißbrauch; von einem Eindringen in den Geist und die Natur der Sprache und der Spracherscheinungen war nicht die Rede. Wenn die bisherige Sprachauffassung sich bei den Philologen, die vorurtheilsloser ihren Gegnern gegenüberstanden, minder nachtheilig zeigte, so richtete sie dagegen in der biblischen Exegese den gränzenlosesten Schaden an. Da man es hier mit dem Hebräischen und dem hebräisch-gefärbten Griechisch zu thun hatte, so erlaubte man sich, die Eigenschaften beider Sprachen verquickend, die größten Willkürlichkeiten. Sodann machte die Exegese für die Dogmatik Capital und wurde ein Behikel, sich mit dem biblischen Text nach dem Zeitverlangen auseinanderzusetzen. Den Rationalisten wie Supranaturalisten that es bei ihrer Pietät wohl, Mißliebiges aus der heil. Schrift herauszudeuten. Kurz, man vergleiche den Lexikographen Schleußner, den Grammatiker Haab mit den besten Exegeten, als Koppe, J. G. Rosenmüller, Paulus, Kühnol und sehe, wie die philologische Krise der Zeit bieten durfte. Da griff auf dem Gebiete der biblischen Exegese Gottfr. Hermann, der in Reitz seinen Lehrer verehrte, umgestaltend ein, und schickte durch seine *De emendanda ratione graecae grammaticae*. Pars I. Lips. 1822. 8°; er lehrte zunächst die griechische Sprache als geschichtlichen Organismus, der ein unmittelbarer Abdruck des griechischen Denkens in festen Gesetzen sich finde: alle Spracherscheinungen sind in ihren Gründen zu begreifen. Diese rationale Sprachforschung trugen Winer und Fritzsche, beides Schüler Hermann's, auf die biblische Literatur über, sie führten damit eine Umschwung der Exegese zunächst des N. Testaments herbei und gaben der tieferen Erforschung der urchristlichen Zustände die feste Grundlage. Ihre Arbeit war nicht so leicht, wie man etwa jetzt denken mag, wo ihre Früchte Gemeingut geworden sind, und ohne Kampf und Sturm wird nichts gewonnen. War Winer ein Schüler Fritzsche's, so drehte sich bald das Verhältniß bis zu einem umgekehrten Grade um. Als erstes eingreifendes Produkt der neuen Art erschien Winer's *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Leipz. 1822. 8., ein Bändchen von 150 Seiten, aber schon die zweite Auflage (1825) war erheblich vermehrt, und erschien unter dem Titel „Grammatische Excurse“ ein Band fast gleicher Stärke, Ergänzungen und Berichtigungen enthaltend. Es wurde fleißig gearbeitet, und wie man sieht, zeigten die weiteren Auflagen 1830. 1836. 1844. 1855. Unter manchen Mitarbeitern, lieferte jedoch Fritzsche das bedeutendste Contingent, wie sich aus dem Vorwort nachweisen läßt. So kam durch Winer als Grammatiker, durch Ch. Abr. Winer als Lexikographen, durch Commentare und verschiedene Arbeiten Fritzsche's, Vor-



nemann's u. A. die streng grammatische Auslegung der heil. Schrift als Grundlage der Aufnahme, und schon in den dreißiger Jahren war ihr Sieg ein gesicherter.

Es war durch die Lage der Dinge gegeben, daß Fritzsche bei seiner Exegese zunächst das sprachliche Element betonte und behandelte, denn die Mißhandlung desselben war ja eben der faule Fleck der Zeit. Wenn ihm etwa vorgeworfen wurde, daß er unbekümmert um alles Uebrige, die Grammatik und Syntax auf den Thron aller Wissenschaft erhebe und sein ganzes Interesse sich an Partikeln und dergleichen knüpfe, so war das unwahr und lächerlich. Allerdings war ihm die sprachliche Seite die Grundlage aller Exegese, und sie wird es in alle Ewigkeit bleiben, aber daß ein Autor vielseltig aus seiner Zeit und Person verstanden werden will, hat er oft genug ausgesprochen und exegetisch zu leisten versucht, namentlich hat in seinem Commentare zum Römerbrie die reale Seite volle Berücksichtigung gefunden. Ferner verlangte er neben einem liebevollen Sichversenken in den Autor doch die strengste Unbefangenheit und die Scheidung von Exegese und Dogmatik. Demgemäß machte er denn freilich gegen die sogenannte tiefe Exegese Front, die von einer theologischen oder philosophischen Formel aus Vergangenheit und Gegenwart zu vermitteln suchte, oder vielmehr verquidete und etwa an ein erbauliches Element einfließen ließ. Seiner persönlichen Ueberzeugung nach Rationalist, gestattete er doch derselben auf die Exegese keinen Einfluß.

Mit großer Liebe trieb er die Textkritik. Wenn er dabei der diplomatischen Grundlage zwar alle Beachtung zu Theil werden ließ, so glaubte er doch, daß erst die innere Kritik, das Durcharbeiten des jedesmaligen Schriftstellers und die Erwägung aller sonstigen kritischen Momente das diplomatische Chaos ordnen und zur Gewinnung des ursprünglichen Textes führen könne. Dabei verlor er sich etwa in's Feine und Spindel, aber Durchdachtes und Anregendes bot er immer. Einen ganz anderen Weg ging in dieser Beziehung Lachmann, der die bei den Philologen in Gang kommende rein diplomatische Methode auch auf das N. Testament, zunächst in seiner Handausgabe, Berlin 1831. 8., überzutragen suchte; gegen diesen erklärte sich daher Fritzsche wiederholt feindselig, zuletzt im Theol. Literaturblatt zur Allgem. Kirchenztg. 1843. Nr. 59—60. Wenn Lachmann die Mission haben sollte, dem *textus receptus* einen gründlichen Stempel zu geben, so ist unterdessen durch die bedeutenden Leistungen Tischendorf's die diplomatische Grundlage eine sehr erweiterte und sicherere geworden.

Die sogenannte höhere Kritik konnte erst auf Grundlage sicherer Exegese mit Erfolg gelbt werden. Rücksichtlich der Evangelien erklärt D. F. Strauß, daß ihm die Commentare Fritzsche's wegen ihrer Unbefangenheit die trefflichste Vorarbeit gewesen seien. Worauf Fritzsche einging, da geschah es unbefangen, scharf; er verlangte stichhaltige Gründe, ein lustiges Conjecturiren und Sichverrennen ging wider seine Natur. Den neuen Erscheinungen verfolgte er theilnehmend, aber hinnehmen ließ er sich nicht sofort.

Seine Polemik war scharf und schneidend und hat vielfach verletzt, und doch war seine sonstige Erscheinung im Leben eine durchaus andere: äußerlich sich nett haltend war er im Umgange artig und fein, er war Aristokrat im besten Sinne des Wortes. Von ihm galt, was D. Brunfels von Hutten bemerkt: *Uteunquo atrox erat in studiis in familiaribus colloquiis vix quisquam illo fuit vel humanior, ut dixisses, nec esse qui scripserat*, s. Hutten, Op. ed. Münch. IV. p. 504. Er selbst fühlte die Nothwendigkeit, s. praef. ad Matth. p. XIII., und bemerkte schon 1824 entschuldigend, daß er nicht deshalb so schreibe, weil Gegnern gegenüber nur durch scharfes Disputiren und rücksichtslosen Tadel der Sieg errungen werde. Allerdings tritt gewöhnlich jede neue Meinung schroff auf und erlangt dadurch, die Zeit schüttelnd, schneller den Sieg. Sodann ist zu beachten, daß er mehr und besser Lateinisch schrieb als Deutsch, im Philologenlatein aber nahm man ein absurde oder inepte nicht so haarscharf. Endlich findet man maßlose Heftigkeit in „Recension einer Recension —“, Leipzig. 1828. 8. gegen David Schulz in persönlichen Verhältnissen eine Erklärung. — Noch sey bemerkt, daß er obwohl mehr Verstand, doch ein inniges, tiefreligiöses Gemüth hatte. Später war er



er Maurer. Als Freund treu und zuverlässig, war er auch ein guter College; rings hielt er daneben auf sein Recht und scheute, wo er es verletzt glaubte, einen List nicht. Noch bemerkten wir, daß er kurz vor seinem Tode sein Bedauern aus- über seine Schrift: „Wie Herr Dr. Tholud die heil. Schrift erklärt, wie er lehrt und dichtet.“ Leipz. 1840. S. Intelligenzbl. zur Allgem. Literaturztg. 1840. 54. 1841. Nr. 6. 8. Tholud's liter. Anz. 1841. Nr. 23. Schon 1831 u. 1832 er Streit mit Tholud angefangen.

In Klostod wurde es mit den 30er Jahren auf dem religiösen Gebiete lebendig, da das kirchliche Leben bis dahin ziemlich kalt und schlapp gewesen war, hatte die Opposition ein Recht und umso mehr Aussicht auf Erfolg. Mit der Habilitation mid's sollte in der theologischen Fakultät Bresche geschossen werden, und begreiflich es bei dessen Disputation am 11. Dezember 1834 sehr lebhaft zu. Es kam zu allerlei Zermürnissen. Bei Wiederbesetzung der durch Hartmann's Tod 1838 erle- theologischen Professur wurden die Concilverhandlungen so leidenschaftlich geführt, beronissimus unterm 24. November Rectori et Consilio sein höchstes Mißfallen lennen gab. Zu Michaelis 1840 trat Krabbe, von Hamburg berufen, in die Fa- . Obgleich sich Fritzsche von Seiten der Regierung mancher Beweise der Aner- ng zu erfreuen hatte, glaubte er nun doch, einem sehr ehrenvollen Rufe an die rsität Gießen zu Michaelis 1841 folgen zu müssen. Hier fühlte er sich sehr be- st, obschon Prüfungen nicht ausblieben. In dem Streite über den Gießener Stu- an 1843, in welchem letzteren man allerdings eine bedenkliche Beengung der Stu- ztheit erblicken konnte, stellte er sich gegen A. A. E. Schleiermacher auf die Seite Regierung. Ein schlimmer College war Credner. In seinem Handel mit dem ler v. Linde, in dem manche pudenda bloßgelegt wurden, erlaubte sich dieser auch re Kränkungen gegen Fritzsche. Dieser Misère sollte Fritzsche bald enthoben sehn, seine Gesundheit wankte bedenklich, er hatte dem Körper zu viel geboten, doch ver- er seinen Zustand so sehr, daß er muthig an die Abfassung eines Commentars Evangelium Johannis gegangen war; mit der Erklärung von 3, 21. entsank ihm der. Seine Gattin war nach jahrelangen Leiden 1844 an der Schwindsucht ver- n, die sich auch auf ihn übertrug. Er starb schmerzlos und ohne Todesahnung . Dezember 1846, nicht ganz 45 Jahre alt. Sein letzter Gedanke war der Vater. Freund Knobel hielt ihm die Grabrede, Gießen 1847 8. — Vergl. über ihn Anderem: Großherz. Hess. Zeitung v. 1847, Nr. 5. — Zille's Allgem. Zeitg. nstenth. u. Kirche, 1847, Nr. 2. — Allgem. Kirchenztg. 1847, Nr. 26.

D. F. Fritzsche.

**Fromment, Anton**, ist auf's Engste mit der Genfer Reformation verwachsen, en ersten Zeiten er eine wichtige Rolle gespielt hat. Er wurde 1509 oder 1510 Nähe von Grenoble in der Dauphiné geboren. Ueber seine Jugendzeit, seinen ritt zum Protestantismus ist gar nichts bekannt; wir begegnen Fromment erst wieder anfangs der dreißiger Jahre, als er mit seinem Landsmann Farel (vgl. den Art. IV.) in den Schweizerstädten umherzog, in Bienne, Neuenburg und anderen, überall Evangelium verkündete, bis er sich in Orbe, einem Städtchen am Genfer See, als er niederließ und wahrscheinlich auch dort verheirathete (1532). Farel hatte sich essen nach Genf begeben und mit seinem gewohnten Eifer das von Olivetan im n angefangene Werk der Reformation weiter auszudehnen versucht, mußte aber ie unruhige, aufgeregte Stadt verlassen. Auf die Bitten seines Freundes entschloß romment, dessen Stelle in Genf einzunehmen. Am 3. Nov. 1532 zog der junge, und unbekannte Mann in der Stadt ein, aber auch sein frischer Muth wollte den, als er die wenigen Befenner des Evangeliums bestürzt und so eingeschüchtert die Drohungen der Katholiken fand, daß ihn Keiner in sein Haus aufzunehmen . Schon wollte er wieder umkehren, da kam ihm ein glücklicher Gedanke. Auf iberfänglichste Weise wollte er das Evangelium verkündigen; er miethete einen



n (April 1535), indeß nur Viret genoß von der verhängnißvollen Suppe und be-  
zeitungs eine Leichenfarbe; Fromment erhielt aber, als er sich zu Tische setzen  
te, die Nachricht, seine Frau und seine Kinder seien angekommen, eilte ihnen ent-  
n und dieß rettete ihn. — Die Sache der Reformation hatte indeß solchen Fort-  
, daß bald die Mehrzahl der Bürgerschaft protestantisch gesinnt war; die Dispu-  
n vom 8. Juni konnte nur günstig für den Protestantismus ausfallen. Der Bilder-  
n am 8. und 9. August zeigte die Gesinnung der Menge und am 26. Aug. 1535  
re die reformirte Religion feierlich proklamirt und der Katholicismus abgeschafft.  
Jahre 1536 wurde die Stadt (sie zählte 9000 Bürger) in fünf Kirchsprengel ein-  
teilt, den zu St. Servais erhielt Fromment mit einem Gehalte von 300 Gulden  
n 2000 Franken) und 20 Scheffel Getreide.

Schon seit Farel's Ankunft in Genf hatte Fromment eine mehr untergeordnete  
e gespielt, und immer seltener treffen wir seinen Namen in den Annalen der Genfer  
hichte. Ob er im Jahre 1538 mit Calvin und Farel die Stadt verlassen, ist nicht  
; eben so wenig, wie lange er die Predigerstelle bekleidete. Nach Gautier war er  
e Zeit Geistlicher in Massongi im Chablais; häusliches Unglück, die Untreue seiner  
zwangen ihn, diese Stelle niederzulegen, und am 12. Dezember 1549 wird From-  
, wieder in Genf befindlich, von Bonivard, dem bekannten Prior von St. Victor  
Gefangenen von Chillon, dem Rathe vorgeschlagen, um ihn bei Abfassung seiner  
mit zu unterstützen. Er bekam dafür 2 Thaler monatlich und später, „weil er von  
halern nicht gut leben könne“, noch freie Wohnung für sich und seine Familie. Im  
e 1552 war die Chronik vollendet, aber Bonivard durfte sie zu seinem Leidwesen  
drucken lassen. Fromment hatte indessen an dieser Beschäftigung so viel Gefallen  
nden, daß er selbst die nachher anzuführende Chronik verfaßte; er entsagte ganz dem  
lichen Stande und ließ sich am 31. Dezember 1552 zum Notar ernennen; am  
Februar 1553 erhielt er das gewiß wohlverdiente Bürgerrecht und 1559 wurde er  
glied des Rathes der Zweihundert. Leider scheint sein häusliches Unglück solchen  
uß auf ihn ausgeübt zu haben, daß er sich dieser Würde unwerth zeigte. Im J.  
! wurde er wegen Unzucht eingekerkert, abgesetzt und verbannt. Zehn Jahre führte  
unglückliche Greis ein Wanderleben in Noth und Trübsal; endlich gelang es ihm  
er, 1572 die Erlaubniß zur Rückkehr nach Genf zu erlangen; sein Unglück hatte  
gebeßert, so daß er 1574 seine Stelle als Notar wieder erhielt. Wann er starb,  
ngewiß. Die Genfer ehrten sein Andenken; auf der Marmorplatte, welche in einem  
Bibliotheksfäle die alte eiserne Platte — die ehrwürdige Urkunde des Reformations-  
usses vom 26. August 1535 — stützt, steht auch sein Name als einer der vier  
nen Fremdlinge, welche die Reformation in Genf begründet (s. Baum. Beza Bd. I.  
07 f.).

Ueber Fromment's theologische Richtung läßt sich bei dem Mangel an Urkunden  
! Näheres sagen; es scheint ein einfach gläubiger Mann gewesen zu seyn, wohl  
ndert in der Schrift, in der Kirchen- und Profangeschichte. Seine Predigt zeigt  
; männliche Beredtsamkeit. Fromment's Hauptwerk, aus welchem auch die meisten  
richten über sein Leben geschöpft sind, ist: *Les actes et gestes merveilleux de la*  
*de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille etc. par Anthoine Fromment.*  
*en lumière par Gustave Revilliod. Genf 1854.* — Es ist dieß eine Chronik  
Reformationsjahre 1532 bis 1536, durch ihre Treue und Glaubwürdigkeit sehr  
bar; die frische, naive Sprache, welche der Herausgeber bis auf die Orthographie  
ändert gelassen hat, vermehrt ihren Werth; in der Zuschrift Fromment's vom J.  
, *Aux Magnifiques et Tres-honorez Seigneurs, Messieurs les Syndiques etc.*,  
hnt er die Genfer Herren auf das Eindringlichste und Treuherzigste, die große Wohl-  
die Gott ihnen durch die Reformation erwiesen, zu ehren durch Treue und Dank-  
it gegen ihn. Nach der Angabe von Revilliod in der Vorrede wollte Fromment  
! diese Chronik drucken lassen, erhielt aber die Erlaubniß des Rathes nicht, und als



er sie trotzdem erscheinen ließ, wurden alle Exemplare weggenommen. Eine Einleitung dazu, in einen Brief an den Senat gekleidet, erschien im September 1554; das kleine Werk ist sehr selten.

Näheres über Fromment: France protestante. V. Art. „Fromment.“ — Gaberel, histoire de l'église de Genève. I. 1853. — Henry, Leben Calvin's. — Polenz, Geschichte des französl. Calvinismus. I, 314 ff. — Merle d'Aubigné, histoire de la réformation au temps de Calvin. I. u. II. geht noch nicht so weit.

Th. Schott.

**Fulco**, Magister und Pfarrer von Neuilly, nächst Bernhard von Clairbeaux einer der ausgezeichnetsten geistlichen Volksredner des Mittelalters, gehört seinem Leben und Wirken nach der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an; doch ist, ungeachtet des großen Ruhmes, den er sich in seinem reiferen Alter durch seine Beredtsamkeit erworben, weder das Jahr seiner Geburt bekannt, noch haben sich Nachrichten über seine Herkunft, seine Eltern und seine erste Erziehung erhalten. Für den geistlichen Stand bestimmt, wurde er schon als junger Mann zum Kaplan von Neuilly im Bisthum Paris gewählt, zeigte sich aber, obgleich ihn die Natur mit vortrefflichen Anlagen ausgestattet hatte, so unwissend, daß er seiner Gemeinde eine Zeit lang zu mannichfachen Spottereien Veranlassung gab. Auch war er in jugendlichem Leichtsinne nach dem Beispiele der meisten Pariser Geistlichen seiner Zeit dem sündhaften Weltleben und sinnlichen Genüssen ergeben. Indessen führte ihn um das Jahr 1192 eine Traumercheinung unerwartet zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit; bald gewann der bessere Geist in ihm die Herrschaft über seine Sinnlichkeit, und plötzlich in einen ganz anderen Menschen umgewandelt, bemühte er sich ernstlich, durch Fasten und strenge Bußübungen, die er sich selbst auferlegte, sowie durch einen streng christlichen Wandel das Vergnügen seines früheren Lebens vergessen zu machen. Je aufrichtiger seine Bekehrung war, desto lebhafter erkannte er nun auch die Mangelhaftigkeit seiner Kenntnisse. Um dieselbe zu beseitigen und sich zur besseren Erfüllung seiner Berufspflichten tüchtig zu machen, ging er in den Wochentagen, mit Tafel und Griffel versehen, nach dem nahen Paris, wo er mit unermüdetem Eifer die Vorlesungen der berühmtesten Gottesgelehrten der Universität besuchte und sich die dogmatischen und moralischen Sätze, welche sein in der Ausbildung bisher vernachlässigter Verstand begreifen und fassen konnte, nebst den Bibelstellen sorgfältig aufzeichnete. Unter den Lehrern, deren Vorträgen er auf diese Weise die Förderung seiner wissenschaftlichen Ausbildung und sittlichen Erhebung am meisten verdankt, werden besonders Peter, der gelehrte und berühmte Cantor von Notre-Dame, der angesehene Robert Courçon und Stephan Langthorn genannt. Was er in den Hörsälen dieser Männer die Woche über sich angemerkt und durch weiteres Nachdenken angeeignet hatte, trug er am Sonntage seiner Gemeinde zu Neuilly mit einer der Fassungskraft des Volkes angemessenen Beredtsamkeit vor (Jacobi a Vitriaco hist. occidentalis c. 6.)<sup>\*)</sup> Mit dem Beifall, den er als Redner seitdem fand, mehrte sich die Zahl seiner Zuhörer von Tage zu Tage, so daß selbst die benachbarten Pfarrer, auf seine Rednergabe aufmerksam geworden, ihn zu Fest- und Gastpredigten in ihren Kirchen einluden. Während sich so sein Ruf im Bisthume schnell weiter verbreitete, erhielt er auch von seinem Lehrer, dem Domsänger Peter, die Aufforderung, in der Kirche des heiligen Severinus in Paris zu predigen. Bereitwillig folgte er derselben, und sowohl Peter als auch andere angesehene Lehrer der Universität erklärten nach Anhörung seiner Predigt, daß aus dem einfachen Landpfarrer von Neuilly, gleichwie aus dem Apostel Paulus, der

<sup>\*)</sup> „In diebus illis suscitavit Deus coeli spiritum cujusdam sacerdotis ruralis, simplicis valde et illitterati, de episcopatu Parisiensi, nomine Fulconis. Sicut enim piscatores et idiotae elegit, ut gloriam suam alteri non daret: sic Dominus eo quod parvuli petiissent panem, illiterati autem circa disputationes vanitatis et pugnas verborum intenti, frangere non curabant, praedictum Presbyterum tanquam stellam in medio nebulae et pluviam in medio siccitatis — et vineam suam excolendam misericorditer elegit.“

z Gottes mit wunderbarer Kraft rede (Jacobi a Vitriaco hist. occident. c. 8.)\*). t minder zeigte sich der gewaltige Eindruck seiner Worte, als die Mitglieder seiner einde, nachdem er sie auf ihre schadhast gewordene Kirche in einer Predigt hin- esen hatte, dieselbe sofort niederrissen und zuversichtlich seinem Versprechen vertrau- er werde die Mittel herbeischaffen, um sie neu wieder aufzubauen. Allein unge- t dieser glücklichen Erfolge gewann er doch erst dann Selbstvertrauen zu sich als redner, nachdem er im Jahre 1192 durch eine öffentliche, vor einer zahlreichen ammlung von Geistlichen und Laien in der Straße Champel zu Paris gehaltene igt eine so gewaltige Wirkung hervorgebracht hatte, daß nach derselben viele Zu- : im Gefühle der Reue ihre Kleider abwarfen, ihre Füße entblößten, knieend ihre den bekannten, und indem sie ihm Riemen und Ruthen darboten, ihn aufforderten, ch seinem Ermessen, wie sie es verdienten, zu strafen. Seitdem begann er als prediger in öffentlichen Reden zu Paris und an anderen Orten Frankreichs gegen Laster seines Zeitalters mit rücksichtsloser Strenge zu eifern, und seine Worte gen in die verhärteten Gemüther der Lasterhaften ein, gleichwie spitzi- ge Pfeile, und ichten sie zu Thränen und zur Reue (Jacobi a Vitriaco hist. occident. c. 8.)\*). anders bekämpfte er in seinen öffentlichen Predigten den Wucher und die Unzucht, e damals in Frankreich, vor Allem aber in Paris, zum Verderben des Volkes e Schen hervortraten und sich immer weiter verbreiteten\*\*\*). Durch seine feurigen spredigten fühlten sich viele Schuldbewusste so lebhaft ergriffen, daß sie sich auf Stelle besserten und von ihrem lasterhaften Leben abließen. Manche ausschweifende Hirnen, die mit ernstlicher Sinnesänderung auf den Weg der Tugend zurückkehrten, te er mit den von ihm gesammelten Geldsummen anständig aus und übergab sie mern, welche sich geneigt erklärten, sie zu heirathen†); für die größere Zahl der ien gründete er aus den ihm von mildthätigen Christen gespendeten Gaben das reienfer-Nonnenkloster des heil. Antonius zu Paris, wo sie nicht nur einen sorgen- i Unterhalt fanden, sondern auch, nachdem sie den Schleier genommen hatten, in : Abgeschiedenheit von der Welt und entfernt von den sinnlichen Anreizungen der- a durch ein frommes, der Andacht geweihtes Leben ihre früheren Vergehen und hweifungen abbüßen konnten (Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c.; Alberici a. [in Leibnitii Access. histor.] ad a. 1199; Chron. Leodionse Reineri ad St. bum Monachi in Recuil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 514). ch beschränkte sich Fulco in seinen ergreifenden Bußpredigten nicht auf die Bekäm- ; des Wuchers, der Unzucht und anderer Laster seiner Zeit, sondern bestritt auch

\*) „Et exinde alii tam doctores quam discipuli ad ejus rudem et simplicem pradiationem irrebant. Alter alterum invitabat dicentes: venite et audite Fulconem presbyterum, tantum alterum Paulum.“

\*\*) „Ipse autem confortatus in Domino — coepit vitiorum monstra fortiter adminiculante ino prosternere. — Publicae meretrices capillos scindentes consuetam turpitudinem abne- at. Sed et alii peccatores Sathanse et pompis ejus cum lacrimis renunciantes, ab ipso am postulabant.“

\*\*\*) Von der damals herrschenden Unzucht entwirft Jacob von Vitry in der angeführten occidentalis c. 8. folgende grelle Schilderung: „Simplicem fornicationem nullum peccatum abant. Meretrices publicae ubique per vicos et plateas civitatis passim ad lupanaria sua eos transeuntes quasi per violentiam pertrahabant. Quodsi forte ingredi recusarent, con- a eos Sodomitas post ipsos conclamantes dicebant. Illud enim foedum et abominabile m adeo civitatem, quasi lepra incurabilis et venenum insanabile occupaverat, quod hono- um reputabant, si quis publice teneret unam vel plures concubinas. In una autem et m domo scholae erant superius, prostibula inferius. In parte superiori magistri legebant, mferiori meretrices officia turpitudinis exercebant.“

†) Nach dem Chron. Otton. de St. Blasio c. 47. brachten die Schüler (scholares) zu Paris Pfund und die Bürger über 1000 Pfund Silbers zusammen und übergaben dieselben dem lan Fulco von Neuilly zu diesem Zwecke.



die häretischen Ansichten der damaligen Irrlehrer \*) und strafte mit derselben Freimüthigkeit, welche weder das Ansehen der Person noch des Standes schonte, die Nachlässigkeit der Prälaten, die Zuchtlosigkeit der Geistlichen, sowie den Uebermuth und die Gewalthätigkeiten der weltlichen Herrscher. So begab er sich, nach der Erzählung des Chronisten Roger von Hoveden († 1237), einst auch zum englischen Könige Richard Löwenherz und sprach zu ihm: „Ich sage dir im Namen Gottes, daß du drei schlimme Töchter hast, und ich rathe dir, sie so bald als möglich von dir zu geben und an den Mann zu bringen, damit sie dir nicht Unheil verursachen.“ Als der König aber sofort erwiderte: „du bist ein Heuchler und Lügner, denn ich habe keine Töchter“, fuhr Fulco furchtlos fort: „Ich lüge nicht, denn du hast wirklich drei böse Töchter, welche sind; die Hoffahrt (*superbia*), die Habgier (*cupiditas*) und die Ueppigkeit (*luxuria*); worauf Richard, nicht ohne Bitterkeit lachend, zu den Grafen und Baronen in seiner Umgebung sagte: „Wohlan denn, ich will die Ermahnung dieses Heuchlers befolgen und meine Töchter verheirathen! Die Hoffahrt gebe ich den übermüthigen Tempelherren, die Habgier den Cisterciensermönchen und die Ueppigkeit den Prälaten.“ Als Fulco darauf zu Caen in der Normandie predigte, ließen ihn die Burgmänner (*custodes castelli*) in der Meinung, dem Könige Richard dadurch einen Gefallen zu erweisen, in Fesseln legen; doch zerriß er die Fesseln und setzte froh und muthig seine Reise fort. Hierauf wurde er von den Mönchen eines Klosters zu Vieux in's Gefängniß gebracht, weil er den Geistlichen dieser Stadt ihr unsittliches Leben in einer Strafpredigt vorgeworfen hatte; aber auch hier mußte man ihn bald wieder in Freiheit setzen.

Der glänzende Erfolg, welchen die Bußpredigten Fulco's überall hatten, hoben sein Ansehen beim Volke und brachten ihn in den Ruf eines Heiligen und Wunderthäters. Auch seine Schüler, die er als Bußprediger aussandte, wurden anfangs mit der größten Ehre und Hochachtung von Allen aufgenommen (*Jacobi a Vitriaco histor. occident. c. 9* \*\*). Aber mit der Verbreitung seines Rufes vermehrte sich auch die Zahl seiner Neider und Gegner, welche ihn durch allerlei Anschuldigungen zu verkleinern suchten. Zugleich ahmten viele Geistliche sein Beispiel nach, und unter diesen befanden sich falsche Prediger, denen ihr Gewinn und Vortheil mehr galt, als die Besserung des Volkes (*Jacob a Vitriaco l. l. c. 10*). So verminderten sich die Wirkungen seiner Predigten; viele durch ihn Bekehrte fielen in ihre alten Laster zurück, und er mußte zu seinem Kummer wahrnehmen, daß er nur noch von Wenigen angehört, von Vielen sogar verspottet wurde (*Chronologia Roberti Altissiodor. l. c. p. 262* \*\*). Er entsagte daher, nachdem er zwei Jahre lang an verschiedenen Orten als Volks- und Bußprediger thätig gewesen war, dem undankbaren Geschäfte, und kehrte zu seiner geliebten Gemeinde nach Neuilly zurück, wo er sich den Angelegenheiten seiner Kirche mit gewissenhafter Treue widmete.

Doch dauerte diese beschränkte Thätigkeit, so sehr sie ihm auch zusagte, nur kurze Zeit; denn im J. 1198 wurde er von seinem Lehrer, dem durch Alter und Gelehrsamkeit ehrwürdigen Pariser Domsänger Peter, aufgefordert, statt seiner den ihm vom Papste Innocenz III. ertheilten Auftrag, in Frankreich einen neuen Kreuzzug zu predigen, zu übernehmen. Zwar scheint Fulco, die Schwierigkeit des Auftrages bei der Erinnerung an seine früher gemachten Erfahrungen erkennend, anfangs Zweifel über

\*) Namentlich eiferte er sehr gegen die *haeresis populicana*. Cf. *Chronologia Roberti Altissiodorensis in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 262; Annales Aquitanenses, ibid. p. 550.*

\*\*) „In omnem autem Christianorum terram exivit sonus praedicationis ipsius, et fama sanctitatis ejus divulgabatur ubique. Sed et discipuli ejus, quos ad praedicandum mittebat, velut Apostoli Christi, cum summo honore et reverentia recipiebantur ab omnibus.“

\*\*\*) „Verum non diu perstitit illa fervens audiendi frequentia, sed processu temporis cito deferbuit; et multi, qui a vitiis resiliere jam coeperant, in eadem sunt relapsi.“ Cf. *Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c.*



in Gelingen geduldet zu haben; gleichwohl übernahm er denselben bereitwillig, als Papst am 5. November ein vom Cantor Peter erwirktes Schreiben an ihn richtete, welchem derselbe seinen frommen Eifer lobte, ihn ermunterte, die ihm von Gott verordneten Gaben vornehmlich zum Besten der Christen im heiligen Lande anzuwenden, ihm zugleich die Vollmacht ertheilte, nach gemeinschaftlicher Berathung mit dem Inallegaten Peter von Capua überall in Frankreich das Kreuz zu predigen (Chronicon Anonym. in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 713)\*).

Mit der Vollmacht des Papstes versehen, begab sich Fulco im Frühling des Jahres 1119 zuerst in die Provence, um auf einer in der Abtei zu Cîteaux abgehaltenen Versammlung des einflußreichen Cistercienserordens für seinen Zweck zu wirken. Nachdem er selbst zugleich mit dem Bischof Gautier von Langres das Kreuz genommen hatte, kehrte er in das eigentliche Frankreich zurück und zog, meistens reitend auf einem Pferde begleitet von einigen Cistercienser- und Prämonstratenser-Mönchen als Buß- und Prediger von Ort zu Ort, indem er überall, wo er verweilte, die Lasterhaften zur Reue und das Volk zur Annahme des Kreuzes ermahnte. Die Wirkung seiner Predigten auf das Volk war um so größer, da sich längst unter demselben der Glaube verbreitet hatte, daß ihm, gleichwie dem Einsiedler Peter von Amiens und dem heiligen Hard von Clairbeaux, von Gott die Wundergabe oder die Kraft verliehen sey, Auflegen seiner Hände und das Zeichen des heiligen Kreuzes mancherlei körperliche Gebrechen zu heilen und den Blinden das Gesicht, den Stummen die Sprache und Lahmen den Gebrauch ihrer Glieder wiederzugeben. „Der Geist Gottes aber“, so erzählt ein Schriftsteller jener Zeit, „hatte dem Meister Fulco die Gabe verliehen, die Menschen zu unterscheiden, so daß er wohl wußte, wem und zu welcher Zeit er die Gesundheit wiedergeben könnte und mußte. Darum, wenn die Kranken mit Ungeßtim die Heilung von ihm forderten, so gewährte er einigen ihr Begehren augenblicklich; anderen sagte er es unumwunden, indem er ihnen erklärte, daß die Wiedererlangung ihrer Gesundheit weder für das Heil ihrer Seele ersprießlich, noch Gott wohlgefällig würde; anderen kündigte er geradezu an, daß die Zeit ihrer Heilung noch nicht gekommen wäre und die ihnen von Gott auferlegte Büßung noch nicht hinreichte zur Vergebung ihrer Sünden“ (Radulphi Abb. Coggeshalensis chron. Anglicanum in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 81; Jacob. a Vitriaco hist. ent. ibid. p. 283; Otton. de St. Blasio Chron. c. 38; Villehardouin de la Conquête de Constantinople ed. Du Cange. p. 1). Sehr viele dieser Wunderheilungen, von denen Rigordus, ein Zeitgenosse, sagt, er möge nicht von ihnen reden, weil die Menschen nicht daran glaubten (propter nimiam hominum credulitatem), soll er selbst durch das Wasser von Quellen, über die er zu diesem Zwecke vorher feierlich Segen sprach, bewirkt haben (Rigordus de gestis Philippi Augusti in Recueil des historiens de la France. Tom. XVIII. p. 48; Alberici chron. ad a. 1199)\*\*). Ohne Zweifel ist bei solchen Wunderheilungen viel Selbsttäuschung und selbst abgesetzter Betrug mit eingemischt gewesen, wie dieß einzelne Äußerungen gleichzeitiger Schriftsteller andeuten; gleichwohl verfehlten sie ihre Wirkungen nicht, da sie Fulco in Ruf der Heiligkeit brachten und seinen Predigten bereitwilligere Aufnahme verschafften. Sobald die Bewohner eines Ortes hörten, daß sich der allgemein verehrte Prediger von Neuilly ihren Gränzen näherte, eilten ihm Vornehme und Geringe entgegen. Alle freuten sich, ihn zu sehen und priesen diejenigen glücklich, die ihn hören konnten. Selbst aus fernen Gegenden kamen viele Gläubige nach den Orten, wo er predigte, um seine ergreifenden Ermahnungen zu hören und seine Wunderthaten zu sehen, und überall, wohin er kam, begeisterte er das Volk für das heilige Land, so daß Viele das Gelübde der Kreuzfahrt ablegten, Andere ihm reiche Almosen zur Hilfe

\*) „Fulconis zelum juvit cantor Parisiensis, dum ei litteras domini Papae Innocentii immittebat, quarum auctoritate per omnem Galliam ei licuit praedicare.“

\*\*) „Dicunt quidam, aliqua per eum facta miracula maxime ad fontes, quos benedixit.“

des heiligen Landes übergaben. Oft war der Andrang der Menge so groß, daß ihm die Zudringlichkeit derer, die seine Wunderkraft anstaunten oder Heilung für ihre körperlichen Gebrechen suchten, höchst lästig wurde. Man trug Kranke in ihren Betten auf die Straße, damit sie, wenn er vorüberging, seine Kleider berühren könnten. Manche Kranke, und selbst Gesunde, drängten sich mit Ungestüm an ihn heran und zerrissen ihm das Gewand, um Stücke desselben in ihre Gewalt zu bekommen, weil sie ihnen eine heilende Kraft zuschrieben. Daher sah er sich genöthigt, nicht nur häufig seine Kleider zu wechseln und statt des zerrissenen Gewandes ein neues anzulegen, sondern auch die Zudringlichen durch allerlei Mittel, zuweilen mit Gewalt, von sich abzuwehren, um nicht von ihnen erdrückt zu werden. So rief er eines Tages, als ein Mensch auf sehr gewaltsame Weise aus dem Haufen auf ihn eindrang und sich ein Stück von seinem Kleide zu verschaffen suchte, mit erhobener Stimme zu dem umstehenden Volke: „Zerreiſet nicht weiter diese meine Kleider, welche nicht gesegnet sind; ich will aber das Kleid dieses Mannes segnen.“ Und kaum hatte Fulco das Zeichen des Kreuzes über dasselbe gemacht, als das Volk über den Mann herfiel, sein Kleid in einzelne Stücke zerriß und dieselben als Schutzmittel gegen Krankheiten mit sich nahm. Wurde der Andrang der Menge so ungestüm, daß er wegen der daraus entstehenden Unordnung oder wegen des lauten Sprechens der Nahestehenden seine Rede unterbrechen mußte; so strafte er die Anstifter der Störung mit seinem Fluche, welcher von solcher Wirkung gewesen seyn soll, daß nicht nur augenblicklich die Ruhe wieder hergestellt wurde, sondern auch diejenigen, welche sich dadurch getroffen fühlten, nicht selten unter heftigen Zudrungen zu Boden fielen. Zuweilen konnte ihn bei solchen Gelegenheiten auch der Zorn übermannen, dann schlug er diejenigen, welche ihm im ungestümen Vordringen allzu nahe kamen, mit dem Stabe, den er in seiner Rechten trug, so fest, daß sie blutige Wunden von dem Schläge erhielten. Doch gaben die Geschlagenen weder durch Worte noch durch That ihre Unzufriedenheit darüber zu erkennen, vielmehr betrachteten sie das aus der Wunde fließende Blut als von einem heiligen Manne Gottes geweiht (Jacobi a Vitriaco hist. occident. l. c. p. 284 u. 285).

Uebrigens suchte Fulco keineswegs durch ein auffallendes Aeußere den Eindruck vermehren, den sein frommer Eifer, das Feuer seiner Rede und der Glaube an seine Wunderkraft von selbst hervorriefen. Zwar trug er ein härteres Hemd auf dem bloßen Leibe und beobachtete mit Strenge die vorgeschriebenen Fasten; er aß und trank aber in der fastensfreien Zeit gern und mäßig die Speisen und Getränke, welche ihm auf seinen Reisen dargereicht wurden, obgleich er auch, wenn sie ihm fehlten, den äußersten Hunger zu ertragen vermochte\*). Aeußerlich kleidete er sich nach der Sitte des Landes und schor sich öfters den Bart (Radulphi Coggeshalensis chron. Anglicanum l. c. p. 81; Otton. de St. Blasio Chron. l. c.; Jacobi de Vitriaco hist. occident. l. c. p. 283 u. 286). Nicht aus Bequemlichkeit, sondern um schneller aus der Stelle zu kommen, bediente er sich auf seinen weiten Reisen meistens eines Pferdes. So durchzog er mit Erlaubniß seines Bischofs und der Vollmacht des Papstes bald die Normandie und Bretagne, bald Burgund und Flandern (Chronologia Roberti Altissiodorensis l. c. p. 263). Schon im Jahre 1199 hatte er bei einem glänzenden Turnier in der Champagne die Gemüther der mächtigsten Großen zu erregen gesucht und durch seine begeisternden Reden eine solche Wirkung hervorgebracht, daß alle dort versammelten Fürsten und Ritter theils sogleich, theils einige Zeit nachher das Kreuz nahmen. Unter diesen befanden sich der Graf Thibaut (Theobald) von Champagne, der Graf Ludwig von Blois und Chartres, die Grafen Simon von Montfort und Rainold von Montmirail, der Bischof von Troyes, der Marschall der Champagne, Gottfried von Villehardouin, der Geschichtschreiber dieses Kreuzzuges, und andere Edelle. Einige Monate nachher trat auf einer großen Versammlung zu Soissons auch der muthige Balduin von Flandern

\*) Jacob von Vitry (hist. occident. l. c. p. 283) sagt von ihm: „Famem patiebatur ac canis.“



Hennegau, sowie der Graf Hugo von St. Paul mit ihren Vasallen dem Heere der Kreuzfahrer bei und verliehen demselben eine sehr wichtige Verstärkung (s. den Artikel „Kreuzzüge“ Bd. VIII. S. 76 der Real-Encycl.). Doch war es weit mehr das ganze Volk, als die Reichen und Vornehmen, an das sich Fulco mit seinen Kreuzzügen vorzugsweise richtete (Reineri Chron. Leodiense l. c. p. 615\*). Da er selbst das Zeichen des Kreuzes angeheftet hatte, so verbreitete sich das Gerücht, er stehe eben so, wie vormalig der Einsiedler Peter von Amiens an die Spitze eines Heeres, um dasselbe nach dem heiligen Lande zu führen, und täglich kamen Menschen von allen Orten Leute zu ihm, die ihn um die Ertheilung des Kreuzes baten (Rad. Coggeshal. chron. Anglic. l. c. p. 82; Reineri chron. Leod. l. c.). Unter Thränen versicherte er: „confessus est cum lachrymis“) auf einem im September 1201 zu Citeaux abgehaltenen allgemeinen Capiteltage der Abte des Cistercienserordens, daß während der Jahre, in welchen er das Kreuz gepredigt, 200000 Kreuzfahrer das Kreuz aus seinen Händen empfangen hätten. Zugleich legte er der Versammlung einen Brief des Papstes Innocenz vor, in welchem drei Abte dieses Ordens, der Abt von Columba, Perseine und von Sarnay\*\*), beauftragt wurden, ihn in seinen ferneren Bemühungen für die Kreuzfahrt zu unterstützen (Radulphi Coggeshal. chron. Anglic. l. c. p. 83; Villehardouin, hist. de la conquête de Constantinople ed. Du Cange, 2. p. 17).

Indessen war es ihm nicht beschieden, das ihm vom Papste auf's Neue empfohlene Werk zu vollenden. Auf kurze Zeit nach Neuilly zurückgekehrt, um sich von den Anstrengungen seiner Reisen zu erholen, erkrankte er daselbst an einem zehrenden Fieber, und im März des Jahres 1202 sein Leben endete (Chronologia Roberti Altissiod. l. c. p. 265; Jacob. a Vitriaco l. c. p. 288. 289). Er fand, wie er es gewünscht, seine letzte Ruhestätte in der neuerbauten Pfarrkirche zu Neuilly. Von dem durch die Reise zum heiligen Land zusammengebrachten Gelde scheint ein Theil verloren gegangen zu sein; ein anderer Theil, den er im Kloster zu Citeaux niedergelegt hatte, wurde von ihm während seiner Krankheit getroffenen Verfügung gemäß zur Unterstützung der Kreuzfahrer in Syrien verwandt und der Rest zur Wiederherstellung der durch das Erdbeben zerstörten Mauern der Städte Tyrus, Ptolemais und Berthut verwendet (Jo. Iperii Chron. St. Bertini in Recueil des historiens de la France. t. XVIII. p. 601; Hugo. Plagon. ibid. p. 654). Auf die Nachricht von Fulco's Tode verbreitete sich nicht nur in ganz Frankreich nahe und fern, sondern auch unter den französischen Kreuzfahrern, welche um diese Zeit noch in Venedig verweilten, allgemeine Theilnahme und große Betrübniß. Am tiefsten betrauerte den Hingeshiedenen die Gemeinde zu Neuilly, deren Nachkommen voll Verehrung sein Grab ausschmückten. Jahrhunderte hindurch sorgsam erhielten, bis in neueren Zeiten die Gräuelszenen der Revolution auch dieses Denkmal der Vorzeit gleich so vielen anderen, vernichteten.

Literatur: Außer den angeführten, in Recueil des historiens de la France t. XVIII. abgedruckten Quellen und der Chronique de la prise de Constantinople des Freres Francs, écrite par Geoffroy de Ville-Hardouin, Maréchal de Champagne et de Roumanie, ed. Du Cange, auch im 3ten Bande von Buchon, Collection des chroniques nationales françaises abgedruckt, sind zu vergleichen: Fleury, Histoire ecclésiastique. Vol. XVI. Paris 1719. — Gibbon, History of the decline and fall of the R. empire. Vol. XI. c. 60. — Fr. Wilken, Gesch. der Kreuzzüge. Th. V. 1829. — Hurter, Geschichte Papst Innocenz III. Bd. I. Hamb. 1834. — Köpcke, Kirchengesch. Bd. XXIX. — Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. 2. S. 483 ff. Bonn 1848. G. H. Klippel.

\*) „Ipse turbam pauperum innumerabilem, ad vindicandam injuriam Crucifixi in Orientali Asia, praedicatione sua accendit et eis signum crucis imposuit; divites vero indignos esse beneficio judicavit.“

\*\*) „Scilicet abbatem de Columba, abbatem de Perseine et abbatem de Sarnia.“



**Fund**, Mag. Johann, Hosprediger zu Königsberg, bekannt durch die von ihm in den Osiandristischen Händeln gespielte Rolle und sein tragisches Ende, ist geboren Febr. 1518 zu Werda (Werden?) bei Nürnberg. Im J. 1548, nachdem er als Gegner des Interims sein Pfarramt zu Nürnberg hatte niederlegen müssen, von Herzog Albrecht von Preußen nach Königsberg berufen, stand er hier seinem bald nach ihm dahin zirkten Schwiegervater Osiander in dem von demselben hervorgerufenen Streite über Rechtfertigung, allerdings nicht ohne anfangs geschwankt zu haben, als treuer Mitkämpfer und überschwenglicher Lobredner\*) zur Seite und war nach dessen Tode das Haupt der kleinen, vom Herzog fortwährend begünstigten, aber im Lande verhaßten Osiandristischen Partei. Umsonst suchte der Herzog durch sein berühmtes Ausschreiben vom 24. Jan. 1553, das eine altentworfene Darstellung der bis dahin geführten Controverse enthielt und deshalb häufig als *acta Osiandristica* citirt wird, dem ärgerlichen Handel ein Ende zu setzen, indem er die vermittelnden sechs Sätze des württembergischen Gutachtens vom 1. Juni 1552 zur Norm erhob, nach welcher über die Rechtfertigung gepredigt werden sollte, und den Predigern, sonderlich dem „Urheber der Zwiespalt“, Mörlin, alles jenes Schimpfen und Lästern untersagte. Die Gegenpartei, durch die offenbare Parteilichkeit des Herzogs gereizt, nicht eingeschüchtert durch die Entlassung ihres Vorkämpfers Mörlin (s. den Art.) und durch das Auftreten einer herzoglichen sächsischen Gesandtschaft (Wittenberg und Stolz mit zwei weltlichen Räten) gegen Fund und seinen Kollegen Sciurus (Horn) ermuthigt, bestand darauf, daß auch die Veröffentlichung der gegen Osiander lautenden Vota erfolgen und demgemäß die Verdamnung derselben ausgesprochen, gegen seine Anhänger eingeschritten werden müsse. Auch die Vermittelungsversuche einer Gesandtschaft von Brenz (über dessen Stellung zum Streit s. d. Art. Bd. I, 367) brachten nur eine neue schroffe Erklärung einer nach Königsberg berufenen Generalsynode vom gleichem Sinne zur Folge, worauf der Herzog mit einem ungnädigen Abschiede wortete (September 1554), endlich aber, statt die in diesem noch in Aussicht genommene Exekution vorzunehmen, durch Mandat vom 11. August 1555 eine allgemeine Landverklündete, die er der Vorstellungen seiner Stände und seines von Flacius aufgesetzten Schwiegersohnes, Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, ungeachtet, durch sein Einschreiten gegen die Widerspenstigen aufrecht zu erhalten suchte. Doch sah sich nach einem Besuche des Letzteren am Königsberger Hofe Fund auf der Synode zu Wittenberg (Februar 1556) zu einer Erklärung gedrängt, die als Widerruf aufgefaßt wurde. Er hielt aber sein Versprechen nicht, dieselbe auch öffentlich vor seiner Gemeinde wiederholen und benutzte vielmehr seinen Einfluß auf den Herzog, um seine hiesigen Gegner von Königsberg zu entfernen und die Stellen derselben mit Osiandristen, doch mit Solchen, die ihrer Mäßigung halber dafür galten, zu besetzen. Um nur die Erlaubnis zu erlangen, gaben endlich auch Fund und seine Parteigenossen alle eigenthümlichen Lehrformeln auf und schlossen sich an die einst von Osiander so geschmähten Lutherischen an. Die im J. 1558 auf Veranlassung der „Osiandristen“ eingeführte Kirchenordnung enthält eine Philippistische Lehrnorm. Im J. 1561 reichte Fund auf einer Reise nach Deutschland den Universitäten Leipzig und Wittenberg seine Confession vor und ließ sich von ihnen ein Zeugniß der Rechtgläubigkeit derselben ausstellen. Im Jahre 1563 verstand er sich auch dazu, den versprochenen Widerruf in einem öffentlichen Predigten über Psalm 37. veröffentlichten Bekenntniß, daß er durch seine frühere Weise zu Mißverständnissen und Aergerniß Veranlassung gegeben habe, zu leisten. Immerhin hatte er der von den Zeloten innerhalb und außerhalb Preußen geforderten Verdamnung Osiander's noch nicht zugestimmt, und so blieb neben dem neuen Vorwurfe des Philippismus und wohl gar des Calvinismus (weil die genannte, über

\*) In der am 19. Oktober 1552 demselben gehaltenen Leichenpredigt rühmte er den Verstorbenen nach, daß seines Gleichen nie auf Erden gewesen und schwerlich wiederkommen würde wie daß er zuerst die Erkenntniß des wahren Wortes Gottes nach Preußen gebracht habe. In einer Weihnachtspredigt vom J. 1550 erhob er ihn über Luther.

Bittenberg, Tübingen und Straßburg approbirte Kirchenordnung den Exorcismus r Taufe weggelassen hatte) auch noch der alte des Oflandriismus an ihm haften. schen war er zum herzoglichen Rath und Schatzmeister der Herzogin erhoben, ohne Stellung als Prediger und Beichtvater des Herzogs aufzugeben, und zog sich nun Streitigkeiten des Letzteren mit seinen Ständen vollends den allgemeinen Haß namentlich auch denjenigen des Adels zu, indem man die mißbeliebigen Maßregeln legiments wie die Entlassung der meisten alten Räte des Herzogs, die dem n Adel des Landes angehörten, u. A. m. größtentheils seinem Einflusse auf den schwachen Fürsten zur Last legte. Als daher im J. 1566 die Beschwerden der e eine polnische oberlehnsherrliche Commission in's Land führten, wurde Fund threnen herzoglichen Räten wegen Verfassungsverletzung und Landesverrath und insbesondere noch wegen Vertheidigung und gewaltsamer Beförderung der Oflan- gen Ketzerei, Vertreibung vieler orthodoxer Kirchendiener und ohne Wissen der inde geschenehr Einführung einer neuen Kirchen- und Aufdrängung einer ärger- Taufordnung angeklagt. Die Anklagen waren theils übertrieben, theils nicht zu n; gleichwohl wurde von dem größtentheils aus seinen erklärten Feinden zusam- ehten Kneiphoff'schen Gerichtshof unter Zurückweisung der von den Angeklagten gten Appellation nach Polen das Todesurtheil über Fund und die Räte Mat- dorst und Hans Schnell gesprochen und am 25. Oktober auf dem Kneiphoff'schen in Königsberg vollzogen, — ein Justizmord, wie der später an Crell (s. d. Art.) , so wenig auch der schwache, oft schwankende, von Eitelkeit und Ehrsucht wohl tizusprechende, ohne Beruf in politische Händel sich mischende Theologe dem ge- a frommen, edlen, charakterfesten Staatsmanne gleichzustellen ist. Der vierte Mit- gte, Steinbach, wurde mit Landesverweisung begnadigt, der Sturz des Oflan- s durch Entsetzung der noch übrigen wirklichen oder vermeintlichen Anhänger n (es fanden sich ihrer nur noch drei) durch Zurückberufung Mörlin's und förm- erdammung Oflander's im corpus doctrinae Pruthenicum besiegelt (s. die Artt. der“, „Albrecht von Preußen“, „Mörlin“). — Außer dem bekannten „wahrhaften lndlichen Bericht, wie die ärgerliche Spaltung von der Gerechtigkeit des Glau- ch anfänglich im Lande Preußen erhoben u. s. w. Königsberg 1853“ hat Fund bene Predigten herausgegeben und nach Adam's Angabe auch ein Werk über logie und eine Lebensbeschreibung Veit Dietrich's, seines ehemaligen Nürnberger n.

gl. Adami vitae theoll.: Salig, Historie der Augsburg. Confession. 2. Thl. bes. S. 1016 ff.; Pland, Gesch. des protest. Lehrbegr. 4. Bd. S. 388 ff.; dch, neue Kirchengesch. IV. S. 582 f.; Gießeler, Kirchengesch. 3. Band. 1. S. 283 ff.; Hartmann und Jäger, Joh. Brenz. 2. Thl. S. 338 ff.  
H. Mallet.

## G.

Galater, Brief Pauli an die. Die Gemeinen Galatiens, an welche der Paulus nach Gal. 1, 2. 3, 1. unseren Brief richtete, sind unstreitig mit den ernen der galatischen Landschaft Apgesch. 16, 6. 18, 23. identisch, vgl. 1 Petr. Kor. 16, 1. 2 Tim. 4, 10., und das Galatien des Apostels nicht, wie Mehrere en gewöhnlichen Sprachgebrauch bis vor einiger Zeit vermutheten, im Sinne ischen Provinz Galatien zu fassen, welche auch noch Pisidien und Theile von en (aber namentlich ohne Konium, Strabo 12, 568) enthielt (vergl. überhaupt t. „Galatien“). Indes können wir mit dem Verfasser dieses Artikels in der itung nicht übereinstimmen, daß die einwandernden Stämme der Trocmi, Toli- und Tectosages, welche von den Griechen „Galater“ genannt werden, keltischen ags seyen, sondern müssen sie mit Anderen für Germanen oder Deutsche er-



Nären. Doch scheint mir nicht etwa nur der Stamm der Tectosagen\*), wie Winer und Meyer wollen, germanischen Ursprungs gewesen zu seyn; denn der den kleinasiatischen Galatern benachbarte Kappadokier Strabo sagt 12, 567 ausdrücklich, daß jene drei Stämme dieselbe Sitte und Sprache hatten, mithin müssen sie ausschließlich oder doch ganz vorwiegend entweder Kelten oder Deutsche gewesen seyn. Gegen die letztere Ansicht spricht nach dem damaligen Sprachgebrauche nicht, daß sie von den Griechen „Galater“, d. h. Kelten, genannt werden, da unter diesem Namen damals bekanntlich auch die Germanen einbegriffen wurden, wie denn gerade der dem Orient angehörige Josephus (Antiq. I, 6, 1., berichtet, daß diejenigen, welche jetzt von den Griechen „Galater“ genannt werden, eigentlich Γομαρῆς heißen, d. h. Nachkommen Gomarä Kymri, vgl. die Cimbern, die mit Grimm und Zeuß unstreitig als Deutsche zu betrachten sind. Für unsere Ansicht spricht ferner die nach Strabo a. a. O. den kleinasiatischen Galatern von Alters her zukommende Verfassung, nach welcher ihre Fürsten, wie es bei den Germanen Sitte war, ihnen Recht sprachen, nicht die Priester, wie bei den Galliern, was nach Cäsar (bell. Gall. 6, 13. 23.) gerade einen Hauptunterschied zwischen den Galliern und Germanen ausmachte. Endlich berichtet Hieronymus (prolog in libr. II. epist. ad Galat.), daß die kleinasiatischen Galater noch zu seiner Zeit, abgesehen von der griechischen Sprache, die der ganze Orient rede, propriam linguam eandem habere quam Treviros, das aber war die deutsche Sprache. Das setzt auch, es ließe sich mit weniger Sicherheit, als es der Fall ist, nachweisen, daß die Trevirer germanischen\*\*) Ursprungs waren, ja es ließe sich sogar ihr keltischer Ursprung darthun, so würde man doch wegen ihrer von Tacitus (German. 28.) gegebenen Charakteristik als circa affectationem germanicae originis ultra ambitum behaupten müssen, daß sie sich namentlich auch die deutsche Sprache werden angeeignet haben.

Somit hat sich uns ergeben, daß die kleinasiatischen Galater Deutsche waren und bereits Paulus einem deutschen Volksstamme das Evangelium verkündet hat. Dieser Umstand muß uns Deutschen den an sie gerichteten Brief des Apostels nur noch werther machen.

Paulus war nach seiner eigenen Angabe Gal. 4, 19. vgl. 1, 6 ff. 4, 13 ff. d. Stifter der galatischen Gemeinen, welche wir seiner sonstigen missionarischen Praxis gemäß, was wir freilich nicht sicher wissen, in den Hauptorten Galatiens, also etwa Ancyra, Pessinus und Tavium zu suchen haben. Der Apostel machte nach der Apostelgeschichte überhaupt zwei Reisen nach Galatien, bald nach dem Apostelconcil, Apgeg. 16, 6., und dann Apgeg. 18, 23. Da er die dortigen Gemeinen bei seiner 18. erwähnten Anwesenheit bereits stärkte, so muß er sie schon bei seiner ersten Anwesenheit gestiftet haben, obwohl von seiner Predigt des Evangeliums Apgeg. 16, nicht ausdrücklich berichtet und diese darum von Etlichen in Abrede gezogen. Genauer betrachtet ist sie indeß auch 16, 6. angezeigt, wenn es hier heißt: „Sie durften nicht eintreten, weil sie von dem heiligen Geiste verhindert wurden, das Wort in Asien zu reden.“ Hier wird ja im Gegensatz zu Phrygien und Galatien die Verhinderung der evangelischen Botschaft auf Asien, welches nach dem auch sonst vorkommenden Sprachgebrauche des Lukas (vgl. m. Chron. u. Apostelgesch. S. 31 ff.) Mysien, Lydien und Karien umfaßt, beschränkt, mithin die

\*) Ueber diese, welche wir nach Caes. bell. Gall. 6, 24. in Deutschland sesshaft finden, vgl. namentlich Hug, Einleit. II, 238.

\*\*) Die germanische Abstammung der Trevirer behauptet außer Tacitus weiter auch Strabo 4, 4. S. 194. Die Stelle bei Caes. bell. Gall. 8, 25. läugnet aber nur, wie aus dem prolog Germaniae vicinitatem hervorgeht, daß sie zu den Germanen im geographischen Sinne gehören, wie sich Cäsar z. B. bell. Gall. 1, 1. ausdrückt, zu den Germanen, qui trans Rhenum incolunt. Im Uebrigen vgl. meinen Comment. zu Galat. S. 523 ff.

\*\*\*) Nach der auch diplomatisch am besten bezeugten Lesart διὰ τὸν δὲ statt διὰ τὸν δὲ worauf Vs. 7. mit διὰ τὸν δὲ fortzufahren ist.



re der Predigt umgekehrt für Phrygien und Galatien ausgesagt. Zwei Anwesen-  
 a des Paulus in Galatien, bei denen dieser das Evangelium predigte, werden  
 in unserem Briefe selber vorausgesetzt, namentlich Gal. 4, 13., wo der Apostel  
 daß er das frühere Mal wegen Leibeschwäche den Galatern das Evangelium  
 ndete, und Gal. 1, 6. vgl. 3, 1., wornach er erst vor Kurzem noch bei den Ga-  
 gewesen war. Aus Gal. 4, 13. erfahren wir über sein erstes Auftreten zugleich  
 das Nähere, daß er zwar durch seine Leibeschwäche dort zu verweilen und zu  
 gen veranlaßt ward, daß aber die Galater diese seine Heimsuchung nicht verach-  
 sondern „ihn wie einen Engel Gottes, wie Christus Jesus aufnahmen“. Un-  
 wird er nach seinem bekannten Grundsatz anfangs den Versuch gemacht haben,  
 e Synagoge zu predigen, obwohl wegen der Kürze des Berichts Apgesch. 16, 6.  
 er nichts gesagt werden konnte. Daß er mit seiner Predigt auch bei den Juden  
 stens einigen Erfolg gehabt hat, steht nicht zu bezweifeln, wie denn Paulus alle  
 Briefe nur an gemischte Gemeinen gerichtet hat und nur der vorwiegend \*)  
 enchristliche Charakter der galatischen Gemeinen aus Stellen wie 1, 16. 2, 9.  
 12. 5, 2. 3. 6, 12. 13. hervorgeht. Das Daseyn von Juden nämlich auch in  
 galatischen Landschaft ist bei der damaligen Verbreitung dieses Volkes nicht nur  
 ornherin so gut wie gewiß, sondern wird auch durch Joseph. Ant. 12, 3. 4.  
 6, 6, 2. bestätigt. Andererseits sagt Paulus als Judenchrist sich an mehreren  
 a seines Briefes mit seinen Lesern in der ersten Person Pluralis Gal. 2, 15 ff.  
 3, 23—25. 4, 3. (vgl. meinen Comm. zu d. Stellen) zusammen, woraus er-  
 daß unter diesen Lesern auch Judenchristen gewesen seyn müssen (vgl. auch 3, 28).  
 haupt aber würde es sich nicht wohl begreifen lassen, daß die galatischen Gemeinen,  
 sie bloß aus Heidenchristen bestanden hätten, von den judaisirenden Irrlehrern  
 so bedeutenden Einfluß hätten erfahren sollen, wie in unserem Briefe mehrfach  
 3, 1. 4, 10. 11. 21. 5, 7. vorausgesetzt wird. Dagegen würde es verfehlt  
 wie geschehen ist, schon aus dem bloßen Umstande, daß bei den Lesern Bekannt-  
 mit dem Alten Testamente vorausgesetzt wird, auf Judenchristen oder doch Pro-  
 des Thors zu schließen, da ja auch die Heidenchristen zumal in der Grün-  
 eit der Kirche sich mit dem Alten Testamente zu beschäftigen hatten, wozu in  
 n Falle gerade die Streitigkeiten mit den judaisirischen Irrlehrern besonders auf-  
 mußten.

Die Veranlassung zu unserem Sendschreiben gaben judaistische Irrlehrer der be-  
 sten Art, 1, 7—9. 5, 10. 12. Es sind im Wesentlichen jene pharisäisch ge-  
 n Judenchristen, welchen wir öfter in der Geschichte des Paulus begegnen, Apgesch.  
 5. 24. Gal. 2, 3—5. Phil. 3, 2 ff., aber nicht, wie Baur will, auch in den  
 an die Korinther und Römer. Sie lehren eine Rechtfertigung aus Werken und  
 die Beschneidung als nothwendig für Alle, fordern sie also trotz der Dekrete  
 apostelconcils auch von den geborenen Heiden 5, 2 ff. 11 ff. 6, 12. 13. Aus  
 it verlangten sie in Galatien aber nicht die Beobachtung des ganzen mosaischen  
 5, 3. 6, 13., wie denn Paulus auch sonst ihren unreinen, selbstsüchtigen Eifer  
 5, 17. 6, 12. 13. Zugleich griffen sie die apostolische Dignität des Paulus an  
 f. 11 ff., suchten ihn zu verdächtigen als einen Solchen, der zu Zeiten selber  
 schneidung predige, 5, 11., und bezeichneten ihn als ἑταῖρος 4, 16. Daß Paulus  
 während seiner zweiten Anwesenheit die Galater zu strafen hatte, sehen wir  
 16. 1, 9. 5, 3. 21. Daß aber ihre keimenden judaistischen Sympathien durch ihn

Den vorwiegend heidenchristlichen Charakter der galatischen Gemeinen behaupten auch  
 r, Meyer, de Wette, Bleek, Allettschi in dem Artikel „Galatien“, überhaupt die Meisten,  
 bloß aus Heidenchristen bestanden, meinen Schneckenburger, Apostelgesch. S. 104 f., Baur,  
 eld, Hofmann. Endlich Storr, Wynster, Credner, Einleit. S. 354 ff., finden aus falscher  
 g von Gal. 4, 9. 1 Petr. 1, 1. frühere Proselyten des Thors angezeigt, vergl. dagegen  
 Comment. S. 532 ff.

damals so gut wie unterdrückt wurden, erhellt aus 4, 18. 5, 7. (ἐτρέχετε κυλῶς), weshalb er auch durch den ihm bald darauf berichteten drohenden Abfall um so mehr bestärkt werden mußte 1, 6. 3, 1. 5, 7. Bei unserer Annahme, daß die judaisischen Regungen in der galatischen Gemeinde damals unterdrückt wurden, folgt aus diesen Stellen innerlich, wie de Wette und Bleek wollen, daß die judaisischen Irrlehrer erst nach der zweiten Anwesenheit des Paulus in Galatien auftraten. Bei diesem judaisischen Rückfalle, mit welchem gleichzeitig bei Anderen ein Mißbrauch der christlichen Freiheit 5, 13. 21. 6, 2. 7. stattgefunden zu haben scheint, hielt doch die Mehrzahl noch an der Lehre der Apostel fest und bestand aus evangelisch freien Christen, 5, 1. 10. 13. 2, 4. 5. aus solchen, die den heiligen Geist haben und in ihm leben, 3, 5. 5, 25. 6, 1. Der Abfall von dem Princip des rechtfertigenden Glaubens wird überall (durch das Präsens) als erst im Werden begriffen dargestellt oder den Lesern eine Neigung in dieser Richtung beigelegt 1, 6. 3, 3. 4, 9. 17. 21. Jedenfalls hatten höchstens nur Einzelnen den vollen Abfall in den strengen Judaismus der Irrlehrer durch Uebernahme der Beschneidung schon vollzogen, wie auch aus 4, 10. erhellt, wo das Halten der jüdischen Feiertage als die schlimmste Verirrung der Leser bezeichnet wird.

Rücksichtlich der Zeit der Abfassung unseres Briefes hat man in neuerer Zeit viel Recht (s. oben) ziemlich allgemein sich dahin entschieden, daß derselbe erst nach der zweiten Anwesenheit Pauli in Galatien geschrieben und leztere, da das biblische Galatien nicht Phlaonien und Pisidien umfaßte, mit der Apgesch. 18, 23. erwähnten Anwesenheit, die in's Jahr 54 fällt, zu identificiren sey. Dafür spricht auch der 2, 11 ff. erzählte Aufenthalt des Paulus und Petrus, welcher in den kurz vorhergehenden antiochenischen Aufenthalt des Paulus, Apgesch. 18, 22. 23., gesetzt werden muß. Damals ging Paulus von Galatien nach Ephesus, wo er beinahe 3 Jahre, genauer vom Herbst 54 bis zum Pfingsten 57 zubrachte, und darum ist die Annahme der meisten Kritiker, er sey während dieser Zeit in Ephesus geschrieben, unstreitig zu billigen; nicht erst in Achaia oder Rom, wie er geschrieben, wie z. B. noch Bleek namentlich auch wegen seiner Verwandtschaft mit dem Römerbriebe vermuthet, oder gar erst während der römischen Gefangenschaft des Paulus, wie Eusebius, Hieronymus, Theodoret u. A. annehmen, wogegen bereits Marcion in seinem chronologisch geordneten Canon und Chrysostomus ihn richtig vor die Briefe an die Korinther setzen. Wahrscheinlich ist aber unser Brief von Paulus nicht lange nach seiner Ankunft in Ephesus verfaßt, wie auch aus dem chronologisch zu sendenden οὕτω παχέως (1, 6.) erhellt, da dieses von seiner letzten Anwesenheit in Galatien datiren muß.

Die Aechtheit unseres Briefes ist über alle Zweifel erhaben und alle Zeit von Marcion an bis zu Baur herab wegen seiner geschichtlichen, dogmatischen, stilistischen Originalität und prägnanten Gedankensfülle in der Kirche so gut wie ausnahmslos anerkannt worden. Sogar unter den Briefen des Paulus zeichnet sich der Brief an die Galater durch seine geschlossene Gedankeneinheit aus, indem Alles unter einen einzigen Grundbegriff, und zwar wie Veranlassung und Zweck des Briefes fordern, unter dem christlichen Centralbegriff des rechtfertigenden Glaubens gestellt wird und darnach das Ganze in einen dogmatischen (1, 6 — 5, 13.) und einen ethisch-paränetischen Theil (5, 13 — 6, 10) mit dem gewöhnlichen Eingang und einem Nachwort zerfällt. Im dogmatischen Theile wird die Centrallehre des Christenthums, daß Gott jeden Menschen ohne Unterschied welcher in bußfertigen Herzensglauben an Christum, den Sohn Gottes, zu ihm kommt aus Gnaden um Christi willen für gerecht erklärt, d. h. von seinen Sünden absolvirt und an Kindes Statt aufnimmt, thetisch und polemisch begründet und mit der Ermahnung zum Feststehen in der durch Christum erlangten Freiheit geschlossen. Im ethischen Theile folgt die Paränese, den rechtfertigenden Glauben als einen durch die Liebe bewirkten Kraft des heiligen Geistes zu bewahren.

Das Verständniß des inhaltreichen Briefes hat tiefe Spuren in der Geschichte der christlichen Kirche zurückgelassen. Namentlich ist er durch die ihm von Luther



gewordene ausgezeichnete sachliche Auslegung in seinem kleineren und größeren Commentar (vgl. dessen exeget. opp. latin. Erlang. Ausg. Bd. I — III.) mit der Kirche Reformation auf immer verwachsen. Ebenso ist er für Geschichte und Theologie apostolischen Zeitalters eine Hauptquelle. Wie im Alterthume Marcion, so hat in der Zeit Baur unsern Brief zum Haupthebel seiner Kritik des Urchristenthums es neutestamentlichen Kanons gemacht, indem er in demselben zu finden meinte, wie älteren Apostel im Gegensatz zu Paulus am strengen Judaismus festhielten die Nothwendigkeit der Beschneidung und der Werke des Gesetzes, um selig zu werden, behaupteten. Allein diese Annahme wird nicht bloß durch Apgesch. 15. und sonst die Apostelgeschichte, welche jener Kritiker gewaltsamer Weise für unächt erklärt, widerlegt, sondern bei nur einiger Genauigkeit im Verständniß gerade auch im Briefe an die Galater. Allerdings gab es zur Zeit seiner Abfassung derartige Juden in Antiochien, wie dieselben schon einige Zeit vorher ihm nach Gal. 2, 3—5. in Jerusalem begegneten. Allein diese werden von Paulus 2, 4. gerade im Unterschiede von den anderen Aposteln als in die Kirche Christi unrechtmäßig eingedrungene Pseudopapisten bezeichnet, welche die Beschneidung seines Begleiters Titus vergeblich verlangten, während die drei angesehensten unter jenen, Jakobus Alphäi (wohl zu unterscheiden von Jakobus, dem Bruder des Herrn, 1, 19., der kein Apostel war), Petrus und Johannes Petrus ihnen ausdrücklich vorgelegten Heidenpredigt des Paulus Nichts (οὐδέν 2, 6.) entgegenzusetzen hatten, sondern im Gegentheil unter Billigung derselben die gegenseitigen Wirkungskreise feststellten. Und der Apostel Petrus hielt nach 2, 11 ff. darauf in Antiochien in der gleichen Weise wie die Heidenmissionare Paulus und Barnabas mit den dortigen Heidenchristen Tischgemeinschaft, bis Einige aus der Umgebung des Jakobus kamen und er sich nun gegen seine bessere Ueberzeugung aus Furcht vor ihnen, weßwegen Paulus ihm und den übrigen Judenchristen, die ihm mit alleiniger Ausnahme seiner Person folgten Vs. 13., Heuchelei vorwirft und den Petrus Vs. 14. der Uebertretung seines sonst befolgten Grundsatzes vor allen antiochenischen Christen strafen konnte. Auch 2 Kor. 15, 11. erklärt Paulus seine Uebereinstimmung mit den älteren Aposteln (ἀρειοί) rücksichtlich der christlichen Grundlehren von Christi Tod und Auferstehung. Das Zudeln (λοιδορεῖν Gal. 2, 14.) in Betreff der Speisen, welches Petrus die antiochenischen Heidenchristen, mit denen er früher zusammen gegessen hatte, durch seine Absonderung wider seine bessere Ueberzeugung nöthigt, kann nicht auf die Befolgung sämtlicher Speisevorschriften des mosaischen Gesetzes, sondern nur auf die Beobachtung der im Apostelconcil den Heidenchristen auferlegten Speisevorschriften Apgesch. 15, 28. 29. vgl. Vs. 20., welche allerdings eine durch die Zeitlage gebotene Concession an das Judenthum waren, bezogen werden. Es ist ja auch schwerlich anzunehmen, daß zur Zeit des antiochenischen Conflicts, also nach dem Apostelconcile Jakobus oder seine Anhänger den dortigen Heidenchristen etwas Anderes und zwar mehr als auf des Jakobus eigenen Vorschlag gefaßt und noch später (Apgesch. 21, 25) ihm festgehaltenen Beschlüsse des Apostelconvents sollten zugemuthet und daß Petrus als Heidenmissionar Barnabas eine noch die Schranken dieser officiellen Beschlüsse überschreitende Verläugnung ihrer so eben bethätigten evangelischen Ueberzeugung sich zuschulden kommen lassen. Selbst wenn man aber auch das λοιδορεῖν mit uns auf die Beschlüsse des Apostelconcils sollte beziehen wollen, jedenfalls ist aus unserer Erzählung des antiochenischen Conflicts erhellen, daß die antiochenischen Christen mit Einschluß ihrer Führer Paulus, Petrus und Barnabas sich an die Beschlüsse des Apostelconcils nicht mehr gebunden erachteten, auch Petrus und Barnabas nicht, da Paulus ihr verändertes Verhalten ausdrücklich als aus Furcht hervorgehende Heuchelei bezeichnet. Nicht bloß für die Heidenchristen waren in Antiochien die Speiseverbote des Apostelconcils beseitigt, sondern auch die Judenchristen, deren Verhältniß zum mosaischen Gesetz auf diesem unbestimmt gelassen wird, und namentlich Petrus hatten, wie der Judenchrist Paulus, ohne Bedenken mit den Heiden-



Christen zusammen gegessen und rücksichtlich der Speisen heidnisch und nicht jüdisch (Gal. 2, 14.) gelebt. Petrus handelte dabei ganz in Uebereinstimmung mit seiner auf dem Apostelconvent Apgesch. 15, 7—11. entwickelten, auf Grund eigener Erfahrungen (vgl. Apgesch. 10, 15. 20. 28. 35. 43. 47. 11, 2 ff.) die von Paulus und Barnabas bei ihrer Heidenmission befolgte Praxis ohne alle Beschränkung bestätigenden evangelischen Ueberzeugung, welche auch von Jakobus im Wesentlichen getheilt ward, Apgesch. 15, 14 ff. nur daß dieser eine mildere, die überall (von Stadt zu Stadt *κατὰ πόλιν*) verbreiteten jüdische Synagoge berücksichtigende Anwendung des evangelischen Princips beflürwortet und deshalb den Christen aus den Heiden die aus den Büchern Moses resultirenden sogenannten Noachitischen\*) Gebote, welche die aus den Heiden kommenden Proselyten des Thors bekanntlich zu beobachten hatten, noch auferlegt wissen wollte, womit er auch durchdrang. Daß der Apostel Paulus an diesen Satzungen des Apostelconcils, welche gerade er nur für eine nothwendige momentane Concession an das Judenthum halten konnte, nachdem er sie den Gemeinen in Antiochien, Syrien und Cilicien, für welche sie ursprünglich bestimmt waren, überliefert hatte, Apgesch. 15, 23. 30. 41. 16, 4. nicht weiter festgehalten hat, sondern schon bald nachher im Wesentlichen zu seiner früheren Praxis zurückkehrte, sehen wir nicht bloß aus dem Briefe an die Galater, sondern auch aus manchen anderen Spuren. Während die Satzungen des Apostelconcils gegen Speisen und insbesondere den Genuß des heidnischen Opferfleisches (wenn gleich nicht aus Gründen des Heils, sondern nur aus Rücksicht auf die jüdische Synagoge) auf den Heidenchristen durch aus untersagen, so erklärt Paulus gegenüber den korinth. Christen ohne jener Satzungen noch irgend zu gedenken, jede Speise an sich selber für erlaubt, 1 Kor. 6, 13. 8, 8. 10, 27., und will, daß die Christen, nicht bloß aus den Heiden, sondern auch aus den Juden, die diese Erkenntniß haben, auch das heidnische Opferfleisch, welches nach 1 Kor. 10, 19. an sich selber Nichts sey, essen, vorausgesetzt, daß sie schwachen Brüdern dadurch keinen Anstoß geben, 1 Kor. 8, 7 ff. 10, 23 ff., weil sie sich dadurch gegen die brüderliche Liebe versündigen würden. Selbstverständlich wird dabei das Mitmachen der öffentlichen Opfer der Heiden, welches sich einige korinthische Christen nach 1 Kor. 8, 10. erlaubten, 1 Kor. 10, 16—22. für sittlich und religiös unzulässig angesehen. Wesentlich dieselben Grundsätze spricht der Apostel Röm. 14, 2. (*φραγεῖν πάντα*) 14. 6. 14. 15. 17. 20. vgl. Tit. 1, 15. aus. Weil derlei Dinge an sich selber den Christen erlaubt sind, so bemißt Paulus ihre Zulässigkeit darnach, ob sie der Erbauung dienen oder Anstoß geben, dem Evangelio Anhänger zuführen oder nicht, 1 Kor. 10, 23. 9, 19 ff. An sich hätte Paulus also auch dem Andringen der Jakobiten in Antiochien Gal. 2, 11 ff., wie er denn öfter im Interesse des Evangeliums den Juden ein Jüder geworden ist, nachgeben und auch seinerseits die jüdelnden Satzungen des Concils in Antiochien wieder mitmachen können. Er thut es nicht, weil jene, ohne die damalige Sachlage in Antiochien und die seit dem Concile durch die Wirksamkeit des Paulus eingetretenen großen Erfolge des Christenthums unter den Heiden, Apgesch. 15, 36. 18, 23., zu berücksichtigen, die Beobachtung der Satzungen in unevangelischer Weise forderten, wie ein neues Gesetz, welches zumal die antiochenischen Heidenchristen, die ursprünglichen Empfänger desselben, geschweige die Christen aus den Juden, fortwährend zu erfüllen hätten. Paulus thut es um so weniger, als dadurch die ganz vor Kurze

\*) Mit Unrecht ist neuerdings der Zusammenhang der Satzungen des Apostelconcils mit den Noachitischen Geboten bestritten worden, vornehmlich, weil mehrere der letzteren ganz übergangen seyen. Allein die ethischen Verbote der Gotteslästerung, des Mordes, des Raubes und der Wirtlosigkeit gegen die Obrigkeit verstanden sich für Christen von selbst und brauchten diesen daher im Apostelconcil nicht noch besonders auferlegt zu werden, während die verbotene *πορνεία* nicht bloß die gerade bei den Heiden herrschenden Unzuchtssünden aller Art, sondern auch wie 1 Kor. 5, 1. die „Blutschande“ unter sich begreift, welche Formen der geschlechtlichen Unreinigkeit, die meistens übersehen ist, bereits 3 Mos. 18, 2—23. zusammengefaßt und Ps. 26. den Propheten des Thors untersagt worden, ebenso im vierten Noachitischen Gebote bei Maimonides hilc. melach. 9, 1.

iten der Apostel erfolgte ausdrückliche Anerkennung der Art und Weise, wie er angelium unter den Heiden verkündete (vgl. das Präsens *κηρύσσω* Gal. 2, 2. 6—9.), zu welcher auch gehörte, daß er die jüdelnden Sagungen\*) des Concils idenchristen nicht mehr als Gesetz auflegte, wieder in Frage gestellt wäre. auben nämlich nicht, daß die Gal. 2, 1—10. erwähnte Reise des Paulus nach em, welche 14 Jahre nach seiner Bekehrung Statt hatte und frühestens mit der . 15, 1 ff. berichteten zusammenfallen kann, mit dieser identisch ist, wie jetzt angenommen wird, sondern erst mit seiner Reise nach Jerusalem, die dem an- chen Conflict Gal. 2, 11 ff. kurz vorhergegangen ist Apgesch. 18, 22. und bei er ebenfalls die dortige Gemeinde begrüßte (*ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκ-*); und hiermit kommen wir auf den zweiten Punkt, die große Wichtigkeit, welche ef an die Galater durch einige Data für die chronologische Seite des apo- a Zeitalters in Anspruch nimmt.

loß Paulus berichtet uns Gal. 1, 18., daß von seiner Bekehrung bis zu seiner Reise nach Jerusalem Apgesch. 9, 26 ff., welcher seiner Flucht aus Damascus p. a. a. D. Bz. 25. 2 Kor. 11, 32. 33.) kurz vorherging, drei Jahre ver- und daß er damals in Jerusalem 15 Tage (Gal. 1, 18.) blieb, worauf er nach in Cilicien (Apgesch. 9, 30. 11, 25. Gal. 1, 21.) ging. Mit Hülfe dieser n läßt sich das Jahr der Bekehrung Pauli in folgender Weise feststellen. Drei bis zu seiner ersten Reise nach Jerusalem gerechnet, 15 Tage für seine dortige aheit, sein leider nicht näher bestimmter Aufenthalt in Tarsus, Apgesch. 9, 30., welcher aber nach der Ausdrucksweise des Lukas und da nirgends bedeutende seiner Wirksamkeit berichtet werden, schwerlich ein ganzes\*\*) Jahr gedauert haben inner sein jähriger Aufenthalt in Antiochien, Apgesch. 11, 26., geben bis zu zweiten jerusalemischen Reise (Apgesch. 11, 27 ff. 12, 25.) deren Veranlassung ungersnoth unter Kaiser Claudius war, 4 bis höchstens 5 Jahre. Da der mit Reise gleichzeitige Tod des Königs Herodes Agrippa I. (vgl. Apgesch. 12, 1. 23) ußt 44 n. Chr. stattgehabt hat und die sie veranlassende Hungersnoth in das s zu setzen ist (vgl. meine Chronol. des apostol. Zeitalters S. 157 ff.), so muß Bekehrung mit höchster Wahrscheinlichkeit in das Jahr 40 n. Chr. fallen. Bestä- rd dieses Resultat durch folgende Combination. Nach 2 Kor. 12, 2. hatte Paulus rist (*ἀνθρώπος ἐν χριστῷ*), also nach seiner Bekehrung 14 Jahre vor der Ab- des zweiten Briefs an die Korinther, welche mit Recht meistens in das Jahr 57 wird, eine ihm sehr wichtige überschwängliche Erstase, die mit seiner 2 Kor. 11, 32. 33. m Flucht aus Damascus gleichzeitig gewesen seyn muß, da diese, weil sie unter evelaus des Paulus keineswegs hervorragte, auch mit letzteren 11, 30. vorläufig lossen wird, vgl. 11, 23—30., nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als che Einleitung zu jener Erstase berichtet ist, auf welche letztere auch nur die Bethuerung, nicht zu lügen (11, 31.) gehen kann. Paulus hätte, freilich in r gehobenem Tone und wenn er nicht durch die 12, 1. vorausgehende Ent- gung, sich rühmen zu müssen, seine Rede unterbrochen hätte, nachdem er seine aus Damascus erzählt hatte, statt der Worte: „Ich weiß einen Mann in Christo 4 Jahren“ u. s. w. — fortfahren können: „damals hatte ich eine über- gliche Offenbarung, bei welcher ich bis in den dritten Himmel entrückt ward“ w. Es läßt sich nun auch noch jene Erstase des Paulus, welche auf seine Flucht

Diese sind in der griechischen Kirche festgehalten, in welcher das Gesetz der Enthaltung im Blute und dem Erstickten durch das zweite Trullanische Concil vom Jahre 692 c. 67. eingeschärft wurde. Ihre temporäre Bedeutung hat Augustin contr. Faustum XXXII. treffend hervorgehoben, und ihm folgte die occidentale Christenheit.

\*) Hierzu stimmt auch, daß Barnabas gleich nachdem er die christliche Gemeinde in Antiochien nt hatte, den Paulus, den er bei seiner ersten Reise nach Jerusalem, Apgesch. 9, 27., hatte a lernen, von Tarsus nach Antiochien abholte, Apgesch. 11, 25. 26.



aus Damaskus folgte, mit höchster Wahrscheinlichkeit in der für seinen heidenapostolischen Beruf einen Wendepunkt bezeichnenden Entzückung nachweisen, welche Paulus während seiner ersten 15tägigen Anwesenheit zu Jerusalem (Apgesch. 22, 17 ff.) im Tempel hatte. Seine damalige Verfolgung in Jerusalem wie seine Vertreibung aus Damaskus vermittelten für ihn die göttliche Weisung, zu den fernen Heiden zu gehen. Apgesch. 22, 21., zugleich ward er, der Verfolgte und Vertriebene, wie Paulus im zweiten Briefe an die Korinther hervorheben will, durch seine geistige Entrückung in den dritten Himmel über diese Trübsale erhoben und hatte mitten unter ihnen, wie ähnlich bei dem körperlichen Leiden, welches er als Pfahl für sein Fleisch bezeichnet, den Vorschmack paradiesischer Freuden, denn dann, wenn er schwach ist, ist er durch den gnädigen Verkehr seines Herrn stark. Daß er nach Apgesch. a. a. O. vom Herrn zu den fernen Heiden gesandt wird, schließt nicht aus, daß er ihm zugleich auch gehen zu haltende Worte zu vernehmen gibt, welche man Niemandem sagen darf (nämlich sie nicht zu profaniren), wie denn die Hervorhebung der betreffenden Seite der Erstaube durch den jedesmaligen Zusammenhang, in welchem sie erwähnt ist, motivirt wird (vgl. auch meinen Comment. S. 591 ff.). Beide Thatsachen, des Paulus Flucht aus Damaskus und seine Verzückung während seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem, hatten übrigens wegen ihrer Gleichzeitigkeit 14 Jahre vor Abfassung des zweiten Briefes an die Korinther oder 43 n. Chr. Statt. Gesezt aber auch, es wäre bei Paulus eine andere Erstaube aus jener Zeit gemeint, so würde das eigentliche chronologische Resultat, welches sich aus 2 Kor. a. a. O. von Neuem ergibt, doch dasselbe bleiben, daß die Reise Pauli nach Jerusalem und seine kurz vorhergehende Flucht aus Damaskus im Jahr 43, mithin seine Besehrung 3 Jahre früher, Gal. 1, 18., in's Jahr 40 zu setzen ist. — Seit dem Philologen Heyne ist der Besitz von Damaskus durch Aretas, welcher zur Zeit der Flucht des Paulus aus dieser Stadt nach 2 Kor. 11, 32. 33. anzunehmen ist, nicht selten zur Grundlage der Untersuchung über das Besehrungsjahr des Paulus gemacht worden. Da Damaskus nämlich unter Tiberius den Römern gehörte, so vermuthete man, Aretas habe dasselbe in der Zeit erobert, als er wegen seines Streits mit seinem treulosen Schwiegersohne Herodes Antipas auf Geheiß des Kaisers von den römischen Präfecten Syriens bekriegt werden sollte und letzterer, ein besonders kriegerischer Vertreter der gewaltigen Römermacht, nach dem Tode des Tiberius († 16. März 37 n. Chr.) das auf dem Marsche befindliche Heer wieder in seine Quartiere entlassen hatte. So ward auf eine schwerlich haltbare Hypothese rücksichtlich der Erwerbung von Damaskus durch Aretas irrig die gesammte Chronologie der Geschichte des Paulus gegründet, während dieser Ort, der nach Joseph. Ant. 13, 15, 2. schon früher seinen Besitzern gehörte, im Jahre 38, als die Angelegenheiten des Orients nach Dio Cass. 9. 12. von Caligula regulirt wurden, an Aretas geschenkt\*) zu sehn scheint, da es dann länger besaß, so daß aus 2 Kor. 11, 32. nur das gefolgert werden kann, daß die Flucht des Paulus aus Damaskus wenigstens nicht vor 38 n. Chr. anzusetzen ist. Das Nähere s. im Art. „Aretas“.

Der durch seine neutestamentlichen Commentare mit Recht angesehene Exeget Meyer z. B. sezt die Flucht des Paulus aus Damaskus in's Jahr 38, weil Aretas jene Stadt

\*) Solche Schenkungen einzelner Städte, ja sogar ganzer Länder, welche dem großen römischen Reiche im Oriente bereits einverleibt waren, kamen damals nicht selten vor. So ward in jener Zeit das ganze römisch gewordene Judäa mit dem wichtigen Jerusalem wieder an Agrippa verschenkt und schon früher das römisch gewordene Damaskus selber an die Kleopatra, Jos. Ant. 15, 3. 8. Möglicher Weise mußte Aretas auch bei jener Regulirung der orientalischen Angelegenheiten für Damaskus anderes Gebiet abtreten. Gerade daß Aretas von Tiberius vertrieben war, wird seinen Nachfolger Caligula für ihn, ähnlich wie für Agrippa, günstig gestimmt haben, wie er denn den Krieg gegen ihn nicht fortsetzen ließ. Uebrigens hat auch der angesehene Numismatiker Sestini, *Classes Generales* Florency 1821. p. 141 das Buchstabencompendium A. der von mir am a. a. O. aus Mionnet angezogenen damascenischen Münze des Aretas, welche für dessen Regierungszeit wichtig ist, als Jahreszahl verstanden.



ich bis über jene\*) Regulirung der orientalischen Angelegenheiten befaßt haben als ob ein Vitellius römisches Gebiet, falls Aretas es überhaupt anzutasten wagte, je in seiner Hand hätte lassen können!), seine Bekehrung in's Jahr 35 und den convent 14 Jahre später als seine Flucht, in's Jahr 52. Diese so begründete Logie hat aber auch nach rückwärts und vorwärts ihre großen Bedenken. Denn an dabon, daß zwischen dem Todesjahre Jesu und der Bekehrung des Paulus ein längerer Zwischenraum verflossen ist und daß andererseits die nach der Apostelgeschichte geschehenen Begebenheiten seit der Bekehrung des Paulus bis zum Apostelschwerlich 17 Jahre ausfüllen — Paulus müßte dann 6 Jahre in Tarsus zu- und seine Apgesch. 13. u. 14. berichtete Thätigkeit 8 Jahre gedauert haben — das Märtyrertum des Stephanus, welches der Bekehrung des Paulus noch nicht, schon aus dem Grunde, weil der Blutbann nach Apgesch. 6, 12 ff. 7, 58 ff. Zeit nicht bei den Römern wie zur Zeit Jesu Joh. 18, 31., sondern bei den Römern gewesen seyn muß, vgl. meine Chronol. S. 208 ff., frühestens erst nach dem Tode des Tiberius stattgefunden haben. Ferner kann, was die nothwendige Folge von der Annahme ist, der Apostelconvent nicht erst in's Jahr 52 gesetzt werden, da Paulus, mit Anger, Winer, Neander, Warm, Schaff, Ebrard und vielen Anderen an- vgl. meinen Comment. S. 580 ff., bereits im Herbst 52 in Korinth zu missioniren begonnen hat. Auch sind die 14 Jahre Gal. 2, 1. von der Bekehrung des Paulus, nicht, wie Meyer will, von seiner ersten Reise nach Jerusalem zu datiren. Dem entgegen nach nämlich behauptet Paulus 1, 11 ff. die Selbstständigkeit und Götterlichkeit seines Evangeliums, insbesondere seine Unabhängigkeit von allem Judaismus, wofür er selbst früher in strengster Weise huldigte, und seine evangelische freie Stellung wie den älteren Aposteln gegenüber seit seiner Bekehrung und datirt daher ἐνθάδε und μετὰ τρία ἔτη 1, 16 u. 18., so auch das διὰ δεκατεσσάρων 2, 1. von dieser Bekehrung. „Als mir die Gnade meiner Bekehrung zu Theil ward, ging ich sogleich nicht nach Jerusalem zu den älteren Aposteln, sondern nach Syrien und Cilicien. Darauf nach drei Jahren ging ich nach Jerusalem zum Besuche des Petrus, worauf ich nach Syrien und Cilicien reiste. Darauf nach Verlauf von drei Jahren ging ich wieder nach Jerusalem“ u. s. w. Auch das πάλιν 2, 1. „und wieder nach Jerusalem hinauf“), welches unbestritten auf 1, 18. zurückgeht, daß die 3 Jahre und die 14 Jahre denselben terminus a quo haben, auch die letzteren von der Bekehrung des Paulus datiren, wie auch Baronius, Schorn, Anger, Fritzsche, Neander, Baur u. A. annehmen. Daß man dieß bis in die neuere Zeit verkennen konnte, hängt damit zusammen, daß man die vermeintliche Lebenszeit des Aretas in der angegebenen Weise glaubte verwerthen zu müssen, man andererseits übersah, daß Vs. 22—24. über den Eindruck, welchen die Anwesenheit Pauli in Jerusalem bei den Gemeinen im jüdischen Lande, welche ihn sahen, sondern nur von ihren Brüdern über ihren früheren Verfolger hörten, hervorrief, berichtet, also nach der Bemerkung 1, 21. unmittelbar zu 1, 18. datirt wird. Diejenigen, welche 1, 22—24. nicht als Nachtrag zu 1, 18—20., sondern als 1, 18. erwähnte Anwesenheit Pauli in Jerusalem nicht als das eigentliche Ende von 1, 18—24. ansehen, sondern, indem sie 1, 21. nicht als Zwischenbemerkung, sondern als 1, 22—24. Berichtete sich wo möglich bis zum Apostelconcil erstrecken wollten bei dieser Voraussetzung consequenter Weise auch das διὰ δεκατεσσάρων 2, 1. in dieser späteren Zeit datiren, was eine chronologische Unmöglichkeit ist. Nach dem Obigen die Bekehrung des Paulus, von welcher die 14 Jahre Gal. 2, 1. berechnen, in's Jahr 40 gefallen ist, die Gal. 2, 1—10. erwähnte Reise

aus demselben Grunde setzt Neander in seiner Geschichte der christlichen Kirche durch die 3. Aufl. S. 124. 159, die Flucht des Paulus in's Jahr 39, seine Bekehrung in's J. 36 und er von dieser mit Recht die 14 Jahre Gal. 2, 1. datirt, den Apostelconvent in das

Pauli nach Jerusalem mithin in's Jahr 54, so ergibt sich zunächst aus chronologischen Gründen, daß Gal. 2, 1 ff. nicht die um 50, spätestens 51 fallende Reise Pauli zum Apostelconcil gemeint seyn kann (vgl. auch den Art. „Apostelconvent“), sondern nur eine spätere, die Apgesch. 18, 22. berichtete, welche, wie sich in selbstständiger Weise an der relativen Chronologie der Apostelgeschichte im Zusammenhange z. B. mit der Verurtheilungszeit des Festus erweisen läßt, wirklich in's J. 54 gefallen ist. Die Ähnlichkeit im Inhalt mit Apgesch. 15, 1 ff. beschränkt sich bei Gal. 2, 1 ff. darauf, daß Paulus in Jerusalem damals in Gesellschaft des Barnabas war und auch von den pharisäischen gesinnten Pseudobrüdern die Beschneidung der Heidenchristen gefordert, aber von der Versammlung nicht gutgeheißen ward, Gal. 2, 3—5. Allein der Heidenbote Barnabas mußte auch Apgesch. 18, 22. wie gewöhnlich, vgl. Apgesch. 11, 30. gleichzeitig mit Paulus in Jerusalem anwesend seyn, wenn damals die christliche Predigt unter den Heiden an den älteren Aposteln Gal. 2, 9. regulirt werden sollte. Paulus, welcher von Ephesus aus (Apgesch. 18, 22.) zur See ging, mochte mit ihm in Cypern Apgesch. 15, 38. am Cäsarea zusammengetroffen seyn. Jedenfalls finden wir den Barnabas auch gleich darauf in Antiochien bei Paulus Gal. 2, 13. Der Streit aber mit den strengen Jüdaisern mußte in Jerusalem, dem fortwährenden Heerde derselben, nothwendig auch in Apgesch. 15. wieder entbrennen, zumal Paulus damals die Wahrheit seiner Mission Gal. 2, 2. ausdrücklich zur Sprache brachte, und konnte rücksichtlich der Beschneidung nach dem Vorbilde von Apgesch. 15. überhaupt nur die Paulo günstige Entscheidung finden. Er knüpft indeß diesmal an die Person seines Gehülfen und einzigen Begleiters Titus an, für dessen Beschneidung die Widerjacher sich um diese Zeit auch auf den Vorgang mit dem Timotheus Apgesch. 16, 3., vgl. Gal. 5, 11. und Gal. 2, 3., berufen konnten. Um dagegen andere Abweichungen zwischen Gal. 2, 1 ff. und Apgesch. 15. zu übergehen, so wird merkwürdiger Weise das eigentliche Resultat der Verhandlungen des Concils, die jüdelnden Satzungen, welche den Heidenchristen noch als eine Nothwendigkeit Apgesch. 15, 28. auferlegt werden, nicht nur nicht erwähnt, sondern es ward damals die Predigtweise des Paulus in den Heidenländern wie er sie zur Zeit der Abfassung unseres Briefes übte und sie auch dem antiochenischen Concil Gal. 2, 11. zum Grunde lag, welche keinem Christen die Beobachtung jener Satzungen noch als kirchenpolitisches Gesetz auslegte, von den Aposteln durchaus billigt und Paulus als ebenbürtiger Apostel anerkannt, so zwar, daß er und Barnabas die Heidenländer als den Ort ihrer Predigt ansehen sollten, s. oben S. 528. Dies führt uns über die Zeit des Apostelconcils hinaus in die Zeit des jerusalemischen Aufenthalts Pauli von Apgesch. 18, 22. Denn nachdem sich Gott in außerordentlichen Erfolgen seiner jüngsten bis nach Korinth reichenden Missionsthätigkeit für seine hier geübte Predigtweise ausgesprochen hatte (vgl. Gal. 2, 7—9.), mußte ihm zur Sicherung seiner Arbeit daran liegen, bei seiner nächsten Anwesenheit in Jerusalem auch die Billigung der älteren Apostel für dieselbe zu erlangen, und wir müssen, wenn auch nirgends Näheres darüber berichtet wäre, etwas Ähnliches voraussetzen, wie wir im Briefe an die Galater lesen. Man wendet gegen unsere Auffassung ein, Paulus Gal. 2, 1. nicht erst seine Apgesch. 18, 22. erwähnte jerusalemische Reise erwähnen könne, weil er einerseits alle seine Reisen nach Jerusalem aufzählen wolle, andererseits wenigstens nicht die Apgesch. 15. erwähnte habe übergehen können. Aber Paulus gibt hier nicht eine Geschichte aller seiner Reisen nach Jerusalem geben, sondern einige unter ihnen zu gewissen Zwecken hervorheben. Er sagt Gal. 2, 1. auch nicht, daß nach seiner 1, 18. erwähnten Reise nur noch einmal nach Jerusalem gegangen sey, sondern nur, daß er nach Verlauf von 14 Jahren wieder nach Jerusalem hinaufging. Da zur Abfassungszeit unseres Briefes überdies vier Reisen Pauli nach Jerusalem zu haben, so kann Paulus alle mittleren Reisen nicht haben erwähnen wollen, weil dann immer zwei übergangen hätte, an welche seiner Reisen man auch denken mag, so zwar wenn man die Reise zum Concil versteht, die beiden Apgesch. 11, 30. und 18, 22. erwähnten Reisen.



Man darf aber auch nicht sagen, daß Paulus wenigstens seine Reise zum Apostelconcil nicht übergehen konnte. Denn die Billigung der antijudaistischen Tendenz des jüdischen Evangeliums von Seiten der älteren Apostel erhellt noch besser als aus den Beschlüssen des Apostelconcils aus der mit Gal. 2, 1 ff. identischen jerusalemischen vom Jahre 54, da hier nicht nur über die Beschneidungsfrage der Heidenchristen, sondern auch über die jüdelnden Satzungen des Apostelconcils zu Gunsten der ursprünglichen und späteren heidenchristlichen Predigt des Paulus entschieden wurde. Die selbständige, nur durch die Offenbarung Christi bedingte, den Christen Judäa's wohlgefällige evangelische Haltung seiner Lehre im Anbeginn bis zu seinem Weggange nach Syrien und Cilicien, wo sein Antijudaismus zugestandenermaßen ausgebildet war, weist er in der historischen Erörterung 1, 12—24. nach. Daß seine spätere, auch die jüdischen Satzungen des Concils nicht mehr als Kirchengesetz proklamirende Predigt in der Heidenwelt, wie er sie auch in seinem Briefe gegenüber den Judaisten in den galatischen Gemeinden geltend machte, in Jerusalem durchaus gebilligt und sein Heidenchristentum von den älteren Aposteln, auf die jene sich mit Unrecht beziehen, anerkannt und daß eine damit streitende jüdelnde Handlungsweise des Petrus aus der jüngsten Zeit, welche jene Judaisten für ihre Zwecke besonders ausgebeutet zu haben scheinen, eine heuchlerische Verletzung seiner eigenen Grundsätze war, wird durch die Erzählung des betreffenden jerusalemischen Reise und des sich bald darauf ereignenden antiochenischen Konfliktes mit Petrus 2, 1—14. dargethan. Endlich entgegnet man, daß wenigstens Lukas der Reise zum Apostelconcil durch seine Darstellung eine weit größere Bedeutung beilege, als der jerusalemischen Reise Apgeg. 18, 22., da er von dieser nur die Worte ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν gebraucht, d. h. nur im Allgemeinen von einer öffentlichen Ansprache des Paulus an die dortige Gemeinde berichtet. Doch selbst Lukas die Wichtigkeit des damaligen Aufenthalts Pauli in Jerusalem einigermaßen ahnen lassen in den unstreitig ächten, im Zusammenhange fast nothwendigen Worten Apgeg. 18, 21: δεῖ με πῶτως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱερουσόλυμα, welche, weil sie späteren Lesern leicht einen jüdelnden Anstrich hatten, in manchen Handschriften fehlen. Um diese Kürze des Lukas richtig zu würdigen, müßte man genauer in die ganze Composition seines Werkes eingehen, was hier nicht möglich ist. Aber abgesehen davon, daß diejenigen einen solchen Einwurf nicht erheben sollten, sondern über die Geschichtschreibung des Lukas auch sonst nicht hoch denken, so ist längst bekannt, daß aus der Kürze, mit welcher dieser über einen Zeitraum berichtet, leicht etwas mit Sicherheit schon auf seine Bedeutungslosigkeit geschlossen werden kann, wie auch diejenigen, welche Gal. 2, 1 ff. mit Apgeg. 15. identificiren, annehmen können, daß er hier, wo er doch gerade besonders ausführlich ist, die wichtigen Privatverhandlungen mit den Säulenaposteln Gal. 2, 6—10. ganz übergangen hat. Beispiele solchen Kürze sind Apgeg. 16, 6., wo bloß mit den Worten διῆλθον δὲ τὴν αἰνικὴν χώραν (vgl. S. 525) die so erfolgreiche erste Gründung der galatischen Gemeinde beschrieben wird, und gerade auch der Abschnitt, in welchem sich Apgeg. 22. findet, so daß auch hierdurch unsere Auffassung desselben begünstigt wird. Ueber den damaligen Aufenthalt in Antiochien sagt Lukas nur: κατέβη εἰς Ἀντιοχείαν καὶ ἔσχετο χρόνον τινα ἐξῆλθεν, ohne dabei des Konfliktes mit Petrus irgend zu gedenken, und über seine zweite Anwesenheit in Phrygien und Galatien nur das Apgeg. 18, 23. Bemerkte. Uebrigens scheint sich auch daraus die größere Kürze der Darstellung des Lukas Apgeg. 18, 22. zu erklären, daß dieser in der Apostelgeschichte augenscheinlich darauf ausgeht, die äußere Verbreitung des Evangeliums und die Schicksale seiner Sendboten, insbesondere des Paulus, als die innere Entwicklung des Christenthums nicht in's Licht zu stellen. Seine ausführliche Darstellung über das jene Satzungen befolgende Apostelconcil Apgeg. 15. ward aber theils durch den über ihren lauten und hinübergreifenden Sieg, welchen die Sache der evangelischen Freiheit im ersten Streite mit den pharisäischen Judaisten in Jerusalem damals zuerst und weil



principiell im Grunde auch ein- für allemal errang, theils durch die pragmatische Beziehung auf Apgesch. 21, 25. veranlaßt. Mag übrigens der Verfasser der Apostelgeschichte die näheren Vorgänge bei Gelegenheit der jerusalemischen Reise Apgesch. 18, 22. gewußt haben, oder nicht — im letzteren Falle kann uns ihre Uebergangung natürlich überhaupt nicht entgegengehalten werden — daß wirklich bei jener Reise etwas Aehnliches, wie Gal. 2, 1 ff. berichtet wird, vorgefallen seyn muß, haben wir oben aus der durch die ganze damalige Sachlage der Heidenmission des Paulus bestätigt gefunden. — Abgesehen von den bereits angeführten sprechen noch folgende Gründe für die Identität der Gal. 2, 1 ff. und Apgesch. 18, 22. erwähnten jerusalemischen Reisen. Zunächst, daß der antiochenische Conflict mit Petrus schon wegen der Worte, mit welchen er an den Gal. 2, 1 ff. erwähnten Aufenthalt Pauli in Jerusalem Vs. 4. angeknüpft wird: „Als aber Petrus nach Antiochien kam, trat ich ihm in's Angesicht entgegen“ gleich auf diesen, als Paulus noch in Antiochien war, gefolgt seyn muß, jener aber wie auch Neander, Baumgarten, Lange u. A. annehmen, jedenfalls erst in den Apgesch. 18, 23. erwähnten antiochenischen Aufenthalt des Paulus gefallen seyn kann, nicht in den Apgesch. 15. erwähnten, um welche Zeit nicht schon die Gal. 2, 11 ff. bis zur Ankunft der Jakobiten vorausgesetzte Nichtbeachtung der Satzungen des Concils durch Paulus und Petrus, wie überhaupt die gesammte antiochenische Christenheit stattgefunden haben kann, da dieselben damals vielmehr dort und anderwärts feierlichst eingeführt wurden. Ferner befand sich der Apgesch. 15. nicht erwähnte Gehülfe Titus nach Gal. 2, 1. in der Begleitung des Paulus, welcher, besonders auch aus den Korintherbriefen bekannt und zu dieser Zeit thätig, wie schon Chrysostomus behauptet, korinthischer Christ war und in dem Apgesch. 18, 7. erwähnten Titus Justus, wie jetzt auch cod. Sinait. liest, identisch ist, was also bei jener Reise die Predigt des Paulus in Korinth als geschehen zeigt. Paulus spricht Gal. 2, 5. von einem Verbleiben der Wahrheit des Evangeliums bei den Lesern, die 2 Kor. 1, 6. 4, 12. 14. specialisirend hervorgehoben werden (wegen *πρός* vgl. Gal. 1, 18. Matth. 13, 56. 26, 18. Mark. 14, 49.), mithin müßte die Galater während jener jerusalemischen Anwesenheit des Paulus das Evangelium bereits gehabt haben, was aber erst seit Apgesch. 16, 6. der Fall war. Schwerlich kann hier das *ἐμείς* von der Kategorie der Heidenchristen und am wenigsten in der Weise gesagt seyn, daß die Heidenchristen in Galatien das Evangelium damals noch gar nicht empfangen hatten. Ferner spricht auch das, was Gal. 2, 10. über die Collekten Sache für die armen Christen in Jerusalem gesagt wird, für unsere Combination. Das *σπουδάζειν* in der Collekten Sache, welches hier Paulus von sich aus sagt, muß bald nach der Reise Gal. 2, 1., wo sich Paulus dazu verpflichtete, begonnen haben. Nun aber hat Paulus während seiner ziemlich langen Missionsthätigkeit in der Heidenwelt Apgesch. 15, 14 — 18, 20. dies Collektiliren noch nicht angefangen. Denn abgesehen davon, daß Lukas a. a. O. davon Nichts sagt, so könnten sonst die in diese Zeit fallenden beiden Briefe Pauli an die Thessalonicher unmöglich von dieser Angelegenheit die dem Apostel nach den Korintherbriefen so sehr am Herzen lag, gänzlich schweigen. Auch reden die Korintherbriefe von ihr überall so, daß man sieht, sie war dort von einiger Zeit zuerst in Anregung gebracht, und 2 Kor. 8, 6. wird der korinthische Eifer ausdrücklich von der Thätigkeit des vor nicht langer Zeit dorthin (2 Kor. 12, 16 — 18.) abgeordneten Titus datirt; nach 2 Kor. 9, 2. soll aber der Eifer der Korinther den der macedonischen Christen erst entzündet haben. Es ist eine in sich unhaltbare und der apostolischen Verabredung widersprechende Annahme, wenn man sagt, daß Paulus nur bei jungen Gemeinen nicht habe collektiliren mögen, da ja die erste Liebe besonders opferfreudig zu seyn pflegt und Paulus z. B. bei den Korinthern anderthalb Jahre verweilt. Es ist vielmehr nicht denkbar, daß die Liebe zu den armen Glaubensgenossen, zu deren Hilfe er sich verpflichtet hatte, ihn in dem angeführten langen Zeitraume unthätig ließ — wenigstens konnte er sich dann keines *σπουδάζειν* in dieser Beziehung rühmen — und ist durchaus unwahrscheinlich, daß er, wie doch die, welche Gal. 2, 1 ff. mit

Apgeſch. 15. identificiren, annehmen müſſen, ſogar wieder nach Jeruſalem Apgeſch. 18, 22. gegangen wäre, ohne ſeinem Verſprechen bis dahin nachgekommen zu ſeyn. Andererſeits läßt ſich nachweiſen, daß Paulus bald nach ſeiner jeruſalemischen Anweſenheit Apgeſch. 18, 22. ſich jener Collektenſache auf's Entſchiedenſte angenommen hat. Dieß that er ſchon in Galatien während ſeines dortigen, Apgeſch. 18, 23. erwähnten Aufenthalts, vgl. 1 Kor. 16, 1 ff., dann in unſerem Briefe, Gal. 6, 10., ferner in Ephesus Apgeſch. 20, 35. und bekanntlich beſonders eifrig in den Briefen an die Korinther und Römer. Es ſind alſo bedeutende chronologiſche, hiſtoriſche und exegetiſche Gründe und nicht etwa ein unzuläſſiges Streben nach Ausgleichung der Berichte Gal. 2, 1 ff. und Apgeſch. 18, wie namentlich die Anhänger der neuſten Tübinger Schule vorgeben, welche ihre unwillkürliche Diſcrepanz bekanntlich zu einem Haupthebel ihrer auch die Apoſtelgeſchichte zerſtörenden Kritik machen, weßhalb die Identität der jeruſalemischen Reiſen des Paulus Apgeſch. 18, 22. und Gal. 2, 1 ff. anerkannt werden muß. Ebenſo urtheilten über dieſe Reiſen Chryſoſtomus und Luther (ſofern ſie die Reiſe Gal. 2, 1 ff. nach Apgeſch. 15. ſetzen), Jak. Kapelle, Whiſton, van Til, Heß, Köhler, Luther, Fütterbedt und Andere, während Rückert im Comment. und Credner in ſ. Einleit. ſich dieſer Anſicht geneigt zeigen.

Die weſentlich gleichen Anſchauungen über den Brief an die Galater ſind in meinem Commentar über denſelben (1859) ausgeſprochen, welcher im Ganzen eine ausführliche Begründung gibt, während Einzelnes in dieſem Aufſatze näher erörtert iſt. — Aus der neueren Literatur ſind die Commentare von Winer, Rückert, Alſteri, Schott, Meyer, Deſſe, Windiſchmann, Hilgenfeld, Ewald zu vergleichen, ferner Hofmann, „die heil. ſchrift neuen Testaments“, zuſammenhängend ausgelegt. 2ten Theils erſte Abtheilung. Der Brief an die Galater. 1863. R. Wiſſeler.

Gaß, Joachim Chriſtian, der Sohn eines Predigers in Leopoldshagen bei Bismarck in Pommern und der Vater des Unterzeichneten, war in dem genannten Dorſe am 26. Mai 1766 geboren. Seine Schulbildung erhielt er in Anklam und dann auf der damals berühmten Kloſterſchule zu Bergen; er ſtudirte zu Halle in den Jahren 1785 bis 1789 Theologie. So viel mir erinnerlich, hat er den Erfolg dieſer Studien niemals hoch angeſchlagen, nur die Perſönlichkeit und Lehrweiſe Semler's, der nachher (1791) ſtarb, hinterließen ihm einen bleibenden Eindruck. Von 1790 an lagen mir handſchriftliche Collekthaneen vor Augen, aus welchen hervorgeht, daß er die griechiſche Philoſophie eifrig ſtudirt und außerdem durch Beſchäftigung mit Herder, Wiſſenſchaft, Forſter, Moritz u. A. ſeine allgemeine Bildung gefördert hat. Von Halle begab er ſich zunächſt nach Anklam zurück, privatiſirte mehrere Jahre als Hauslehrer und Erzieher und wurde 1795 Feldprediger des 1. preuß. Infanterie-Regiments von Bordeſſe und Garniſonprediger in Stettin. Bald darauf verheirathete er ſich mit Wilhelmine von Bismarck und empfing mit dieſer Ehe die Hälfte eines Lebensglücks, welches ihm unter den ſchwerſten Prüfungen treu geblieben iſt. Durch natürliche Begabung, Fröhlichkeit der Rede und Innigkeit des Gemüths war er zum Prediger ſehr geeignet; er ergab er ſich dieſem Berufe mit Begeiſterung und darf wohl zu denen gezählt werden, welche am Anfange dieſes Jahrhunderts das gekündete Vertrauen zum geiſtlichen Stande wieder herſtellen und die Wirkſamkeit der geiſtlichen Rede neu beleben ſahen. Als Theologe hatte er mit der alten Orthodorie, wenn er ihr jemals angehört, ſchon früh gebrochen, und dennoch wurde er als junger Mann zuweilen für ein Mitglied derſelben angeſehen; der Grund war, weil er von dem herrſchenden Moralismus ſich wieder den religiöſen Anſchauungen des Chriſtenthums zuwendete und deſſen eigenthümliche Züge hervorhob, welche die Theologie gänzlich zu verwischen und unkenntlich zu machen drohte. Von dieſem Streben, die „verlorene ſchöne Individualität des Chriſtenthums“ wieder zu gewinnen, ſie mit frommer Liebe zu umfaſſen und ihr in der Wiſſenſchaft eine beſſere Stätte zu bereiten, war ſeine kirchliche und ſpäter ſeine wiſſenſchaftliche Thätigkeit geleitet. Auf dieſelbe Tendenz deuten die „Beiträge zur Ver-



breitung eines religiösen Sinnes in Predigten“ (Stettin 1801. 2te Aufl. 1804. Zweite Samml. Stettin 1806). Er hatte sich, sagt die Vorrede des ersten Bandes, im Streife seiner Erfahrungen immer mehr davon überzeugen müssen, „daß die streng moralischen und eben daher so oft einförmigen Vorträge, worauf bisher so streng gedrungen und weder dazu beigetragen haben, noch je allein dazu beitragen werden, eine bessere Gesinnung, als die herrschende ist, hervorzubringen und unsere Kirchen, die der Geist der Zeit leer gemacht, wieder zu füllen.“ Jetzt forderte der „Geist der Zeit“ selber eine religiöse Erhebung auf. Die Weltereignisse, wie sie seit der Revolution in erschütternder Folge einander drängten, schienen alle nur die Eine Wahrheit zu verkündigen, daß Jeder sich ermannen und über die Umgebungen der Vergänglichkeit erheben muß, damit er nicht „ihrer furchtbaren Gewalt erliege, sondern auf die höheren geistigen Bedürfnisse seines Daseyns zurückgeführt werde.“ Aber auch zu einer wissenschaftlichen Vertiefung war mancher Anlaß gegeben; für Gäß war die schon 1803 angeknüpfte und nachher ohne Unterbrechung gepflegte Freundschaft mit Schleiermacher von besonderer Wichtigkeit, denn diese Verbindung rechnete er fortan zu den schönsten Zierden seines Lebens, und auch Schleiermacher hat ihren Werth seinerseits durch die Dedication seiner kritischen Sendschreibens über den ersten Timotheusbrief (1807) öffentlich anerkannt. Unter solchen Anregungen entwickelte sich Gäß zu einem frommen, lebhaften und thätigen Charakter, zu einem thätigen Theilnehmer am kirchlichen und wissenschaftlichen Leben. Sein Regiment mußte 1806 aufrücken, er folgte ihm, traf in Halle mit Schleiermacher und Steffens zusammen, ging nach Stettin zurück und wurde als Assessor im Consistorium beschäftigt. Allein seine Stellung war ihm seit der Auflösung des Regiments durch den Mangel einer sicheren Kanzel sowie auch durch bitteren häuslichen Kummer — er verlor kurz nach einander drei Kinder — verleidet; daher entschloß er sich, zu Ende des Jahres 1807 nach Berlin überzusiedeln. Nach einigen Monaten wurde er hier als Prediger an der Marienkirche angestellt; es gelang ihm, sich durch Predigt und Confirmandenunterricht gewann er die Liebe seiner Gemeinde in hohem Grade. Zwei Jahre später (1810) erfolgte seine Versetzung nach Breslau, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Als Consistorialrath der Kirchen-Schuldeputation der schlesischen Regierung wurde er zwar der Kanzel entzogen, sah aber einen größeren und unter den damaligen Verhältnissen doppelt wichtigen Wirkungskreis aufgethan. Denn abgesehen davon, daß die kirchlichen Angelegenheiten mit dem Eifer wieder aufgenommen werden mußten, erstreckte sich damals die Thätigkeit der Consistorien weiter als späterhin; die Leitung der gelehrten Schulen war noch nicht gelöst, ihre Beaufsichtigung wurde den Umständen nach unter die einzelnen Mitglieder des Consistoriums vertheilt. Aber mit diesem kirchlichen Amte sollte sich bald noch ein zweites, akademisches verbinden. Nach der Verlegung der Universität von Frankfurt an der Oder nach Breslau wurde Gäß die ordentliche theologische Professur für historische und praktische Theologie anvertraut, und er erhielt zugleich die Anwartschaft auf die Universitätsprediger, welche Stelle jedoch damals gar nicht in's Leben treten sollte. diesem doppelten Amte hing noch manches Andere; er übernahm die Oberleitung des Breslauer Schullehrerseminars, stiftete das homiletische Seminar der theologischen Fakultät und wohnte als königlicher Commissarius den Abiturientenprüfungen bei in Theile der Gymnasien bei. Auch bei schönen Talenten, wie sie Gäß in sich vereinigte, konnte nur ein ausdauernder Fleiß und große Rüstigkeit einer so bedauerlichen Arbeitslast gewachsen seyn. Die Thätigkeit und immer gleiche Treue, mit der er allen Obliegenheiten seiner amtlichen Stellung widmete, erhob ihn bald in den Kreis der einflußreichen und allgemein geachteten Persönlichkeiten der Provinz; er gewann die Liebe der schlesischen Geistlichkeit in weitem Umfange und das Vertrauen der Behörden. Seine gewöhnlichen Consistorialarbeiten wurden ihm leicht und er war geistig genug, um in die lange vernachlässigte kirchliche Verwaltung Schlesiens einen neuen Gang zu bringen; in das akademische Lehramt, für welches er nicht weniger



reitet war, hat er sich mit Anstrengung und Willenskraft hineingearbeitet. In wissenschaftlicher Beziehung war er mehr Denker als Gelehrter; er brachte eine sehr gute philosophische und dialektische Vorbildung mit, sein Vortrag war lebhaft und fließend, auch die steigende Frequenz seiner Collegien. Als Theologe schloß er sich der Meinung seines Freundes Schleiermacher im Allgemeinen an, ohne jedoch deren confessionelle Eigenthümlichkeiten in sich aufzunehmen. Diese von ihm offen ausgesprochene Ungenügsamkeit zeigte sich am meisten in den dogmatischen Vorlesungen, selbstständiger vertrat er sich in der Ethik, seinem besten Collegium, wie aus den nachgelassenen Hefen hervorgeht und von Schülern öfters bezeugt worden ist; und in der praktischen Theologie kamen ihm seine eigenen Uebungen und Erfahrungen zu Statten. Er predigte, aber mit großem Beifall, befreundete Familien gaben ihm zu Casualreden zu, eine Veranlassung. Mit seinem Collegen David Schulz hat er sich bei immer gleicher gleichartiger Freundschaft dogmatisch niemals ganz einigen können; doch stand er ihm den übrigen Collegien nicht eigentlich gegenüber, sondern ergänzend zur Seite, und was Gedeihen der Fakultät und ihres Wirkens war es heilsam, daß neben einer tiefer liegenden kritischen und rationalistischen Theologie auch das Interesse am Positiven erhalten und der Sinn für die Kirche und deren Aufgaben lebendig erhalten wurde. — Die Stellung, welche das schlesische Consistorium in jener Zeit einnahm, muß als bemerkenswert vorausgesetzt werden. Gäß stand als Mitglied desselben anfangs in gutem Einvernehmen mit der höchsten Behörde, und das Vertrauen seines nächsten Vorgesetzten, Oberpräsidenten von Merckel, der ihm gern die wichtigeren Arbeiten anvertraute, hielt er bis an's Ende. Auch die auf die Kriegsjahre folgenden politischen Wirren und Reibungen berührten ihn weniger als Viele seiner Freunde, und nur im Jahre 1813 erlitt er eine schwere aber vorübergehende Anfechtung. Dagegen wurde er in seiner kirchlichen Beziehung durch die auf diesem Gebiete beginnenden Verwickelungen entschieden auf die Seite der Opposition gestellt. So weit der Streit über Union und Kirchenverfassung, Agenda und Liturgie in Schlessen geführt wurde, hat Gäß thätigen Theil an ihm genommen, und der Gang der Dinge ist aus seinen Briefen an Schleiermacher ziemlich genau ersichtlich. Er wünschte eine freiere Gestaltung der Kirche durch Einführung einer Presbyterial- und Synodalordnung, welche letztere die Breslauer Bewegung schon 1811 in Anregung brachte. Nicht minder aufrichtig war er der kirchlichen Sache zugethan. Beiden Zwecken sowie überhaupt der Besprechung der nächstliegenden kirchlichen Bedürfnisse diente sein „Kirchliches Jahrbuch“, welches aber nach den beiden ersten Bänden nicht fortgesetzt worden ist. Die Union selber wurde von ihm in der Schrift „An meine evangelischen Mitbürger“, Breslau 1823, mit eindringender Wärme unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung beider Confessionen empfohlen, der Verfasser verstand unter Union nicht ein Aufgeben der Sondermeinungen, sondern eine von gemeinsamer evangelischer Gesinnung ausgehende und auch bei der Fortdauer der verschiedenen Ansichten innerlich berechnete kirchliche Einigung in Cultus, Verwaltung und Leben. In dieser Unionsrichtung wußte er sich mit dem Willen der Landesregierung einig, doch sollte der Gegensatz in anderer Hinsicht nur zu bald hervortreten. Schon im Jahre 1817 war die Verfassungsfrage lebhafter zur Verhandlung gekommen, aber der zum Grunde gelegte „Entwurf einer Synodalordnung“ regte die vorhandenen Wünsche nur an, statt sie zu befriedigen. Die Synodalarbeiten geriethen in Stoden, um bald gänzlich liegen zu bleiben. Dagegen nahm die Agendensache seit 1818 alle Aufmerksamkeit in Anspruch. Es ist bekannt, welchen ernsten und nachhaltigen Widerstand die neue Liturgie bei einem Theile der schlesischen Geistlichkeit und Räten des Consistoriums gefunden hat; es ist eben so bekannt, daß sie 1829 in der zweiten Ueberarbeitung dennoch zur Annahme und Einführung gelangte. Auch Gäß entschloß sich zuletzt zum Beitritt und zur Unterzeichnung der Vorrede; er beklagte sich über diesen Ausgang eines langen, aber nicht unrühmlich geführten Kampfes und, daß bei dieser zweiten Redaktion des Werkes die Verhältnisse der einzelnen Pro-

vingen berücksichtigt worden, und daß von der Forderung einer buchstäblichen Anwendung der Formulare Abstand genommen war.

Gaß's letzte Lebensjahre waren von diesen oft drückenden Sorgen ziemlich frei, aber durch Kränklichkeit erschwert. Sein Körper, der bis dahin rüstig ausgehalten hatte, brach nun plötzlich unter einem heftigen Brust- und Halsleiden zusammen. Er konnte im letzten Halbjahr das Ratheder nicht mehr betreten, doch blieb er in dem Consistorium thätig bis zum letzten Tage und einigte sich während seiner Krankheit noch mit dem verstorbenen C. A. Sudow zur jährlichen Herausgabe eines Bandes ausgewählter Predigten, welches Unternehmen wenige Monate vor seinem Tode zur öffentlichen Anzeige gelangte. Ein plötzlicher Blutsturz endete seine Leiden am 19. Febr. 1831, nach allem Anschein ohne schweren Kampf.

Sein Leben war ein glückliches zu nennen, weil ein thätiges und fruchtbringendes, welchem außer dem Segen des Hauses auch der Schmutz der Freundschaft und der Genuß zahlreicher und zum Theil bedeutender persönlicher Verbindungen reichlich zu Theil wurde. Gaß war im Denken maaßvoll, den Extremen abgeneigt, im Handeln rasch und durchgreifend bei lebhaftem, fast leidenschaftlichem Temperament. Im geselligen Umgange sah man ihn heiter, herzlich und humoristisch. Auf literarische Arbeiten konnte er immer nur geringe Zeit verwenden können. Außer den schon genannten verdient hauptsächlich Auszeichnung die Schrift: Ueber den christlichen Cultus, Breslau 1816, ein gehaltvolles Büchlein, von welchem anerkannt ist, daß es nach dieser Seite hin brechend gewirkt und — wie sich Hagenbach (Encycl. S. 361) ausdrückt — der neuem evangelischen Liturgik eine wissenschaftliche Grundlage gegeben hat, auf welcher Später fortbauten. Alle kirchlichen Ansichten und Wünsche des Verfassers werden in diesen Blättern berührt, das Wesen des protestantischen Cultus aber wird dahin erklärt, daß in demselben ein eigenthümliches Handeln der christlichen Gemeinschaft ausgedrückt sein soll, welches in das Gebiet des Ethischen fallen und aus der Identität des religiösen und sittlichen Gefühls hervorgehen muß. Die Theile des Cultus ergeben sich daraus, daß in jenem gemeinschaftlichen Handeln die Momente des Emporstrebens und Verlangens von den anderen der Ruhe, der Befriedigung und des Gleichgewichts unterschieden werden. — Außerdem sind noch zu nennen: Ueber den Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien, Breslau 1828; Ueber den Reichstag zu Speyer, 1529 Bresl. 1829, dazu einzelne Predigten, die in verschiedenen Kirchen Breslau's gelegentlich gehalten worden, zahlreiche Recensionen in Wachler's theolog. Annalen, eine auch in den Studien und Kritiken über Knapp's und Tzschirner's Glaubenslehre, 1830. Bd. II.

Vergl. Schleiermacher's Briefwechsel mit Gaß, Berl. 1852, Vorrede. (Ein später aufgefundenener Theil der Briefe Schleiermacher's ist auf meine Veranlassung dem Hauptwerke: „Aus Schleiermacher's Leben in Briefen“ Bd. IV. — einverleibt worden.) — Dazu den Nekrolog in der Darmstädtschen Allgemeinen Kirchenzeitung, 1831. S. 743.

Dr. W. Gaß.

**Gaußen**, Ludwig, ein kürzlich verstorbener verdienstvoller Genfer Theologe, ein Abkömmling einer alten Familie aus Panguedoc. Zur Zeit der religiösen Verfolgungen blieben einige Mitglieder dieser Familie im Vaterlande, andere wanderten aus nach England und nach der Schweiz, in welchen beiden Ländern sie zu ehrenvoller Stellung gelangten. Der Vater unseres Gaußen, Georg Markus Gaußen, war in Genf Mitglied des Rathes der Zweihundert. Sein Sohn Ludwig wurde am 25. Aug. 1790 geboren, absolvirte alle seine Studien in Genf, wurde 1814 Candidat und bereits 1816 Pfarrer in Satigny, nahe bei Genf, bald darauf (1817) trat er in die Ehe mit Caroline Püllin. Sein Vorfahr im Amte, Pfarrer Cellerier, Vater des Professors gleichen Namens, einer der wenigen Männer, die in jener Zeit am Bekenntniß der Heilswahrheiten muthig festhielten, war Gaußen schon längst bekannt und hatte Einfluß auf seine im Gegensatz zu der herrschenden Lauheit sich bildende sehr ausgeprägte theologische Ueberzeugung. Es war für ihn von unschätzbarem Werthe, daß



er ihn in den Anfängen seines pastoralen Lebens unter seine väterliche Leitung. Schon im Jahre 1818 verlor er seine Frau, nachdem sie ihm eine Tochter hatte. Dieser Riß in sein Leben, den der gemüthreiche Mann um so schmerzempfund, da er in seiner Frau eine wahre Gehilfin in seinem Amte gefunden, rade zusammen mit den Anfängen der Erweckung in der französischen Schweiz. Erweckung, die sich zum Theil an die Wirksamkeit des schottischen Theologen anknüpft, rief von Seiten der Geistlichkeit (*Vénérable Compagnie des pasteurs*\*) die Verordnung vom 7. Mai 1817 hervor, welche faktisch das Predigen neuer Heilswahrheiten verbot, die Wirkung davon war eine Dissidenz, welche in zwei Kirchen, die vom Bourg de Four, unter Guers und Empeyaz, die *Eglise du village* unter der Leitung von Malan, ausmündete. Gaußen, obwohl nicht im mindesten Aufgeben seiner Stelle in der Landeskirche denkend, war befreundet mit mehreren Aemtern und theilte überhaupt ihre theologische Richtung, die ja nur die alt-orthodoxe Genferkirche war. In Verbindung mit seinem väterlichen Freunde Cellerier wirkte er zu Anfang des Jahres 1819 thatsächlich gegen jene Verordnung vom Mai 1817, durch die Veröffentlichung, will sagen, neue französische Ausgabe der schweizerischen Confession, welche in Genf schon seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts in Gebrauch war. Die beiden Herausgeber erklärten in der Vorrede, im Widerstand mit der schon längst unter der Genfer Geistlichkeit herrschenden Ansicht, daß eine Kirche ein Glaubensbekenntniß haben müsse und daß die zweite helvetische Confession Ausdruck ihrer persönlichen Ueberzeugungen sey. Dieß war der erste Akt, wodurch Gaußen in der damaligen Bewegung seine theologische Ueberzeugung für das größere Publikum aussprach. Er blieb hernach noch zwölf Jahre Pfarrer in Satigny und verblieb daselbst mit musterhafter Treue, mit unermüdlischem Eifer; besondere Verdienste verdankt er sich um Wiederbelebung der Katechisationen, wofür er eine besondere Gabe hatte. Zugleich hielt er des Abends in seinem Hause und in der Stadt im Hause seiner Mutter besondere religiöse Versammlungen, doch ohne im Mindesten die Trennung von der Nationalkirche zu empfehlen. Sein Streben war vielmehr darauf gerichtet, ohne Trennung an der Wiederbelebung der vaterländischen Kirche zu arbeiten. Von seinen schriftstellerischen Arbeiten aus dieser Zeit verdient eine Sammlung von Predigten Erwähnung. Es waren solche, die er, einer althergebrachten Sitte gemäß, zeit zu Zeit in Genf vor der versammelten Geistlichkeit hatte halten müssen und die sehr viel sorgfältiger ausgearbeitet waren, als diejenigen, die er in Satigny zu predigen gewohnt war. Gaußen kommt nicht entfernt Vinet oder A. Monod gleich, aber seine Beredsamkeit hatte eine Eigenschaft, welche bei jenen beiden ausgezeichneten Kanzlern weniger hervortritt. Gaußen ist populärer im edelsten Sinne des Wortes und mehr auf das Gemüth. Unterdessen wurde Genf selbst mehr und mehr ein Wirkfeld für ihn. Er rief daselbst die Stiftung einer Missionsgesellschaft hervor, nach Basel ihre Beiträge sandte und zuerst in einem Privathause, später in einer Kirche ihre Versammlungen hielt. Gaußen machte in Basel einen Besuch, um das dortige Missionshaus kennen zu lernen; Alles, was er dort sah, erfüllte ihn mit Bewunderung, und fortan betrieb er diese Sache, die übrigens durchaus nichts Separatistisches hatte, mit erneutem Eifer. Leider wurde er bald veranlaßt, aus dem Comité dieser Gesellschaft, die aus Geistlichen und Laien bestand, auszuscheiden, als im Jahre 1828 den Einfluß der *Vénérable Compagnie* einige Männer in das Comité gewählt wurden, deren Ansichten Gaußen als heterodoxe verwarf. Dieser erste Conflict mit der Genfer Geistlichkeit war der Vorläufer künftiger Stürme, die auf die fernere Wendung seines Lebens entscheidend wirkten.

Diese Stürme entstanden bei Anlaß derjenigen Pastoralfunktion, die Gaußen mit seinem Eifer betrieb, wofür er die größte Begabung besaß, d. h. bei Anlaß der

\*) So hieß das Corps der Geistlichen, das zugleich die oberste kirchliche Behörde war, von dem die Kürze wegen „Compagnie“ genannt.



Katechisationen. Der Katechismus von Calvin (f. Bd. II. S. 523) hatte lange als Grundlage des Jugendunterrichts gedient. Im Laufe des 18. Jahrhunderts hatte man ihn nach und nach beseitigt und durch einen anderen ersetzt, dessen gesetzmäßiger Charakter angefochten werden konnte. Derselbe war der Ausdruck eines ziemlich blassen Supernaturalismus. Die Gottheit Christi und die Erbsünde, die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, die Rechtfertigung durch den Glauben fanden darin keine Stelle. Gaussen, der ihn zuerst seinen Katechesen zu Grunde gelegt hatte, kam zuletzt dahin, ihn ganz bei Seite zu legen. Er begnügte sich, seinen Katechumenen die Bibel auszulegen. Wer hätte geglaubt, daß die Genfer Geistlichkeit, deren Stichwort „die Bibel und die Toleranz“ war, die Freiheit, die sich Gaussen nahm, zum Gegenstande einer Klage wider ihn machen würde? und doch trat dieser Fall ein. Sich gründend auf die bestehenden Reglements, befahl ihm die Compagnie, in seinem Unterrichte den gebräuchlichen Katechismus zu gebrauchen. Ueberrascht durch diesen Befehl, antwortete er darauf nach Verfluß eines Monats in zwei Briefen, worin er mit großer logischer Consequenz bewies, daß der Katechismus keinen gesetzmäßigen Charakter habe und daß die in Religionsangelegenheiten proklamirte Freiheit ihm erlaube, denselben nicht zu gebrauchen. Man suchte ohne Zweifel, jedoch vergeblich nach einem Reglement, welches den Gebrauch befiehlt, man fand aber nur magere Artikel, die, wie es schien, die Geistlichen verpflichteten, nicht sowohl die im Katechismus enthaltene Lehre vorzutragen, als vielmehr in ihrem Unterrichte dieselbe Ordnung der Materien, die im Katechismus herrschte, zu befolgen. Gaussen unterwarf sich sogleich dieser Anordnung, welche er mit jener Ueberzeugung verträglich hielt; aber die Compagnie hatte bereits eine neue Forderung an ihn gestellt. Sie wollte, daß er seine Briefe zurückziehe. Gaussen weigerte sich dessen im Namen seines Gewissens und der Wahrheit. Darauf wurde er durch einen Beschluß der Compagnie „censuré“ auf ein Jahr seines Rechtes, an den Sitzungen derselben Theil zu nehmen, beraubt. Die auf diese Sache bezüglichen Dokumente wurden dem Publikum vorgelegt in zwei Schriften, wovon die eine von Gaussen, die andere von der Compagnie herrührte: *Lettres de Mr. le Pasteur Gaussen à la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève*, 1831; *Exposé historique des discussions élevées entre la Compagnie des pasteurs de Genève et Mr. Gaussen*, 1831. Damit war der Conflict nicht zu Ende. Gaussen und seine Freunde, worunter Merle d'Aubigné und Galland, nachdem sie eine Zeit lang in Privathäusern religiöse Versammlungen gehalten, hatten sich entschlossen, sich als „Evangelische Gesellschaft“ constituiren, zum Zwecke der Verbreitung der Bibel und religiöser Traktate und um das Publikum für die Sache der Heidenmission zu interessiren. Kaum war diese Gesellschaft gestiftet, als von einem angesehenen Mitgliede der Genfer Akademie in drei Schriften die Gottheit Christi und die Erbsünde geläugnet wurde. Dadurch fand die Gesellschaft zur Gründung einer Schule bewogen, worin die evangelische Lehre zugetragen werden sollte. Dieser Entschluß wurde dem Staatsrath von Genf sowie auswärtigen Kirchen in Circularschreiben mitgetheilt, worin die Nothwendigkeit einer Stiftung durch den Zustand des theologischen Unterrichts, welchen die officielle Fakultät ertheilte, und durch das Bedürfniß nach evangelischen Predigern in Frankreich dargelegt wurde; diese Circularschreiben wurden auch von drei Geistlichen der Nationalkirche unterschrieben, von Galland, Merle d'Aubigné und Gaussen; sie brachten für letzteren wie für die beiden anderen Männer die Entscheidung. Am 30. Sept. 1831 beschloß die Compagnie, ohne im Mindesten die drei Geistlichen angehört zu haben, dem Consistorium (bestehend aus der Compagnie selbst und 15 Laien) anzuzeigen, daß sie es nöthig erachte, Gaussen abzusetzen und den Herrn Galland und Merle die Kanzel zu verbieten. Das Consistorium citirte die drei Inculpirten vor sich, weigerte sich, ihr schriftlich Kenntniß zu geben von den gegen sie erhobenen Anklagen, nahm ihre Protestation entgegen, bestätigte den Beschluß der Compagnie und unterbreitete ihn der Sanction des Staatsrathes, die Beweggründe dazu beifügend. Der Staatsrath,

immer toleranter als die Compagnie gezeigt hatte, ließ noch sechs Wochen ver-  
 hen, ehe er ein Urtheil fällte. Gaußen übergab ihm in dieser Zeit zwei seitdem  
 fentliche Denkschriften, worin er zu beweisen suchte, daß man nicht nur in Be-  
 lung seiner Sache alle Formen der Gerechtigkeit mit Füßen getreten habe, sondern  
 daß der Staatsrath im Begriff sey, zu entscheiden, ob die Kirche von Genf sich  
 rin zur Orthodorie oder zum Arianismus bekenne. Diese Schriften bekundeten  
 Rechtschaffenheit seiner Ansichten und die Festigkeit seines Glaubens. Aber der  
 rath meinte, der Meinung der Majorität der Geistlichen willfahren zu müssen.  
 bestätigte die Beschlüsse des Consistoriums und der Compagnie, nicht ohne diesen  
 Behörden wegen ihres in dieser Sache beobachteten Verfahrens einen ziemlich  
 ichen Verweis zu geben.

Das sind die Ereignisse, welche gewaltthätigerweise Gaußen von seiner Gemeinde  
 den. Er verließ mit gutem Gewissen, aber ungern den Ort, wo er vierzehn Jahre  
 mit Segen gewirkt hatte. Persönlich hatte er nichts zu fürchten. Seine Vermö-  
 umstände ließen in ihm keine irdischen Sorgen aufkommen. Wenn es nöthig ge-  
 wäre, so würde er in seinen Talenten die Mittel gefunden haben, sein Brod zu  
 enen. Allein es schmerzte ihn, nicht bloß seine Gemeinde zu verlassen, sondern auch  
 e zu seyn, wie die Genfer Kirche, an der er von Herzen hing, die durch so viele  
 heitsmänner verherrlicht worden, diejenigen, welche die Heilslehre verkündigten, mit  
 hiedenheit aus ihrer Mitte vertrieb. Während jener ernstest Verhandlungen hatte  
 e Bewunderung Aller erregt, welche ihn in der Nähe gesehen. Sanft und fest  
 ch, voll Entschlossenheit, aber ohne Gereiztheit, ohne Bitterkeit und Herbheit, sich  
 vergessend, nur um die Sache des Evangeliums in's Auge zu fassen, litt er denn  
 und fühlte sich körperlich sehr angegriffen. Mehrere Jahre der Pflege und Ruhe  
 en nicht hin, seine Gesundheit gänzlich wieder herzustellen. Damals bereiste er  
 en und England, in welchem letzteren Lande seine Sache schon längst die innigste  
 pathie erweckt hatte. In Rom machte Alles, was er sah, auf ihn den Eindruck,  
 der Papst der Antichrist sey.

Erst im Jahre 1834 entschloß er sich, an der neugestifteten theologischen Schule  
 Lehrstelle und zwar die der Dogmatik anzunehmen. Seine Richtung war die der  
 sten reformirten Orthodorie; nur in der Lehre von der Prädestination erlaubte er  
 eine Abweichung davon. Ohne sich bestimmt über diesen wichtigen Punkt aus-  
 zuen, ließ er doch so viel merken, daß er nur an die Gnadenwahl glaubte; die  
 calvinistische (supralapsarische) Lehrweise nahm er nicht an. Seine Lehrart war nicht  
 Leben. Seine Persönlichkeit, die das Gepräge des Gebetes, der Gewißheit des  
 enstandes trug, übte großen Einfluß aus; er war zwar ohne philosophischen Geist,  
 die Macht seines Gefühls verlieh seinem Denken eine gewisse Originalität und Tiefe.  
 Drei Punkte der evangelischen Theologie sind es, die ihn hauptsächlich beschäftigten  
 die er mit sichtbarer Vorliebe behandelte, nicht bloß für die Studirenden, sondern  
 für das größere Publikum, die Gottheit Christi, die Weissagungen und die gött-  
 Autorität der Schrift. Zuerst behandelte er die Gottheit Christi, weil diese zu-  
 Gegenstand der Angriffe war. Hernach, als die Schriftautorität mehr und mehr  
 ochten wurde, übernahm er deren Vertheidigung. Er widmete derselben seine besten  
 e; seine zwei Hauptschriften betreffen diesen Gegenstand. In der „Theopneustie“  
 Ausgabe 1840, zweite Ausgabe 1842) hat er den Satz vertheidigt, daß alle  
 isten des Alten und Neuen Testaments wörtlich inspirirt sind, welcher Satz in den  
 en Turretini's, die der Verfasser als Aufschrift hinzusetzt, deutlich ausgesprochen  
 „Quaeritur, an, in scribendo, ita acti et inspirati fuerint a spiritu sancto, et  
 l res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint; adversarii  
 ut, nos affirmamus.“ Gaußen wendet sich in seiner Beweisführung nicht an die  
 lubigen und Skeptiker, sondern an diejenigen, welche an die Autorität der Schrift  
 en, ohne ihre volle Inspiration (inspiration plénière) zuzugeben. Er sucht daher



nicht, ihnen die Authentie und die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften zu beweisen sondern er sagt ihnen: wenn ihr an die Autorität dieser Schriften glaubt, so glaubt ihr, was sie von sich selbst aussagen. Nun aber sagen sie von sich aus, sie sehen völlig und Wort für Wort von Gott eingegeben. Und nun zeigt Gaussen, daß, weil die Propheten das Wort Gottes aussprachen, das, was sie aussprachen, das Wort Gottes selbst war, was durch ihren Mund ging. Er bringt auch die vorzüglichsten Beweisstellen für diese Inspiration bei und zeigt, daß Jesus die heil. Schrift als wörtlich inspirirt behandelt hat; daraus schließt er, daß die ganze Schrift ganz von Gott ist, so wie sie auch in anderer Beziehung ganz vom Menschen ist. Die Individualität der heiligen Schriftsteller verschwindet nicht, sagt er, sie sind zu vergleichen mit den Tasten eines unermesslich großen Orgel, über welche die Finger des göttlichen Organisten gegangen sind. In solchen Erörterungen ergeht sich der erste Theil dieser Schrift, das Uebrige ist der Widerlegung der Einwendungen und Ausflüchte gewidmet. Diese Schrift hatte ungeheuren Succes in Ländern englischer Zunge und in Frankreich selbst, wo zum ersten Male Auflagen bald vergriffen waren. Der Succes erklärt sich aus der Kühnheit der These und ihrer inneren Wichtigkeit, aus dem unbestreitbaren Werthe vieler vom Verfasser ausgesprochener Gedanken, endlich aus dem literarischen Werthe der Schrift und aus der Erbauung, die sie vielen Lesern gewährte. In der That hat in Frankreich Niemand von der heil. Schrift mit so inniger Liebe gesprochen, Niemand hat die Schönheiten derselben so herrlich und prachtwoll beschrieben. Einige Stellen dieser Schrift sind in der Erinnerung, und ungeachtet aller Reservationen, Einwendungen und Zweifel, die der Leser in Beziehung auf die volle Haltbarkeit der These und der Argumentation erheben mag, wird er doch das Buch nicht zu Ende lesen ohne heilige Gemüthsregung.

Gausen sah übrigens seine Arbeit bald als unzureichend an. Edmund Scherer dessen Ernennung zum Professor an der theologischen Schule von ihm selbst betrieuen worden, gerieth bald durch die kritischen Arbeiten, denen er sich unterzog, in vollkommenen Widerspruch mit seinen Collegen, und gab in Folge davon im Jahre 1849 seine Entlassung ein. Es ist bekannt, daß er unter den französischen Protestanten vielen Anklang fand, daß langwierige Streitigkeiten aus dem Vorgehen Scherer's entstanden, die er seitdem bei dem vollständigen Scepticismus angelangt ist\*). Gausen wurde durch das Alles um so schmerzlicher bewegt, als man ihm gern vorwarf, durch seine übertriebene Ansicht eine Reaction hervorgerufen zu haben. Er erachtete, daß seine „Theopneustie“ einer Ergänzung bedürfe. Diese gab er theils in seinen Vorlesungen, theils in einer neuen Schrift in zwei Bänden: „Der Kanon der heil. Schrift“, Lausanne 1866. Auch in diesem Buche wendet er sich an Leser, die von der göttlichen Autorität der heil. Schrift überzeugt sind. Allein, sagt er, man könnte die Frage aufwerfen, ob unter den verschiedenen Büchern, welche die biblische Sammlung bilden, sich keines finde, welches auf betrügerische Weise sich in diese eingeschlichen, und auf der anderen Seite, es nicht inspirirte Schriften gebe, welche in derselben Sammlung keinen Platz gefunden. Gausen gibt verneinende Antworten, im Namen der Wissenschaft im ersten Bande, im Namen des Glaubens im zweiten Bande. Die Wissenschaft, sagt er, gibt uns für die Authentie und Kanonicität aller heiligen Schriften unwiderlegliche Zeugnisse; diese werden nun angeführt. Durch den Glauben wissen wir, daß der Kanon des Alten Testaments den Juden anvertraut wurde, welche ihn mit ängstlicher Sorgfalt aufbewahrt haben. Zahlreiche Thatsachen sprechen dafür, daß die Vorsehung ihn vor Verderbniß bewahrt hat. In der That, wie dürfte man annehmen, daß Gott, nachdem er der Menschheit inspirirte Schriften gegeben, zugegeben habe, daß sie verderbt wurden oder verloren gingen? Die Vollkommenheit des Kanon ist daher ein Dogma. Er ist ein absolut Ganzes von völlig inspirirten Schriften, daher einzige und ursprüngliche Autorität, enthält schlechterdings keine Irrthümer. So war der heitere Glaube von Gausen;

\*) Man könnte sagen: Subjektivismus. S. Neue Evangel. Kirchenzeitung. 1863. Nr. 14.



sich durch keine Einwendungen irre machen; es war ein glückseliger Glaube, der sich die neuere Kritik nicht erschüttern ließ.

Man begreift, daß Gaussen, von einem solchen Glauben beseelt, mit besonderer Liebe diejenigen Bücher der Schrift erforscht hat, welche im höchsten Grade den Offenbarungskarakter an sich tragen, d. h. die prophetischen Bücher. Hier sind zu nennen „*Les prophéties de Daniel*“ in drei Bänden, ein unvollendetes Werk, entstanden aus seinen Missionen, die er neben dem Professorate beibehalten hatte. Gaussen hat in diesem nichts gerade Neues gegeben; er gibt die Resultate der altreformirten Auslegung; nirgends lernt man die Persönlichkeit des Verfassers besser kennen. Sie bekunden Mannichfaltigkeit seiner Kenntnisse, die Macht seiner Rede, die Zärtlichkeit seines Herzens; zugleich zeigt sich darin eine gewisse Heiterkeit, ein Anflug von Humor, der dem Leser wohl ansteht und zum vertraulichen Charakter des Unterrichts gut paßt. Gaussen in diese Arbeiten einen gewissen theologischen Werth, insofern die Erfüllung der Prophezieen, die er bis in die Ereignisse des Jahres 1848 hinein verfolgte, wie er von der Göttlichkeit der Schrift ein neues Zeugniß ablegt. Eine andere Schrift, die seinen Katechisationen entstand, ist betitelt: „*Das erste Kapitel der Genesis, für die Kinder erklärt*“. Was das Dogma von der Gottheit Christi betrifft, so ist Gaussen, für ihm dieses Dogma am Herzen lag, keineswegs in spekulative Erörterung desselben verfallen. Den Blick auf die Schrift ausschließlich richtend, hat er sie befragt über die Gottheit Christi, und gefunden, daß sie ihm göttliche Namen, Vollkommenheiten und Eigenschaften beilegen, und daraus hat er auf die Gottheit Christi geschlossen, und er vertheidigt gegen die Arianer und Semiarianer seiner Zeit.

Diese Charakteristik seiner Schriften gibt einen klaren Begriff von der theologischen Richtung des Mannes. Er stellt sich uns dar als einer der Helden des 16. oder 17. Jahrh., mitten in die heutigen theologischen Verhandlungen versetzt. Sein Styl hat alle Eigenschaften der großen Epoche der französischen Litteratur; Gaussen selbst athmet vom strengen Glauben der Märtyrer aus der Reformationszeit. Calvin, der Turretini, Pictet und die alten Theologen der reformirten Kirche waren, nebst den neueren englischen Theologen, seine Lieblingschriftsteller. Seine Theologie concentrirte sich auf das Studium der Schrift. Er ist es auch, der den Verein in's Leben rief, welcher sich mit genauer wörtlicher Uebersetzung der Schrift beschäftigt und an dem er sich mit Eifer betheiligte. Zugleich nahm er lebhaften Antheil an den allgemeinen Angelegenheiten der evangelischen Gesellschaft. So ist er es, der in einem berühmten Vortrage die Nothwendigkeit darlegte, das Werk der Evangelisation in Frankreich zu erneuern. Er besuchte mehrmals die in Folge dieser Anregung gestifteten Gemeinden. Die Gesellschaft, die im Jahre 1835 an dem Gedenktage der Genfer Reformation das Abendmahl abgesondert von der Nationalkirche feierte, verschmolz sich 1849 mit der alten Genferdissidenz und zählt gegenwärtig 1500 Mitglieder. Gaussen war an Allen thätig, nahm aber niemals die Grundsätze Vinet's über absolute Trennung von Kirche und Staat an; was ihn von der vaterländischen Nationalkirche entzweit, das ist nicht freikirchliche Richtung, sondern einestheils sein orthodoxer Glaube, andertheils das Princip, daß eine Kirche ein Glaubensbekenntniß haben muß, welches jene Kirche schon längst verworfen hatte.

In der reizenden Villa Les Grottes, vor den Thoren von Genf gelegen, umgeben von einem schönen Garten, erlosch Gaussen's Leben sanft und schmerzlos am 18. Juni 1848. Er hinterließ eine Tochter, die ihn nie verlassen hatte. Er verdient es, daß die Franzosen und Genfer sein Andenken segnen.

Prontier.

**Geibel.** Die reformirte Kirche wird für immer den Ruhm behalten, daß sie nur bis spät in das 18. Jahrh. hinein den verderblichen Einflüssen des Rationalismus sich verschlossen hat, sondern daß sie ihm auch, wenn gleich er zuletzt wie in die protestantische Kirche so auch in sie seinen Einzug hielt, alsbald am Anfang dieses Jahrhunderts Zeit der Neubelebung des todten Kirchenkörpers eine Reihe tüchtiger evangelischer

Prediger entgegengestellt hat. In Bremen nennen wir Menten, F. A. Krumm in Hamburg Merle d'Aubigné, in Lübeck Johannes Geibel, in Stettin Roquet Stolpe Meitger, in Erlangen Krafft, in Elberfeld G. D. Krummacher.

Wir wollen nun, so weit es uns möglich ist, das Andenken von Johannes auffrischen, eines Mannes, der über Lübeck hinaus eine bedeutende Anregung ge-

Geibel ist am 1. April 1776 in Hanau geboren. Nach Vollendung seiner dien in Marburg hielt er sich eine Zeit lang als Hauslehrer in Kopenhagen i Hause des gebildeten Major Koch auf. Anfangs von Daub, Jacobi und Schleier angeregt, dann sich der mysteriösen Gedankenwelt von Kerner und den kirchlich schauungen, welche von den Darbisten vertreten werden, hingebend, brachte ihn sp eingehendes gründliches Schriftstudium auf richtigere Wege.

Als der reformirte Pastor Butendach in Lübeck bei zunehmendem Alter se nicht mehr versehen konnte, wurde im Jahre 1797 Geibel sein Vikar. Nach dad's Tode wird er am 11. Juni 1798 zu dessen Nachfolger erwählt.

Die reformirte Gemeinde in Lübeck, in ihrer Geschichte reich an Erfahrungen den Bedrückungen solcher, die „durch Ausrottung der Calvinisten den Weg sehten glaubten, auf dem man das Heil Gottes sieht“, besaß nur ein kleines, k gönntes und gegenüber den herrlichen Stadtkirchen verächtliches Kirchlein vor dem thore. Konnte es früher gut die wenigen Reformirten in sich fassen, so war i möglich, als Geibel zu predigen begann. Die ganze Stadt ging zu ihm hinom Kirchlein kam zu solchen Ehren, daß man es von allen Seiten umdrängte, um i den Thüren den Redner zu hören. Was aber zog denn in solcher Weise zu den Prediger hin, daß man auch aus weiter Ferne zu ihm kam? Es war die g gessene biblische Wahrheit und biblische Sprache. Das unwissende, geistig i Volk fühlte die Herrlichkeit und den Reichthum der Schrift. Dazu war dem eine klare, fließende, oft unübertrefflich schöne Beredtsamkeit, eine warme Glut tester Empfindung gegeben. Er fesselte, er begeisterte. Seine Bemühungen, die wahrheiten als die allein vernünftigen darzustellen, seine beweisende, eingehende seine freudige, gewisse Zuversicht, daß er die Wahrheit besitze — dieß mehrte mehr seine Zuhörer und Freunde. Die heilige Verehrung des Schriftwortes Geibel höchst wohlthuend, und das Beste, was sich in seinen Predigten und i findet, sind seine Erörterungen über den Werth und die Bedeutung der Schrift steht, er hat sich selbstständig an ihr gebildet, hat ihr Verständniß als ein unt liches Gut gefunden und preist und rühmt sie jetzt Jedermann an. Er hält ihren Grundwahrheiten fest, vertheidigt dieselben unermüdlich, übersäet seine mit vielen Bibelstellen und hat hierdurch Kenntniß und Liebe zur Schrift i Grade gefördert. Pelagianische, falsch-spekulative Gedanken finden sich bei ihm der Lehre von dem im Menschen gebliebenen Göttlichen. Was sich noch jetzt ferer Schriftkenntniß bei den älteren Bürgern in Lübeck zeigt, kommt von i Seine „Einleitung in die christliche Lehre“ (1821) ist vortrefflich in dem, was das heilige Buch sagt. Der Einleitung folgte ein „Leitfaden bei dem Unterricht christlichen Glaubenslehre“ (1822) und ein „kurzer Leitfaden bei dem Unterricht christlichen Glaubenslehre“ (1835). In seinem Hause hielt er Bibelstunden die erste Anregung zur Gründung der Bibelgesellschaft, zur Mission unter und Juden. Ohne streng confessionell zu sehn, wurde er durch seine Schrift formirt und sah in der reformirten Kirche am meisten apostolische Einfacht Wahrheit abgespiegelt. Er verstand die Schrift „im Ganzen so, wie sie im berger Katechismus unsere Väter verstanden haben.“ Wie durch seine P so war er auch bemüht, durch gute Ordnungen und neue Stiftungen die Geme beleben und zu erneuen. Die Gründung einer reformirten Schule, zu deren Zeit Professor der Philosophie Suabedissen berufen wurde, erwies sich freilich als i fehlter Versuch, der Gemeinde eine größere Selbstständigkeit zu verschaffen. Im i



eröffnet, hörte dieselbe 1812 schon wieder auf; ihre höchste Schülerzahl stieg nur auf 23 Besuchern. Von besserem Erfolg war der von Geibel betriebene Neubau einer Kirche begleitet; man kaufte ein Haus in der Stadt, und ließ dasselbe zu einem kirchlichen Local umbauen, welches als „ein einfacher geräumiger Versammlungsaal in Form“ die nicht allzu schönen architektonischen Gedanken Geibel's offenbarte. Der Preis war ein sehr bedeutender. Der Vorschlag des Senates, mit den lutherischen Kirchen eine Union einzugehen und eine lutherische Kirche zu benutzen, fand keinen Anhang im Presbyterium. Wichtiger noch als der Kirchbau war für die Gemeinde die von Geibel entworfene „Ordnung für die evangelisch-reformirte Gemeinde zu Lübeck.“ In klarer, klarer Sprache geschrieben, enthält sie eine ausgezeichnete, aus reformirtem Leben hervorgegangene Organisation. „Gleich wie die heilige Schrift die Richtschnur des Glaubens und Lebens ist, gleich so auch unserer Gemeindeordnung und Verfassung.“ Je enger eine Gemeindeordnung an die der Apostel sich anschließt, desto vollkommener ist sie.“ Die Leitung der Gemeinde geht von einem Gemeinderathe aus, von Aeltesten gebildet wird, die lehren und die nicht lehren. Den vier letzteren sind vier Diakonen beigeordnet, „nicht untergeordnet, denn in der Gemeinde Christi gibt es keinen Rang, sondern nur Aemter.“ Die Gemeinemitglieder verpflichteten sich durch die Schrift zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung. In der theologischen Welt fand die Ordnung besonders bei Meyer in Frankfurt Anerkennung. Sie erschien 1826 zum ersten Mal im Druck.

Aus dem Kreise, der sich in Lübeck um Geibel sammelte, nennen wir den Rechts-Consulenten Pauli, der der Gemeinde ein neues Gesangbuch verschaffte, die Familie Plagge, den Vater des Malers Overbeck, den russischen Consul Baron von Adersbach, den Prediger Johannes Menge, von Geibel „ein geistiges Ungeheuer“ geheißen, unter den auch eine Tochter von Claudius. Einen Besuch bei ihm schildert Schubert in seiner Lebensbeschreibung im dritten Bande I. S. 235.

Geibel war eine sehr selbstständige, heiße Natur, konnte Widerspruch nicht gut ertragen, „über leidenschaftliche Absprecher fühlte er sich erhaben“, aber mit einsichtigen Gegnern hat er manchen Strauß gehabt. Scharfe Demüthigungen erduldete er schwer, die Fülle seiner Gedanken und seiner Rede lag oft mehr Höhe des begeisterten Geistes als nüchterne wahre Anschauung. Freigiebig und wohlthätig war er ohne Maas, nicht auch ohne Einsicht. Mit den Weltlichen verkehrte er fast zu frei und unbezogen und gab dadurch ernstern Gemüthern Anstoß. Sein geniales Wesen erklärte, daß er der Vater eines berühmten Dichters geworden.

Die Arbeit Geibel's an seiner Gemeinde wurde von dieser mit Dankbarkeit und Liebe aufgenommen. Im Jahre 1814 erhielt er einen ehrenvollen Ruf an eine andere Gemeinde. Im Presbyterium that Alles, um „einen Prediger zu behalten, der mit Recht unter Aeltesten gehörte“, und erhöhte das Gehalt von Geibel um 500 Mark. Als später ein Ruf an ihn erging, wurde ihm sein Einkommen auf 4000 M. vermehrt. Bei dem 25jährigen Jubiläum überreichte ihm das Presbyterium 250 Stück holländische Gulden „als ein Zeichen der Anerkennung des warmen Eifers Geibel's in dem Amte der Gemeinde.“ So zeigt sich auch bei den Lübeckern jene edle Freigiebigkeit, welche seit ein Jahrhundert der reformirten Kirche gewesen ist.

Von den theologischen Streitigkeiten, an denen sich Geibel schriftstellerisch betheiligte, heben wir zwei hervor: seine Befehdung der Thesen von Harms und seine väterliche Vertretung des in Braunschweig angeklagten Sohnes Karl Geibel.

Harms hatte seine schneidenden Sätze veröffentlicht und Freunde und Feinde gewonnen. — Geibel, oft um sein Urtheil in der vielbesprochenen Angelegenheit befragt, erklärte zuletzt für seine Pflicht, sich öffentlich zu erklären, und bezeichnete die Sätze Harms als unklare, einseitige und engherzige Machtsprüche, als einen verächtlichen Sektengeist.“ In seinen „Reden für evangelische Freiheit und Wahrheit“ (1818) spricht er sich für das Paulinische „Prüfet Alles und behaltet das Gute“ (1818) spricht er sich für



volle Freiegebung der biblischen Forschung und Prüfung aus, denn die Macht der Wahrheit in der Schrift sei so groß, daß sie doch zuletzt den Sieg über alle Irrthümer und Verdunkelungen erhalten werde. „Eine Macht wollt ihr haben? Aber fehlt es denn an einer Macht in der Kirche? Hat sie nicht ein Oberhaupt, ein untrügliches? Der Hüter Israel's, schläft und schlummert er denn je? — —

Der christliche Prediger hat keine andere Gewalt, und soll keine andere haben, als die Gewalt des göttlichen Wortes. — Eine Sekte ist da, wenn man in seinem besonderen Buchstaben, in seiner Form die einzige ausschließende Bestimmung der Wahrheit kennt.“ Ueber die Verpflichtung auf die Glaubensbekenntnisse sagt er: „Wie, Menschenwort sollte mehr vermögen als Gotteswort? Der, der frech genug ist, die Schrift zu verdrehen, der sollte nicht auch Menschenwort verdrehen können und wollen? O vertraut doch dem Herrn und der Macht seines Wortes!“

Diese seine Anschauungen über das Aufgeben aller Schranken, welche die religiösen Forschungen beengen, bewogen ihn auch, eine deutsche Uebersetzung der Schrift Lode's über Gewissensfreiheit zu veranlassen. „Ich habe nach meinen Kräften immer für allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit gearbeitet.“ So ist er denn auch für die Union und seine evangelisch-reformirte Gemeinde, „fühlt sich im Geiste verbunden mit allen evangelisch-christlichen Gemeinden zu allen Zeiten und an allen Orten.“ — „Christus und die Schrift, das ist das Göttliche, das Ewige, das Unwandelbare in der Kirche, es ist das wahrhaft Vereinigende.“ Im Jahre 1817 überraschte ihn auch die Berliner theologische Fakultät mit der Doktormürde.

Am 19. September 1830 hatte Geibel die Vaterfreude, seinen Sohn, der zum Pastor an der reformirten Gemeinde in Braunschweig erwählt war, in Lüneburg zu ordinieren. Mit bewegtem Herzen rief er ihm in der Ordinationsrede zu: „Seh ein Zeugnis der Wahrheit, der reinen apostolischen Lehre ohne Zusatz und Weglassung.“ Er ahnte wohl nicht, zu welchem Schmerzenswege er seinen Sohn geweiht hatte und wie er selbst durch das scheinbar glückliche Ereigniß in die aufregendsten Kämpfe hineingezogen werden sollte.

In Braunschweig hatte die reformirte Gemeinde vor Geibel einen Mann zum Prediger gehabt, der durch eine langjährige Thätigkeit dafür gesorgt, daß ihr „der Kirchenglaube ganz aus der Erinnerung gekommen war.“ Sein Eifer hatte sich namentlich gegen die Rechtfertigungslehre geäußert, welche ihm der „entsetzlichste Gräuel der Pseudorthodoxie“ war. Der junge Geibel begann die evangelischen Wahrheiten zu predigen und rief bald eine heftige Opposition besonders von Seiten des Presbyteriums gegen die neue unbekannte Lehre hervor.

Zum Führer seiner Widersacher machte sich der Professor der alten Literatur Petri, der Sohn des Vorgängers von Geibel, der zum Amtsgehilfen neben ihm eingesetzt war. Die reicheren Mitglieder der Gemeinde unterstützten Petri, die Armen und die Freunde der Brüdergemeinde hielten sich zu Geibel. Der Streit wurde so heftig, daß sich die Petri'sche Partei verbindet, eine Auflösung der Gemeinde herbeizuführen, wenn Geibel nicht sein Amt niederlege. Der Vater Geibel's eilt nach Braunschweig, um seinem Sohne durch eine Gastpredigt vor der Gemeinde am 17. Juli 1831, in der er den Zusammenhang der biblischen Lehre darlegte, zu Hülfe zu kommen. Diese nach dem Urtheil des Professor Petri „recht erbauliche, von einer wahrhaft seltenen und hinreißenden körperlichen Beredtsamkeit höchst glücklich unterstützte Predigt“ änderte jedoch in der Sache nichts. Der Vater erschien den Gegnern noch schlimmer als der Sohn“. Um endlich eine Beendigung des Zwistes herbeizuführen, sucht man den ermüdeten und geängstigten jungen Geibel zu bestimmen, gegen geeignete pekuniäre Offerten sein Amt niederzulegen. Er geht unglücklichweise auf diesen Vorschlag ein, obgleich er, bald nachher sich ermannend, theils in den geringen Anordnungen, die man ihm machte, theils in der Unwürdigkeit der ganzen Verhandlung einen göttlichen Wink sah, daß er auf diese Weise sich nicht verdrängen lassen dürfe. In

hatte er durch den ganzen Handel seine Stellung doppelt schwierig gemacht. Er ließ sich dem Vorwurfe nicht ganz entziehen, „er habe den Willen Gottes nach der oder weniger großen Summe deuten wollen.“ In der nun gegen ihn entworfenen Anklageschrift, welche man an die geistliche Behörde Geibel's, die Synode der reformirten Gemeinen in Niedersachsen, zu der auch die Braunschweiger reformirte Gemeinde gehörte, einreichte, betonte man vor Allem neben den Vorwürfen, er ein Pietist, Mystiker und Katholik sey — jenes gegebene Aergerniß.

Wir können nicht weiter auf das unverantwortliche Verfahren des damaligen Modus der Synode, wie auch auf die armseligen Gutachten der verschiedenen Presbyterien, unter denen nur das cellische eine andere Sprache hören ließ, eingehen. Statt Wahrheit des Evangeliums energisch in Schutz zu nehmen, meisterte man Geibel die Gemeinde. Auch wurde durch diese Gutachten nichts geändert; eine Anklage gegen Geibel bei dem Landesgericht zu Wolfenbüttel blieb eben so erfolglos. Da die herzogliche Regierung die niedersächsische reformirte Synode nach Braunschweig, am 27. Juni 1832 geschlossenen Berathungen liefen darauf hinaus, daß „die Lehren zu den unter reformirten Theologen unentschiedenen gehörten“, dieselben in zu gefühliger, phantastischer Weise vorgetragen, durch den Geldadel ein gerechtes Aergerniß gegeben habe und daher sein Rücktritt für das Bestehen der Gemeinde nothwendig sey. Eine Stimme erklärte ihn nur für wünschenswerth. Ihre vollkommene Unfähigkeit auszusprechen, bei ihrer damaligen Zusammensetzung der Zerrüttung der synodalen Verhältnisse über den vorliegenden Fall gerecht urtheilen zu können, statt eine ernste Mahnung an die Gemeinde zu richten, wandte sich die Synode ausschließlich gegen Geibel und legte auf das gegebene Aergerniß einen großen Nachdruck, welches doch bei der hohen Bedeutung der vor den trotzigen Abigen zu behauptenden Wahrheit sehr in den Hintergrund hätte gestellt werden können. So interessant sonst diese Conföderation in dem kirchlichen Verfassungswesen Deutschlands ist, so traurig war ihre Braunschweiger Berathung, ein Beweis, wie solche Ordnungen auch zum großen Unsegen werden können.

Der Vater Geibel's hatte bald nach seiner Anwesenheit in Braunschweig seine dargehaltene Gastpredigt und die Rede bei der Ordination seines Sohnes veröffentlicht. Gegen ihn ergriff jetzt Prof. Petri das Wort in seinem „das Christenthum in Braunschweig“ (1832), indem er als die Confession der Reformirten die Confession bezeichnete, die Remonstranten für die eigentlichen Reformirten erklärte und den Sohn zu einem streng gläubigen Katholiken machte, weil er das „allein den Glauben“ behauptete. Die gespreizte deklamatorische, gemeine Schrift dieses Mannes, der von sich selbst sagte, er wisse nicht viel im Theologischen, und doch in solcher Rohheit über die Grundlehren der Reformatoren aburtheilte, wurde von dem Vater in seiner Schrift „das Christenthum im Kampfe mit dem Unglauben“ mit scharfer, überzeugender Beredsamkeit widerlegt. Da im Verlaufe dieses Streits die Synode zu Braunschweig gehalten worden war, so gab Geibel seinem Freunde eine Beilage mit, die eine Kritik des Gutachtens der Synode brachte. „Die Synode hält dafür, daß das Evangelium der Irrlehre, der Glaube dem Unglauben, das alte Wort Gottes dem Abfalle weichen müsse.“ Neben Geibel betheiligte sich noch Krummacher an dem damals überall besprochenen Ereignisse, und seine scharfen Erörterungen zu dem Gutachten der Synode schnitten wohl am tiefsten in's Fleisch. So viel angeklagte Synode, deren Vorgehen auch von Rationalisten Mißbilligung fand, welche fürchteten, daß man dieselbe Praxis auch gegen sie lehren könne, erhielt eine scharfe Erläuterung von Hugues, reformirtem Prediger in Celle, der eine singuläre Stellung bei den Verhandlungen eingenommen hatte. Er sagte das, was sich zur Unterstützung des Gutachtens noch etwa sagen ließ. Geibel stellte nun eine „Erwiderung“ auf diese Erläuterung auf, welche einer seiner Freunde verfaßt hatte (1833), welcher bald eine selbstgeschriebene „Erwiderung“ folgte. Er kommt in derselben zu dem Schlusse,



daß sein Sohn in der Stellung zu beharren habe, es folge daraus, was da wolle, doch sey es gewiß, die Gemeinde werde nicht untergehen, wenn sie sich auch vermindere. Mit allen diesen Bemühungen war jedoch der Schaden der Gemeinde nicht geheilt. Die Widersacher beharrten in ihren Wählereien, Geibel blieb bei seinen Predigten und in seinem Amte. Ein Gutachten der Synode, daß der Beklagte zu suspendiren sey, erhielt die herzogliche Bestätigung nicht. Es verging ein Jahr, Geibel fing an sich seiner rechtlich gesicherten Stellung wieder zu freuen, da erreichten die Umtriebe einen nicht gehofften Erfolg: im Oktober 1835 enthub ein herzogliches Reskript Geibel seines Amtes, weil die völlige Auflösung der Gemeinde zu befürchten sey. Der volle Gehalt blieb dem Entsetzten. Er schied nicht ohne einen Leidensgenossen aus dem Braunschweiger Lande: ein geringer Seminarist (H. A. Lüge), der sich zur Schrift bekannte, wurde in Wolfenbüttel aus dem Seminar gestossen.

Wir sind näher auf diese Exekution des Rationalismus eingegangen, weil sie so tief eingegriffen hat auch in das Leben Geibel's des Vaters.

Eine begeisterte, warmfühlende Persönlichkeit wie Geibel mußte auch auf's Tiefste durch die Leiden und Schläge erregt werden, die das ganze theure deutsche Vaterland, die das geliebte Lübeck unter der Tyrannei der Franzosen erdulden mußte\*). Im Frühjahr 1813 ermunterte er in glühender Rede die Freiwilligen auf dem Markte, die zum Kampfe gegen die Franzosen ausziehen wollten, und weihte ihre Fahne ein. Als nun die Franzosen Lübeck wieder in Besitz nahmen und „Gräuel auf Gräuel häuften“, sah er sich zur Flucht genöthigt. Seine Gemeinde entbehrte bis zum Dezember ihrer Gottesdienste, doch die Befreiung der Stadt brachte auch den muthigen Prediger zurück. Verhaftet ward Geibel wieder in diese Zeit der Schrecken und der Aufopferung zurückversetzt, als er am 18. Oktober 1814 ein Denkmal für den gefallenen hanseatischen Major von Arnim einweihete. „Babel, das stolze, ist gefallen!“ — ruft er aus — „zerbrochen sind seine Riegel und Ketten und deutsches Volk kann wieder frei sich bewegen, frei und freudig aufschauen zum Himmel und, seiner eigenthümlichen Richtung folgend, ungehindert von fremder Willkür sich ausbilden für Wahrheit und Recht!“

Das Todende der Predigten Geibel's hörte in den letzten zwanziger Jahren seiner 49jährigen Thätigkeit an der Gemeinde immer mehr auf. Andere evangelische Prediger waren nach Lübeck gekommen, die Lutheraner hielten sich nun zu ihren eigenen Kirchen und Geibel mußte die schmerzliche aber heilsame Erfahrung machen, daß alle Verehrung und Anhänglichkeit der Menschen zeitlich und nichtig sey. Die für viele Zuhörer erbaute Kirche umfaßte nur noch die kleine eigene Gemeinde. Am 11. April 1847 hielt er seine letzte Predigt. Die Gemeinde entließ mit reichem Dank den Greis in seine gewünschte Ruhe; das lutherische Ministerium der Stadt bezeugte dem Scheidenden seine innige Verehrung und brüderliche Liebe. Es nannte ihn einen fleißigen und gründlichen Schriftforscher, einen freisinnigen und gläubigen Gottesgelehrten, einen begabten und reich gesegneten Zeugen der Wahrheit, einen treuen Hirten, der ein halbes Jahrhundert seine Gemeinde erbaute, einen deutschen Mann, der zu des Vaterlandes Erhebung und der Knechtschaft mit Wort und That wirkte, einen ächten Bürger, welcher in bedrängten Zeiten eine edle, aufopfernde Hingebung bewies.

Geibel zog sich nach Detmold zurück. Auf seinen letzten Lebenstagen scheint dunkle Schatten zu liegen. Als im Frühjahr 1853 die Seinigen ihn nach Lübeck zurückholten, war er geistig schon ganz schwach. Er starb am 25. Juli 1853.

Ein gedruckter Lebensabriß von Geibel ist uns nicht bekannt. Die gegebenen Nachrichten sind theils aus seinen Schriften, theils aus dem Lübecker Kirchenbuche geschöpft. Die Literatur über den Kirchenstreit in Braunschweig findet man bei Rheinwald im Repertorium, 1834, Nr. 9. verzeichnet.

H. Zahn.

\*) Als einst der Marschall Davoust Lübeck besuchte und mehrere Bürger zu sich befohl, mußte auch Geibel erscheinen. Der Marschall fuhr ihn mit den Worten an: „Sie predigen Unordnung und Widersetzlichkeit.“ Geibel erwiderte: „Non, je ne prêcho que la vérité.“



**Gentiliacum**, Reichsversammlung vom Jahre 767. — Gentilly lautet der heutige Name für das Dorf oder den Flecken, der an der Bièvre im Süden von Paris liegt, zu den Zeiten eine Meile weit davon entfernt, gegenwärtig aber bei der Erweiterung des Reichbildes der französischen Hauptstadt in das Netz der Befestigungswerke mitgezogen. Die erste urkundliche Erwähnung des Ortes findet sich in der Zeit, als das Königthum des Frankenreiches von den salischen Merovingern auf die ribuari-Karolinger übertragen war. Pippin, schon seit zehn Jahren kraft der Wahl seiner Anhänger und mit der Sanction seiner Großen und Bischöfe, ja auch kraft der Salbung durch die Hand des Bischofs zu Rom in königlichem Schmuck regierend, feierte Weihnachten des Jahres 762 in Gentiliaco villa. Solches verbürgen uns die nach dem Herausgeber des Mittelalters genannten Annales Tiliani (Bouquet, Rerum gallicarum et francicarum scriptores. Paris 1744. V. p. 17; Pertz, Mon. Germ. Script. I, 219), die nach schwerlich von Mönchshand verfaßten Annales Laurissenses (Bouquet V, 35; Pertz, Ser. I, 142, früher auch Loiselani oder Plebeii genannt), die Annales Einhardi (Bouquet V, 199; Pertz, Ser. I, 143) und die Annales Mettenses (Bouquet V, 3; Pertz I, 334), welche letzteren ja freilich eine unzuverlässige Compilation nach dem Vorbild (Deutschlands Geschichtsquellen. Berlin 1858. S. 188) sind, aber nicht, wie man gemeinhin glaubt, (Bibliotheca historica medii aevi. Berl. 1862. pag. 132) angibt, von dem Abt von Prüm († 915) slavisch nachgeschrieben wurden, sondern gerade aus dessen Chronik Vieles entnommen haben.

Obdieses Quellen sind für die Synode von Gentiliacum zu benutzen, und ihr Verhältniß zu einander ist darum fest im Auge zu halten; liegt doch auch ein verzweifeltes Dunkel, wie H. Hahn's Jahrbücher des fränk. Reiches, München 1863, für die Jahre 741—52 Jedem deutlich machen können, über den politischen und kirchlichen Zustand jenes für die ganze Welt so bedeutungsvollen Zeitalters. Zwei Fragen, welche Gemüther in der Kirche des Morgen- und Abendlandes zu allen Zeiten im Grunde erregten, eine dogmatische, speculative Frage de Trinitate, eine liturgische, ästhetische Frage de imaginibus sind auf jener fränkischen Reichsversammlung erörtert worden. Eine andere Hauptfrage von kirchlich-politischer Natur hatte, wie wir sehen werden, für die Großmächte der damaligen Zeit nicht minder erregenden, Leidenschaften in Bewegung setzenden Charakter.

Die genaueste Untersuchung der Sache hat seiner Zeit C. W. F. Walch (Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, Leipzig 1781. XI. S. 1—36) in dem letzten, als opus posthumum von Spittler herausgegebene Theile, mit dem sein Werk abbrach, in Bezug auf die Bilderfrage angestellt, mit Vertheilung des ersten Hauptthema's jener Synode; sein etwas trostloses Resultat, daß er nicht, was für ein Schluß damals gefaßt sey, klingt auch bei Gieseler, Hefner, Baur und Kurz wieder; Hassé's und Ebrard's eben erschienene Handbücher über die Sache nicht weiter gefördert. Es ist ja freilich besser, auf solchem negativen Resultat zu beharren, wie es Joh. Dalläus (de imaginibus. Lugd. Bat. 1642. libr. II. cap. 365. 389.) schon aufstellte, als wenn man mit dem Jesuiten V. Maimon (histoire de l'hérésie des Iconoclastes, Paris 1679. lib. III. p. 322 sq.) aus der Phantasie der eigenen Phantasie allerlei zu den urkundlichen Ueberlieferungen hinzu-

Versuchen wir eine Revision, wie sie durch den Aufschwung der politischen Geschichte in unseren Tagen geboten ist, mit strenger Unterscheidung von primären und sekundären Quellen, mit besonderer Zuziehung des urkundlichen Materials, vielleicht läßt sich doch in einigen Punkten ein entschiedeneres Urtheil wagen, als bisher möglich war.

Bergegenwärtigen wir uns, ehe wir das Zeugniß der Chronisten abhören, die Lage, in welcher Staat und Kirche bis zur Mitte des achten Jahrhunderts sich befanden, im Morgenlande anhebend, um dann mit den Zuständen des Frankenreiches abzumachen. Eine quellenmäßige Begründung ist nur für einige Hauptpunkte verstattet.

Seit 130 Jahren hatte der Islâm im Orient sein Reich aufgeschlagen; 50 Jahre zuvor, im Jahre 710, war das Westgothenreich in Trümmer gefallen; seit 755 herrschte der letzte Sproß der Ommajaden, Abderrahman I. († 788) auf der pyrenäischen Halbinsel, ein Muster der Gerechtigkeit. Dem abbassidischen Khalifen Abu Djafer el Mansur hatte er den Gehorsam gekündigt, dessen Fahnen in entscheidender Schlacht erbeutet, und als er höhnnend das Haupt des erschlagenen feindlichen Heerführers nach Mekka sandte, rief Abu Djafer selbst aus: „Wohl uns, daß die Fluthen des Meeres uns trennen von diesem Abscheulichen“ (F. W. Lemble, Gesch. von Spanien. Hamb. 1831. S. 388; A. Dozy, histoire des Musulmans en Espagne. Leyde 1861).

Die christlichen Kirchen waren durch die Kriegsstürme zwar hart mitgenommen, aber doch konnten sie auch im Druck der Zeiten noch manche schöne Blüthe und Frucht unter den fremden Herrschern, die ihnen in manchem Betracht besser, als die früheren gefielen, in der Stille und Verborgenheit hervorbringen. Ja in Bezug auf die Entwicklung der Dogmen und des Cultus hielten sie, unbeirrt durch die wechselnden Einflüsse, die vom Kaiser in Byzanz oder vom Bischof in Rom sonst auf sie eingestrahlt wären, an den Traditionen ihrer Vorfahren fest, freilich ja vielgetheilt, in einer bunten Menge von Confessionen und Denominationen, als Nestorianer und Monophysiten und Monotheleten und Orthodoxe einander gegenüberstehend. Ein vollwichtiger Vertreter orientalischer Kirchenlehre, Mansur oder Johannes Damascenus, der *πρωτοσύμβουλος* in Diensten des Khalifen Abdalmalek, hielt 730 etwa, als der Kaiser von Byzanz, Leo III. Isauricus (716—41) gerade seit einem Lustum den Bildersturm begonnen hatte, jene berühmten Schutzreden für die angefochtenen Gegenstände der Verehrung des Volkes. In dem ganzen Bilderstreite waren ja leider zwei wohl zu unterscheidende Fragen in einander gewirrt, nämlich die ästhetische Frage, wie viel die Kunst zur Verherrlichung des Gottesdienstes beizusteuern habe, und die dogmatische, welchen Anspruch die mit den sinnlich angeschauten Bildern dargestellten Heiligen auf die Anrufung hätten. Johannes Damascenus sey auch noch der Interpret der in seiner Zeit geltenden trinitarischen Lehre rücksichtlich des Differenzpunktes, der noch bis auf heute die Leidenschaften der griechischen, wie der römischen Theologen entzündet. De fide orthodoxa I, 8. schreibt er: *ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν· πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν.* 12: *καὶ τὸ πνεῦμα· οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ.* Es ist auf solche klare Dicta um so mehr hinzuweisen, als wieder der Versuch gemacht wird, in der alten Manier des Baronius und Bellarmin den Thatbestand der Dogmenentwicklung zu verfälschen. H. Lämmer (scriptorum Graecae orthodoxae bibliotheca selecta. Friburgi Brisgoviae 1864) hat trotz solcher entgegenstehenden Autoritäten, wie Johannes Damascenus, doch in päpstlichem Auftrag als consultor s. congregationis de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis versichern können, daß der Ausdruck der griechischen Väter *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ* non in re, sed in verbis solummodo sich von dem lateinischen *procedere a Patre et Filio* unterscheide (p. 7). Ueber all den Scheltworten, die er den griechischen Dogmatikern zuwirft, weil diese Schismatiker sich den Zusatz *a patre solo* erlauben, gleichwie die Häretiker Pauli Lehre von der Glaubensgerechtigkeit *ad vesana de „sola fide“* contorquent commenta, über all den Willkürlichkeiten, die er anwendet, um den von der occidentalischen Kirche gemachten Zusatz *filiusque* im Symbol zu rechtfertigen, vergißt Lämmer ganz den wichtigen, in der Hitze des Streites oft überhörten Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Trinität. Denn keineswegs waren die Griechen gemeint, die geschichtliche Vermittelung des den Gläubigen mitgetheilten heiligen Geistes von dem Vater abzulösen, aber wenn die Frage in das metaphysische, vorweltliche und außerzeitliche Gebiet hinübergespielt wurde, haben sie, und nicht erst seit Photius Zeiten, sondern, wie wir eben hörten, schon durch den Mund des Johannes Damascenus gegen die



der anderen absoluten Causalität alles Sehenden in Gott neben der Causalität des Vaters protestirt. So lange diese Distinction nicht gemacht wurde, konnte die Streitfrage sich nicht erheben, welche später unter Mitwirkung kirchenpolitischer Momente die noch jetzt unausgefüllte Kluft zwischen der griechischen und der Orthodoxie eröffnete.

Bilderstreitigkeiten hatten die Kirche des byzantinischen Kaisers auch mit der römischen Kirche überworfen, und sie waren nach allen Dokumenten jener Zeit lediglich Grund, weshalb eine gar empfindliche Entfremdung eintrat. Gregor II., der der Politik seines gleichnamigen Vorgängers sammt und sonders wieder auftrat, und namentlich sein Reg. mit Hilfe des Bonifaz über das Frankenreich ausübte, durfte es wagen, den Unterthanen des Kaisers von Byzanz, den römischen Patriarchat und in Süditalien wohnenden, mit einer revolutionären Steuererhebung voranzugehen; denn das war neben den geistlichen Mitteln trotz der Verurtheile Hefele, Conciliengesch., Freiburg 1858, III, 355; Döllinger, die Papste im Mittelalter, München 1863, S. 151 und A. Pichler, Geschichte der Kirche im Mittelalter zwischen dem Orient und Occident, München 1864, I. S. 90. 92. der tatsächliche Weg, den der römische Bischof einschlug. Zwar wollte er durch die Ermordung des Volkes, einen neuen Kaiser einzusetzen und nach Constantinopel zu ziehen; aber wenn sein Nachfolger Gregor III. in feierlicher Synode die Bilder des heiligen Petrus alle Monoklasten verdammt, so begreift man den Abbruch des kirchlichen Verkehrs zwischen ihm und dem Kaiser gar leicht; man begreift, wie dem Stuhle St. Peters eine empfindliche Wunde schlagen konnte, indem er die Provinzen, Sicilien und was in der heutigen Türkei und in Griechenland bis zum römischen Patriarchat gehört hatte, von dem letzteren löstrennte und der römischen Hofpatriarchen in Constantinopel unterstellte. Diese Aenderung der Machtverhältnisse konnten die römischen Bischöfe dem Kaiser nie vergessen.

Constantin Kopronymos, der Sohn des Isauriers (741—775), hatte mit dem Vater auch dessen Sinn geerbt; ja fast mit noch größerer Strenge schritt er gegen die Bilderverehrer ein und schuf ihnen Märtyrer, deren Blut den Eifer ihrer Anhänger nicht dämpfte, sondern eher anfeuerte. Zacharias, der römische Bischof, schrieb nach seinem Amtsantritt 742 (Mansi, Conciliorum amplissima collectio, Florenz 1739. XII, 1061; Jaffé, Regesta Pontificum, Berl. 1851. Nr. 1739) an den vor ihm erhobenen neuen Kaiser und mahnte zur Wiederherstellung der Bilder und Rückgabe einiger Patrimonien St. Peters. Ebendieselben Mahnungen läßt Stephanus III. auch gleich bei seinem Amtsantritt 752 an den Kaiser ergehen (Mansi, loc. cit. Nr. 1707), zugleich mit dem Nothschrei: *ut cum exercitu ad tuendas has partes modis omnibus adveniat et de morsibus filii iniquitatis (Aistulphi Longobardorum) Romanam urbem vel cunctam Italiam liberet.* Es war indeß nicht die Hilfe jenseits der Alpen im Frankenreiche zu suchen; und dahin zog Karl III., ließ sich zuvor am 14. April 754 in jener berühmten Schenkung von Aachen den ganzen Küstenstrich zwischen den drei Städten Bologna, Comacino und Ancona zuschreiben, und dann erst vervollständigte er die Salbung des Königs und seiner Söhne, Karl's (des Großen) und Karlmann's, am 28. Juli 754 in der Kirche zu Aachen.

Am 10. Febr. desselben Jahres hatte Constantin Kopronymos eine Astersynode, wie sich ausdrückt, oder vielmehr eine ökumenische Synode, wie sie sich selbst nannte, die sich in dem Palast Hieria auf der asiatischen Küste des Bosporus berufen; die Bischöfe stimmten in der Schlußsitzung das Anathema über die Bilderverehrer, den Germanus, den saracenisch-denken Mansur und einen nicht weiter bekannten Georg, an, und am 27. Aug. wurden die Beschlüsse dem Volk in Constantinopel verkündigt (Mansi XIII, 205 ff. Hefele III, 379 ff.). Es ist zu beachten, wie die ästhetische Streitfrage mit dogmatischen Elementen versetzt wurde. Von den 13 Anathematismen



verwahrte sich der 9. und 11. ausdrücklich dagegen, als ob etwa die mittlerische Fürbitte der Maria und der Heiligen, ihre *προσέλα* verworfen seyn sollte; deren intercessio bei Christus wurde ausdrücklich anerkannt. Man sieht hieraus zugleich, was es mit den gegentheiligen Versicherungen im Libellus synodicus (Mansi XII, 578) seitens der Feinde des Koprothymos auf sich hat. Auch mit der Trinitätslehre wurde die Cultusfrage verworren, und diese wunderliche Verbindung beider ist wohl zu merken. Es hieß nämlich, wer Christum zu malen wagt, verräth entweder Eutychianismus oder Nestorianismus; denn entweder wird die Gottheit, die sich ja gar nicht zeichnen läßt, mit der Menschheit vermischt, oder der Leib wird als besondere Person dargestellt und so als eine vierte Person in die Dreieinigkeit erhoben. — Um der allgemeinen Mißstimmung Herr zu werden, sah sich Constantin im Jahre 766 sogar veranlaßt, alles Volk in seinem Reiche durch einen feierlichen Eid zur Entsagung der Bilder zu verpflichten. Der Patriarch Constantin, mit dem Kreuze in der Hand, leistete von Ambo herab in Constantinopel zuerst die verlangte Abschwörung. Viele Mönche weiderten aus, um dem Martyrium und schimpflicher Behandlung zu entgehen; manche gingen nach Rom.

Die drei orientalischen Patriarchen, voran der Patriarch Theodorus von Jerusalem in seinem Synodicon von 766 (Mansi XII, 135. Hefele III, 398) erklärten sich für die Bilder und gegen Constantin's strenges Verfahren. An den römischen Bischof Paul I., den Bruder des Stephanus III., einen vielgewandten, doppelzüngigen Grinse (April 757 bis 28. Juni 767) war jenes Inthronisationschreiben noch gerichtet; aber er war bei dessen Uebergabe schon gestorben und sein Nachfolger, der aus einem Feind plötzlich zum römischen Patriarchen durch den stürmischen Ruf und die Waffen des Landvolks gemacht war, Constantin II. hatte jenen Brief zu empfangen und sandte, da ihn noch ein furchtbares Schicksal ereilte, ein griechisches und lateinisches Exemplar im Jahre 767 an König Pippin, ut agnoscat, qualis fervor sanctarum imaginum orientalibus in partibus cunctis Christianis immineat. So findet sich dies Pabstschreiben in dem codex Carolinus, welchen Karl der Große im Jahre 791 aus 98 päpstlichen Sendbriefen im Vollgefühl der Obmacht seines Hauses zusammenstellen ließ, um die Welt gleichsam durch ein Blaubuch im englischen Stuhl zu zeigen, welchen Weihrauch die römischen Bischöfe seit einem halben Jahrhundert der melliflua excellentia seiner Vorfahren, ihren herzlich geliebten Gevattern gestreut hätten. Nach der Ausgabe von Flacius sind sie bei Cenni (Monumenta dominationis pontificiae, Romae 1760 2 Voll.), bei Bouquet, Mansi, zuletzt in Migne, cursus patrologiae, Vol. 98. Paris 1851 wieder gedruckt. Leider ist die chronologische Reihenfolge sehr schwer herzustellen am schwersten fast bei dem römischen Bischof, der zwischen dem Kaiser von Byzanz und dem König der Franken noch unentschieden hin- und herschwankte und der für die Synode von Gentilly von größter Bedeutung ist: Paul I.

Byzantinische Gesandte waren noch in Italien in kaiserlichen Geschäften gegenwärtig, leisteten auch z. B. Zacharias dem Pabst im Jahre 752 Mittlerdienste um wo möglich den Longobardenkönig Aistulph zur Herausgabe von Patrimonien zu bewegen. Es schickte Stephanus III. im Jahre 755 mit den Gesandten des Kaisers, der auch die Freundschaft des mächtigen Frankenkönigs bedurfte und suchte, einen eigenen Legaten an Pippin (Liber pontificalis ed. Vignoli vita Stephani p. 117), bat ihn ständigs 756 außer um Unterstützung betreffs der vom Longobardenkönig Desiderius erstattenden Gebiete auch den König de parte Graecorum, ut fides sancta catholica et apostolica per Te integra et inconcussa permaneat in aeternum et sancta Dei Ecclesia sicut ab aliis, et ab eorum pestifera malitia liberetur et securam reddatur atque omnia proprietatis suae percipiat (Cenni I, 111. Jaffé nr. 1789). Es handelt sich, wie auch die weitere Forderung indefessa luminarium concinnatio Dei Ecclesiis permaneat deutlich zeigt, nicht sowohl um reine Lehre, als vielmehr um Rückerstattung der entzogenen Kirchengüter und der von St. Peter abgerissenen Dächer.

e welche die Kerzen und Lichter an den Gräbern St. Peters und St. Pauls in ge-  
 ringer Zahl und schwächerem Glanze brennen mußten. Wie sehr Pabst und Kaiser  
 Jahre 757 mit einander wetteiferten, um die Freundschaft des Frankenkönigs zu  
 gewinnen, bekunden die Geschenke, welche sie demselben durch besondere Gesandte zu-  
 schickten; so z. B. schickte Constantin jene berühmte Orgel, welche fast alle fränki-  
 schen Chronisten erwähnen, dann der Pabst Paul I. griechische Bücher, Antiphonale et  
 responsale, artem grammaticam Aristotelis, Dionysii Areopagitae libros, Geome-  
 tricam, Orthographiam, Grammaticam, omnes Graeco eloquio scriptores neonon et  
 orationum nocturnum (Cenni I, 148. Mansi XII, 611. Jaffé nr. 1788). Am  
 deutlichsten enthüllt sich der feindselige Gegensatz beider Nebenbuhler in jener berück-  
 tigten Depesche, mit welcher Paul I. ein ihm vom Longobardenkönig Desiderius ab-  
 geschicktes Bekenntniß, daß er zufrieden gestellt sey, sogleich widerrief. Spoleto und  
 Benevent, die sich unter Pippin's Oberhoheit gestellt hätten, sehen von jenem furchtbar  
 bedrückt, ja in Neapel habe er mit dem kaiserlichen Sendboten Georgius, der an Pippin  
 eine Botschaft hatte, verrätherische Pläne gesponnen und dem Kaiser geschrieben, ut suos  
 militares dirigat exercitus in hanc Italiam provincias. Otranto solle von griechi-  
 schen und Longobardischen Truppen erobert und Ravenna dem Kaiser zurückgegeben  
 werden. So warnt er 758 (Cenni I, 152. Mansi XII, 633. Jaffé nr. 1791).  
 Auch 761 und 762 klingen die Nachrichten des Pabstes, der im Jahre zuvor Ge-  
 sandte nach Constantinopel geschickt hatte, sehr ängstlich, quod nefandissimi Graeci,  
 sanctae Ecclesiae Dei et orthodoxae fidei expugnatores, Deo sibi  
 adversario, super nos et Ravennatum partes irruere cupiunt atque motionem  
 faciunt. Pippin möge dem Longobardenkönig gebieten, solchen Angriff zurückzuschlagen,  
 aus keinem anderen Grunde geschehe nisi propter sanctam et orthodoxam  
 fidem et venerandorum Patrum piam traditionem, quam cupiunt destruere  
 et conculcare (Cenni I, 176. Mansi XII, 640. Jaffé nr. 1800). Aber Pippin ist  
 dafür fortissimus sanctae orthodoxae fidei et venerabilium Patrum pia-  
 e traditionis defensor (Cenni I, 196. Mansi XII, 617. Jaffé nr. 1808) und seine  
 Herrschaft als rex Francorum et patricius Romanorum erstreckt sich ebensowohl  
 auf die Ausführung der in Paderborn verheißenen Schenkung, denn der König der Longo-  
 barden stand immer noch im Wege, als auf den Kampf mit den haereticois, d. i. den  
 Häretikern, wie in einem Briefe von 761 besonders klar hervortritt (Cenni I, 180. Mansi  
 XII, 627. Jaffé nr. 1802). Es ist nicht recht ersichtlich, welche Dogmen der Griechen  
 der Pabst besonders anstößig waren, abgesehen von der Bilderstürmerei und den ver-  
 schiedenen Diöcesen. Auf die Trinität kommen die Schreiben des Paulus nur zweimal  
 zu sprechen und auch bloß in salbungsvollen Segenssprüchen für Pippin, 757: trinus  
 et unus Deus noster sua vos extensionis dextera protegat (Cenni I, 238. Mansi  
 XII, 639. Jaffé nr. 1786); und im Jahre 767: verumtamen est unus solus et  
 in tribus substantiis consistens Deus (Cenni I, 238. Mansi XII, 603. Jaffé  
 nr. 1819). Es ist kaum anzunehmen, daß speciell in Theologumenen der häretische  
 Abgrund, impia Graecorum malitia, wie Paul I., selbst ein Grieche, sich ausdrückte,  
 worin war; die Bilderfrage und Heiligenverehrung, welche durch die Consequenz-  
 stürmerei auch auf die Trinität führten, waren unstreitig die brennenden Fragen neben  
 der Tendenz, ganz Italien von dem Regiment des Kaisers allmählich abzulösen. Nichts-  
 weniger schickte Paul auch auf eigene Hand Gesandte nach Constantinopel (764)  
 entschuldigte sich (Cenni I, 208. Mansi VIII, 619. Jaffé nr. 1812) sehr angele-  
 dig bei Pippin, daß er ihm wegen der Winterzeit keine Nachricht davon habe zu-  
 schicken lassen, ferner auch darüber, daß er angeblich Mißtrauen in Pippin's Bereit-  
 willigkeit zur Hülfe setze. Und in demselben Jahre noch meldet er erschreckt, daß eine kai-  
 serliche Flotte von Sicilien aufgebrochen sey und zunächst auf Rom und dann nach den  
 Provinzen des Frankenreichs steuern werde (Cenni I, 219. Mansi XII, 637. Jaffé nr. 1814).  
 Er überließ er die Leiber dreier Heiligen, des Nabor, Gorgonius und Nazarius an



den berühmten Bischof Chrodegang von Metz (s. Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Bd. I. S. 494. Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz II, 89. Pertz, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1852. S. 507. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen S. 187); römischer Gesandter und römischer Cultus, römische Ordination hatten — um des 755 gestorbenen Bonifatius nicht weiter zu gedenken — durch diesen öfters in Rom weilenden Meyer Sendboten in die Frankenkirche mehr Eingang gefunden. Ein gar inniger, herzlicher Verkehr hatte sich zwischen Pippin und Paulus gebildet; wenigstens gibt der letztere in seinen Briefen an den ersteren der Sache stets diese Wendung, wenn er z. B. 765 für das Geschenk eines silbernen Tisches dem Könige Dank sagt (Cenni I, 221. Mansi XII, 594. Jaffé nr. 1815) oder 766 seine unendliche Freude beschreibt, als die mit den päpstlichen Sendboten gekommenen Gesandten Pippin's in conventu fratrum consacerdotumque meorum et cleri atque cuncti laicorum ordinis coetu zu Rom nicht bloß die königlichen Schreiben übergaben, worin Pippin den Longobardenkönig anzuhalten versprach, daß er auch die Patrimonien des heil. Petrus bei Neapel und Gaeta restituire, sondern auch de vestra immutabili mentis constantia et puritatis integritate, quam pro spe sanctae Dei Ecclesiae et fidei orthodoxae habere videmini, retulissent. So steht im codex Carolinus nr. 26. (Cenni I, 228. Mansi XII, 613 Jaffé nr. 1816).

Ebenderjelbe Brief handelt nun auch von der in Aussicht genommenen Synode, welche Pippin auf Anlaß einer Gesandtschaft des Kopronymos, die schon zum zweiten Male den Weg von Constantinopel in das Frankenreich gemacht hatte, zu halten gedachte. Auch der Papst hatte seine Gesandten am Hofe Pippin's, und er lebte der guten Zuversicht, wie er unter Versicherung seiner Ergebenheit an das von Gott beschützte Frankenreich und unter Erinnerung an die Gelübde Pippin's, die derselbe dem Stephanus III. bei der Krönung und Erhebung seiner Dynastie gemacht habe, klar ausspricht, daß Pippin aggregatis sacerdotibus atque optimatibus des Reichs nichts antworten werde, nisi quae ad exaltationem sacrosanctae spiritualis matris vestrae, Romanae Ecclesiae, caput omnium Ecclesiarum Dei atque orthodoxae fidei, pertinere noscuntur; et quia, quod semel beato Petro et pro aeternae vitae retributiones obtulistis, nulla vos deberet (leg. deceret) ratione ab eius iure et potestate separare: scimus enim quod nulla apud vos suasionis fabulatio praevaleret, dum divina verba et apostolica documenta firmiter in vestro corde retinetis adnexa.

Durch diese Urkunde ist uns der Charakter der Versammlung zu Gentilly verbürgt, desgleichen der Hauptgegenstand für das Interesse des Papstes. Es war demnach eine Reichsversammlung der geistlichen und weltlichen Großen, ein Parlament, welches über die italienische Frage, über die Schenkung von Paderborn und deren vom Kaiser offenbar beantragte Aufhebung entscheiden sollte; und man darf sich wohl ähnlich wie die Reichstage zu Orleans (766) und zu Bourges (767), über deren kirchliche Bedeutung wir nichts wissen (Mansi XII, 676 sq.), oder wie die Reichstagsynode zu Attigny, von der uns die geistlichen Besucher, 27 Bischöfe und 17 Äbte (Pertz, Leges I, 30), namentlich bekannt sind, diesen Reichstag zu Gentilly zusammensetzen. Also gerade, was Walch für den Angelpunkt seiner Auffassung erklärt, eine Religionsunterredung war dieses concilium mixtum keineswegs in erster Linie. Wie der Papst sehr eifrig war, um den gefährlichen Bund des Desiderius mit dem Kaiser zu sprengen, um den Zwiespalt zwischen dem Longobardenkönig und dem Frankenkönig zu schüren, so suchte er auch die Coalition der Franken und der Griechen zu hintertreiben, und offenbar seine Wünsche so ansehend, als wären sie schon erfüllt, lobt er den König auf Grund der vorliegenden Gesandtschaftsberichte über die Maßen, qui pio intuitu humanas suasiones et inanēs promissiones respicientes nihil amoris et certamini, quod erga beatum Petrum geritis, praeponere maluistis, sed omnia terrena luora velut lutum quod pedibus conculcatur reputantes, ei vos placere . . . vestrae imminet



ae. Er hat die Künste der Beredsamkeit, die leeren Versprechungen im Auge, welche Gesandten des Kopronymos in Bewegung setzen konnten. Man darf auch wohl einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, wie Pagi ad a. 766 gethan hat, daß jene kaiserliche Gesandtschaft um die Hand der Tochter Pippin's, Gisela, für des Kaisers Leo IV., warb und daran lockende Aussichten wegen Gebietserweiterungen auf den des römischen Stuhles knüpfte. Wenigstens Stephan IV., als er 769 oder 770 öffentlich die Ehe Karl's mit der longobardischen Königstochter in unerhörter Sprache antreiben suchte, erinnert an diesen Antrag des Constantin, den aber Pippin abgelesen habe. Fiele der Antrag aber auch nicht mit der Synode von Gentilly zusammen, so würde er, vorher oder nachher gestellt, noch mehr Licht auf die Entscheidung, die Pippin nach der Berathung mit seinen Großen traf. Gisela war übrigens nach An. Potaviani (Portz, Sor. I, 11) 757 geboren und starb nach Einhardi Karoli o. 18. (Sor. III, 453) a puellaribus annis religiosae conversationi manens in ihrem Kloster nicht lange vor ihres großen Bruders Tode.

Der Papst Paul war ja freilich sehr befriedigt durch den Bescheid des Königs. Er berrathen die letzten Schreiben, die er bis zu seinem am 28. Juni 767 erfolgten Tode an Pippin richtete; unter die Klagen über die Pässigkeit der Longobarden, ihre Unschamtheit und Treulosigkeit betreffs der Anerkennung der Gerechtsame des heiligen Stuhls mischt er hohe Lobsprüche für den Frankenkönig, der das ihm gehörende Kloster Montecassino dem heil. Stephanus und des heil. Silvester unterstellt habe. Man darf wohl einen Brief, den Jassé nr. 1813 allerdings unter das Jahr 764 mit älteren Urkunden, Muratori u. A., gereiht hat, nach dem Vorgang von Walch, Reander und Gieseler hieherziehen: Nr. 20 im codex Carolinus (Cenni I, 211. Mansi XII, 604). Da sind auch die Namen und Würden der beiden kaiserlichen Gesandten genannt, Simplicius spatharius und Synesius eunuchus; den letzteren hatte Pippin im Frankreich zurückgehalten und mit dem ersteren seine eigenen Gesandten zum Kaiser geschickt. Der Papst hatte auch Abschriften von dem Ansprechen des Kaisers und dem Bescheide Pippin's durch Pippin selbst erhalten. Er freut sich der Huld des Königs, *inter nostri ac Imperatoris missi a vobis suscepti sunt et quemadmodum illis de singulis . . . . . respondere studuistis, eos pro amore fautoris vestri Petri nequaquam suscipi aut illis responderi acquiescentes absque nostrorum missorum praesentia. Vero constat, fährt er fort, non pro humano favore, sed pro Dei amore ita vos peregrinasse, sed et ea quae praefati nostri cum imperialibus missis de observatione fidei orthodoxae et pia ecclesiarum traditione in vestri praesentia disputantes altercati sunt, nobis liquere per eadem vestra scripta innotuistis.* Und um keine Zweifel übrig zu lassen, ermahnt er die althergebrachten frommen Bräuche der Vorfahren gemeint sehen, hebt der Papst über der von dem kaiserlichen Briefe gegen die päpstlichen missi erhobenen Vorwürfe, als ob dieselben acceptilationis praemio corrupti im Widerspruch mit den Traditionen der Kurie auf eigene Hand Politik trieben, die Rechtschaffenheit seines priors et conciliarius Christophorus hervor: *sed in hoc vehementer idem imperator irascitur et occasionis versutias adhibet pro eo, quod nequaquam siluimus commendandum ob constitutionem sanctarum imaginum et fidei orthodoxae integritatem.*

So ergibt sich denn auf Grund der diplomatischen Urkunden eine Mannichfaltigkeit Gegenständen des Streites; die Fundirung des Kirchenstaates in Italien, die Vorenthaltung der Patrimonien, der Bildersturm und das Verfallniß der reinen Lehre. Indesß was in den höheren Regionen vorgeht, entgeht dem Auge nichteingeweihter Personen; die fränkischen Chronisten haben keinen richtigen Einblick in die Sachlage gehabt, und einige Hauptfäden der Politik sind ganz verborgen.

Auch der sonst mit weiterem Blick begabte Schreiber der Annal. Laurissenses

berichtet fast mit denselben Worten wie *Annal. Tiliani* zu Anfang des Jahres 767: *Tunc habuit domnus Pippinus Rex in supra dicta villa Synodum magnum (sic!) inter Romanos et Graecos de s. Trinitate vel de Sanctorum imaginibus* (Bouquet V, 36. 18. Pertz, *Script.* I, 144. 320). Das Bewußtsein, daß die fränkische Kirche innerhalb der abendländischen einen eigenthümlichen Standpunkt einnehme, nicht mit der römisch-lateinischen unmittelbar identisch sei, schimmert in den *Annales Einhardi* und den daraus abgeleiteten durch: *Orta quaestione de sancta Trinitate et de Sanctorum imaginibus inter orientalem et occidentalem ecclesiam id est Romanos et Graecos rex Pippinus conventu in Gentiliaco villa congregato synodum de ipsa quaestione habuit* (Ser. I, 145). So wiederholt sich die Nachricht bei *Regino* dem Abt von Prüm († 915, Pertz Ser. I, 557. *Migne Patrologia* vol. 132). *Synodum magnam habuit inter Romanos et Graecos de s. Trinitate vel de sanctorum imaginibus*; und in den *Annales Mettenses* (Ser. I, 335) *Pippinus habuit synodum in Salmuntiaco altercantibus inter se Romanis et Graecis de s. Trinitate et Sanctorum imaginibus*. Die Unzuverlässigkeit der letzteren bekräftigt sich auch wieder in der Verwechselung von *Gentiliu* mit einer anderen villa, in welcher Pippin auch ein *palatium* hatte und öfter weilte, *Samouch* bei Laon. Besser unterrichtet zeigt sich in diesem Punkte die *Chronique de St. Denis*, welche ursprünglich wohl *Guilelmus de Nangiac* bis 1230 zusammengetragen hat (Potthast, *Bibliotheca historica* p. 240); *En celle année fu faite question entre l'église d'Orient et celle d'Occident, c'est à dire entre les Griex et les Latins, de la sainte Trinité et des ymages des Sains. Pour celle question determiner assambla ei rois Concile des prelatz en ville de Gentilli* (Bouquet V, 223). Die kirchlich-politische Natur der Versammlung ist allerdings damit nur unzureichend charakterisirt. Aber das Jahr ist auch 767, und es war unbegründet, wenn *Baronius* ad a. 766 num. 21. und ihm folgend *Mansi* XII, 677, unsere Versammlung auf 766 verlegten.

Man sieht, die Cultus- und die Lehrfrage hatten für das große Publikum, so weit das sich auf's Wesen verstand, nach der Meinung der Chronisten die meiste Bedeutung; umgekehrt dachte der Papst: ihm stand die Machtfrage im Vordergrunde.

Noch ein Chronist, *Ado*, der Bischof von Vienne (859—874) ist abzufragen, ein Zeuge, allerdings auch ohne Kunde von dem kirchenpolitischen Charakter der Versammlung, aber scheinbar mit genauerer Kenntniß der beiden anderen Fragen ausgerüstet: *Facta est Synodus a. J. Domini 767 et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de Trinitate et utrum Spiritus S. sicut procedit a patre ita procedat Filio: et de Sanctorum imaginibus, utrum fingendae an pingendae essent* (*Bibliotheca Patrum* Colon. 1618. IX, 2. p. 292. *Migne. Patrol. cursus.* vol. 123. Par. 1852. p. 125). Man fühlt es den beiden neuen Zusätzen, womit die Differenzpunkte präcisirt und von denen *Berg* (Ser. II, 315 sqq.) den ersten, *Päumer* (*Script. Bibliotheca orthodoxae Graeciae* I, 74) sonderlicher Weise den zweiten aufklärt, fast ab, daß es Zusätze aus den Anschauungen einer späteren Zeit heraus sind; kaum als Nebenpunkte werden diese Stücke in Frage gekommen sein.

Allerdings die Möglichkeit, daß von dergleichen Dingen im Verlauf des Gespräches die Rede war, läßt sich nicht in Abrede ziehen; aber gewiß haben dann nicht die römischen und die byzantinischen Gesandten diese Erörterung angefangen. Den Ausgang des heiligen Geistes nicht allein vom Vater, sondern auch vom Sohn haben die westgothischen Synoden unzweifelhaft zuerst in das Bekenntniß aufgenommen; vielleicht schon die erste, unbestritten die dritte zu Toledo 589 gehaltene (*P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidoriani*. Lips. 1863. p. 351. 384) bieten schon das *filio quo*. Nun war der Verkehr zwischen Spanien und dem Frankenreich auch im 7. Jahrhundert schon lebhaft genug, um z. B. die *lex Visigothorum* denen zur Verfügung zu stellen, welche sie nach *Merkel's* Forschungen (Pertz, *Leges* III, 225) für die *lex Baiuvariorum* um das Jahr 650 benutzten; vgl. *Hinschius*, die germanischen



rechte (in von Sybel's historischer Zeitschr. München 1864. S. 397) zur Verich-  
 ng dessen, was Ebrard, Handbuch der Kirchengeschichte I, 456 von Entstehung  
 bairischen lex unter Karlmann 742 sagt. Die ächte Sammlung des Isidorus wird  
 die toledanischen Beschlüsse hinüber über die Pyrenäen in das Frankenreich ver-  
 igt haben. Nichtsdestoweniger wird vor der Versammlung von Gentilly schwerlich  
 filioque in fränkischen Bekenntnissen angetroffen werden. Karl der Große ist es  
 mehr meines Wissens zuerst, der nach der Synode von Frankfurt 794 jenen von  
 päpstlichen Schreiben so sehr absteckenden, in martigen Worten und würdigem Styl  
 faßten Brief an den unter saracenischem Regiment stehenden Metropolit von To-  
 lipandus, schrieb und darin mit der spanischen Orthodoxie das filioque bekannte,  
 end er doch das eben dort für die menschliche Natur Christi ponirte adoptione im  
 lang mit Alcuin dem Angelsachsen, Paulinus von Aquileja und dem römischen Pa-  
 verwarf. Paulinus hielt in derselben Sache auch noch eine Synode zu Friaul 796  
 efese III, 675), welche seinen Ausführungen über die Verdammllichkeit der Adoptianer  
 das Recht des filioque beigetreten seyn wird (Migne vol. 99. p. 286). Demgemäß  
 es wohl möglich, daß 30 Jahre zuvor in Gentilly dieser letztere Zusatz zum Sym-  
 on Nicaea behandelt wurde, aber sicher war es keine Streitfrage zwischen Römern  
 Griechen, sondern beiden mußte gleicher Weise diese Vermehrung des Textes bei dem  
 ischen Gebrauch in der Hofkapelle des Königs auffallen. Wenigstens hat Pabst  
 an, als er nach Wiederherstellung der Bilder durch die Synode von 787 hoch-  
 t an Irene und ihren unglücklichen Sohn schrieb, nichts über diesen Streitpunkt  
 filioque bemerkt. Der Streit kam im Grunde genommen erst im heiligen Lande  
 ang, wie öfters bei welterschütternden Ereignissen dort der erste Anstoß lag, an  
 eiligen Stätten von Jerusalem und Bethlehem, als mit Harun al Raschid's Ge-  
 schaft an Karl 808 die fränkische Agende Mönchen aus den orientalischen Klöstern  
 nt wurde. Pabst Leo III. bezeugt durch sein hin und her lavirendes Verfahren,  
 Rom jenes filioque nicht in der Liturgie kannte und damals wenigstens noch nicht  
 cher Aenderung willen mit der byzantinischen Hofkirche gebrochen hatte. Der Bischof  
 von Vienne mußte ein besserer Zeuge seyn, um mit Lämmer zu sagen, Niemand könne  
 , daß diese durch die nestorianischen und monotheletischen Streitigkeiten angeregte  
 in Gentilly obiter behandelt sey, zweifeln, nisi qui praepostero addictus scepti-  
 Adonis testimonium fide dignissimum flocci pendet (l. c. p. 75). Was für  
 erzählt dieser Chronist doch nach dem Vorgange der An. Lauriss. ad a. 774  
 '94 (Portz Scr. I, 152. 180) aus Karl's des Großen Zeit! so z. B. daß die von  
 az geweihte Kirche in Buraburg während des Sachsenkrieges einmal in Gefahr  
 eingeäschert zu werden, subito apparuerunt duo juvenes mirae claritatis et  
 ris (videntibus tam Christianis quam paganis), qui ipsam ecclesiam defendere  
 antur (l. c. p. 126). Und zum Ueberfluß sey die Berichterstattung angeführt,  
 Udo für das Jahr 809 mit Fug und Recht gibt, nach deren Schema er aber  
 ten Chronisten für 767 verbessert haben will: Synodus magna Graniaquis (a. 809)  
 egatur, in qua synodo de processione Spiritus Sancti quaestio agitur, utrum  
 t procedit a Patre, ita procedat a Filio. Die Bejahung der Frage  
 ert nach seiner Meinung regula et fides ecclesiastica und das Offenb. 22, 1.  
 nte flumen aquae de sedo Dei et agni.

Auch die zweite Streitfrage, um welche Udo als einziger Gewährsmann noch  
 ist schwerlich in seiner genaueren Bestimmung, utrum imagines fingendae  
 ingendae essent in ecclesiis, verhandelt worden. Es wäre also, wie Walch  
 erklärt, ein Gegensatz von Bildhauerkunst und Malerkunst aufgestellt  
 n. Indes im achten Jahrhundert handelte es sich doch um Sehn und Nichtsehn  
 Skulpturwerke eben so gut wie der Gemälde; Kopronymos hatte beiderlei Arten  
 n griechischen Kirchen verschwinden lassen, nur das nackte Kreuz behielt er bei.  
 Italien hatten die Longobarden auf ihren Kriegszügen, wie die Klage Stephan's III.



dem Könige Pippin gegenüber im Jahre 755 wiederholt lautet, die Gotteshäuser zu  
 brannt, *sacratissimas sanctorum imagines in ignem proicientes* (Cenni I, 86. f.  
 Mansi XII, 540. Jaffé nr. 1778 sq.). Im Frankenreiche ist es mit dem Sta-  
 der Kirchen bei dem niedrigen Stande der Kunstbildung schwerlich weit her ge-  
 Merkwürdig steht Serenus, der Bischof von Massilia, in dem Wendepunkte des 6. u.  
 7. Jahrh. als ein Zerstörer der Heiligenbilder da, so daß Gregor I. sich mehrmals  
 Mittel legen mußte, mit drei Briefen Juli 599, Novbr. 600 und Febr. 601 (Jaffé  
 nr. 1262. 1361. 1465. Lib. IX. ep. 105. XI. ep. 13. 55): *id circo enim* — so ist  
 er in dem ersten — *pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui literas nesciunt, et*  
*in parietibus videndo legant, quae legere codicibus non valent.* Solcher ge-  
 Regel folgend, hat die fränkische Kirche auch für den Schmuck der Kirche gesorgt,  
 spärlich auch die künstlerische Produktion war (Kettberg II, 794. 810) und wie wurde  
 auch die Bilder der nach St. Gallen überstebelnden irisch-schottischen Mönche aus-  
 (Gelpke II, 595). Die beiden kaiserlichen Sendboten werden aber in Gentille, i-  
 ste ihren dem Kaiser geleisteten Eid halten wollten, nicht bloß über den Unterschie-  
 dender und malender Kunst gestritten, sondern gänzliche Abschaffung der Heiligen-  
 gefordert haben, weil beim Volk ein förmlicher Götzendienst daraus geworden ist  
*γενεὰ αὐτῇ ἐθεοποίησεν τὰς εἰκόνας.* Was ihnen daheim von den Bilderver-  
 entgegengehalten wurde, das mögen auch die päpstlichen Gesandten unter Beistand  
 der Frankenbischöfe erwidert haben: *ὁφείλεις διδάξαι τὸν ἀγρόματον λαόν.*  
 weit man die *λατρεία* Creaturen gegenüber ausdehnen dürfe, welchen Unterschie-  
 zwischen der absoluten allein dem dreieinigen Gotte gebührenden Anbetung u.  
 relativen Verehrung ziehen müsse, wird sicherlich auch erörtert sein; nur ist  
 nicht unterrichtet, auf welche Weise sich die beiden Parteien und die Schieds-  
 gruppirten. Es hat doch seine Bedenken, aus dem gegenseitigen Verhalten der  
 sendenden Landeskirchen zwanzig Jahre später ohne Weiteres Rückschlüsse auf die  
 von 767 zu machen. Da hatte ja freilich die Kaiserin Irene es verstanden, die  
 menische Synode 787 für die Bilderverehrung und für das Anathema über die  
 bungen des Kopronymos zu gewinnen, und Hadrian I. stellte den Kirchenfrieden  
 her, obschon die alte Wunde noch brannte, welche die Abtrennung der Dänen  
 Italien und Griechenland geschlagen hatte (Jaffé nr. 1902). Auf der anderen  
 hatte jedoch Karl der Große etwa die Stellung zur Bildersache eingenommen, u.  
 Kopronymos in Wirklichkeit eingehalten haben mag, wenn man die vom Haß der  
 hinzugedichteten traditionellen Züge abzieht, denen gemäß auch die *Annales* Gar-  
 ad a. 752 (Pertz Ser. II, 187) von Kopronymos berichteten, *qui propter*  
*alia facta horribilia, quae perpetravit, igne gehennali in corpore et animam*  
*punitur.* Ähnliche Sagen gingen ja bald über Karl Martell in der *visio* Es-  
 und über den großen Karl selber in der *visio Wettini* durch die Zellen der  
 Wie viel Mißverständnis der Tendenzen, welche die Synode vom Jahre 787 ver-  
 auch den *libris Carolinis* nachgesagt werden kann, aus den politischen Be-  
 thien zwischen dem byzantinischen Kaiserthum und dem fränkischen Königthum  
 sich das fortgeschrittenere Stadium, welches die Synode von Frankfurt im Jahre  
 bezeichnet, woselbst nach Udo's hier zutreffendem, aus fränkischem Kirchenber-  
 stammenden Ausdruck *Pseudosynodus, quam Septimam vocant Graeci, pro*  
*nibus adorandis (a. 787), abdicata penitus.*

Der Ort, an welchen sich die frühere Phase anknüpft, in der die Fäden päp-  
 kaiserlicher und königlicher Politik etwas anders sich durchkreuzten, Gentille,  
 auch in Bezug auf seine spätere Geschichte an der Hand der Urkunden, die er  
 im *Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris* (Collection de documents  
 sur l'histoire de France. Paris 1850. 4 voll.) gesammelt hat, verfolgt werden.

Am 2. April 878 fand eine Vergabung des Ortes an Ingelvinus, den  
 von Paris, Statt: *Hladovicus rex* übergab denselben in seinem ersten Regi-

iam Adelaidis carissima nostra coniunx et Gauzlinus venerabilis abbas ad  
am mansuetudinem deprecati sunt, sowohl die Abtei St. Eloi, als villulam  
vocatur Gentiliacus cum ecclesia et omnibus (I. p. 261 sq.).

Demgemäß erscheint Gentiliacum in einem zwischen 1197—1208 aufgesetzten  
verzeichnis (I. p. 8). Eigenthumsrecht und Lehensverband, die den Pariser Bi-  
schof daselbst zusammen, werden noch durch manche Erwerbung vermehrt und gestärkt,  
den Jahren 1255 (III, 164), 1268 (I, 170. 173), 1270 (I, 180), 1271 (I, 192.  
IV, 149), 1277 (I, 208), 1281 (III, 64), 1283 (III, 117. IV, 185), 1294  
(III, 123), 1298 (III, 109), 1304 (IV, 92), 1309 (III, 180), 1310 (III, 190 f.  
242), 1371 (III, 261). Kurzweg wird als der Usus des 14. Jahrhunderts be-  
zeichnet: (le baillif dudit évesque) a toute justice en la ville de Gentilly et au  
d'environ, en plusieurs lieux; et là doit estre mis et estably ung maire et  
un argentier de par ledit monseigneur l'évesque, pour garder ses prez, ses viviers  
et justice (III, 275): Noch einmal wird der Ort in den Wirren des 15. Jahr-  
hunderts erwähnt (IV, 55), als Guillelmus Charretius († 1472) Alles, was der Kriegs-  
brand verwüstet hatte, wieder herzustellen sich bemühte. H. Barmann.

**Gestirndeutung bei den Hebräern.** Die Beobachtung der Sonne, des  
Mondes und der Sterne, besonders der fünf den Alten bekannten Planeten (Merkur,  
Venus, Mars, Jupiter, Saturn) und der durch Glanz und Stand sich auszeichnenden  
Sternen und Sterngruppen in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Bewegungen und Ver-  
änderungen wurde außerhalb des Gebietes der Offenbarung eine nahe liegende Veran-  
lassung, nicht nur persönliche, himmlische, göttliche Mächte (אֱלֹהִים Dan. 4, 32) in  
Anschauung zu fassen und zu verehren (5 Mos. 4, 19. 17, 3. 2 Kön. 23, 5. Jer. 10, 2.  
3. Ezech. 8, 6. Zeph. 1, 5. Weish. 13, 2) und weiterhin eine nach Nationalität,  
Ort, Lebensart mehr oder weniger mannichfaltig verzweigte astrale Mythologie aus-  
zubilden, wie wir eine solche in den griechischen, aber auch schon in den altarabischen  
Sagen angedeutet finden, sondern auch diesen Himmelskörpern hindernde und för-  
dernde, Maß und Ziel setzende Einwirkungen auf die Ordnung und die Veränderungen  
der sublunaren Welt und auf die Schicksale der Menschen zuzuschreiben. Vergl.  
VII, 247. XVIII, 343 ff. Der menschliche Mikrokosmos und der irdische Ma-  
krokosmos sollten gedacht werden als durchaus den himmlischen und göttlichen Makro-  
kosmos reflektirend, wie die chinesische und schon die ägyptische und persische Landes-  
verwaltung und Verwaltung durchaus nach astralen Normen geordnet ist, und der Schluß  
an Erscheinungen der astralen Welt auf das in der sublunaren Welt Bevorstehende  
so nahe. Einen natürlichen Anknüpfungspunkt fand diese Anschauungsweise an  
der Bewegung und Stellung der Gestirne zeitlich zusammenfallenden, daher ur-  
sprünglich verknüpften, das vegetabilische und animalische Leben auf Erden schädlich oder  
fördernden meteorologischen Phänomenen (Astrometeorologie, ἀστρονομία με-  
τεωρολογική, worauf sich Aratus in dem „Prognostica“ betitelten dritten Theile seiner  
Phaenomena V, 733 ff. beschränkt. Vgl. J. F. v. Meyer, Grundriss einer Astrologie d.  
antiken Völker Bd. I. f. höhere Wahrh. II. und Pfaff, astrol. Taschenb.). Diese kosmischen In-  
fluenzen wurden nun auf dem Boden der Naturreligionen von der Sphäre der Natur-  
bedeutung auch auf die der Freiheit und des ethischen Lebens übertragen, nicht nur  
auf gutes oder schlimmes Wetter, Wachsthum und Mißwachsthum, sondern auch auf mensch-  
liche Thaten und Laffen, Glück und Unglück, Krieg (Anspielung darauf vielleicht Richt.  
1, 17. 2, 12. 3, 1. 4, 1. 5, 1. 6, 1. 7, 1. 8, 1. 9, 1. 10, 1. 11, 1. 12, 1. 13, 1. 14, 1. 15, 1. 16, 1. 17, 1. 18, 1. 19, 1. 20, 1. 21, 1. 22, 1. 23, 1. 24, 1. 25, 1. 26, 1. 27, 1. 28, 1. 29, 1. 30, 1. 31, 1. 32, 1. 33, 1. 34, 1. 35, 1. 36, 1. 37, 1. 38, 1. 39, 1. 40, 1. 41, 1. 42, 1. 43, 1. 44, 1. 45, 1. 46, 1. 47, 1. 48, 1. 49, 1. 50, 1. 51, 1. 52, 1. 53, 1. 54, 1. 55, 1. 56, 1. 57, 1. 58, 1. 59, 1. 60, 1. 61, 1. 62, 1. 63, 1. 64, 1. 65, 1. 66, 1. 67, 1. 68, 1. 69, 1. 70, 1. 71, 1. 72, 1. 73, 1. 74, 1. 75, 1. 76, 1. 77, 1. 78, 1. 79, 1. 80, 1. 81, 1. 82, 1. 83, 1. 84, 1. 85, 1. 86, 1. 87, 1. 88, 1. 89, 1. 90, 1. 91, 1. 92, 1. 93, 1. 94, 1. 95, 1. 96, 1. 97, 1. 98, 1. 99, 1. 100, 1. 101, 1. 102, 1. 103, 1. 104, 1. 105, 1. 106, 1. 107, 1. 108, 1. 109, 1. 110, 1. 111, 1. 112, 1. 113, 1. 114, 1. 115, 1. 116, 1. 117, 1. 118, 1. 119, 1. 120, 1. 121, 1. 122, 1. 123, 1. 124, 1. 125, 1. 126, 1. 127, 1. 128, 1. 129, 1. 130, 1. 131, 1. 132, 1. 133, 1. 134, 1. 135, 1. 136, 1. 137, 1. 138, 1. 139, 1. 140, 1. 141, 1. 142, 1. 143, 1. 144, 1. 145, 1. 146, 1. 147, 1. 148, 1. 149, 1. 150, 1. 151, 1. 152, 1. 153, 1. 154, 1. 155, 1. 156, 1. 157, 1. 158, 1. 159, 1. 160, 1. 161, 1. 162, 1. 163, 1. 164, 1. 165, 1. 166, 1. 167, 1. 168, 1. 169, 1. 170, 1. 171, 1. 172, 1. 173, 1. 174, 1. 175, 1. 176, 1. 177, 1. 178, 1. 179, 1. 180, 1. 181, 1. 182, 1. 183, 1. 184, 1. 185, 1. 186, 1. 187, 1. 188, 1. 189, 1. 190, 1. 191, 1. 192, 1. 193, 1. 194, 1. 195, 1. 196, 1. 197, 1. 198, 1. 199, 1. 200, 1. 201, 1. 202, 1. 203, 1. 204, 1. 205, 1. 206, 1. 207, 1. 208, 1. 209, 1. 210, 1. 211, 1. 212, 1. 213, 1. 214, 1. 215, 1. 216, 1. 217, 1. 218, 1. 219, 1. 220, 1. 221, 1. 222, 1. 223, 1. 224, 1. 225, 1. 226, 1. 227, 1. 228, 1. 229, 1. 230, 1. 231, 1. 232, 1. 233, 1. 234, 1. 235, 1. 236, 1. 237, 1. 238, 1. 239, 1. 240, 1. 241, 1. 242, 1. 243, 1. 244, 1. 245, 1. 246, 1. 247, 1. 248, 1. 249, 1. 250, 1. 251, 1. 252, 1. 253, 1. 254, 1. 255, 1. 256, 1. 257, 1. 258, 1. 259, 1. 260, 1. 261, 1. 262, 1. 263, 1. 264, 1. 265, 1. 266, 1. 267, 1. 268, 1. 269, 1. 270, 1. 271, 1. 272, 1. 273, 1. 274, 1. 275, 1. 276, 1. 277, 1. 278, 1. 279, 1. 280, 1. 281, 1. 282, 1. 283, 1. 284, 1. 285, 1. 286, 1. 287, 1. 288, 1. 289, 1. 290, 1. 291, 1. 292, 1. 293, 1. 294, 1. 295, 1. 296, 1. 297, 1. 298, 1. 299, 1. 300, 1. 301, 1. 302, 1. 303, 1. 304, 1. 305, 1. 306, 1. 307, 1. 308, 1. 309, 1. 310, 1. 311, 1. 312, 1. 313, 1. 314, 1. 315, 1. 316, 1. 317, 1. 318, 1. 319, 1. 320, 1. 321, 1. 322, 1. 323, 1. 324, 1. 325, 1. 326, 1. 327, 1. 328, 1. 329, 1. 330, 1. 331, 1. 332, 1. 333, 1. 334, 1. 335, 1. 336, 1. 337, 1. 338, 1. 339, 1. 340, 1. 341, 1. 342, 1. 343, 1. 344, 1. 345, 1. 346, 1. 347, 1. 348, 1. 349, 1. 350, 1. 351, 1. 352, 1. 353, 1. 354, 1. 355, 1. 356, 1. 357, 1. 358, 1. 359, 1. 360, 1. 361, 1. 362, 1. 363, 1. 364, 1. 365, 1. 366, 1. 367, 1. 368, 1. 369, 1. 370, 1. 371, 1. 372, 1. 373, 1. 374, 1. 375, 1. 376, 1. 377, 1. 378, 1. 379, 1. 380, 1. 381, 1. 382, 1. 383, 1. 384, 1. 385, 1. 386, 1. 387, 1. 388, 1. 389, 1. 390, 1. 391, 1. 392, 1. 393, 1. 394, 1. 395, 1. 396, 1. 397, 1. 398, 1. 399, 1. 400, 1. 401, 1. 402, 1. 403, 1. 404, 1. 405, 1. 406, 1. 407, 1. 408, 1. 409, 1. 410, 1. 411, 1. 412, 1. 413, 1. 414, 1. 415, 1. 416, 1. 417, 1. 418, 1. 419, 1. 420, 1. 421, 1. 422, 1. 423, 1. 424, 1. 425, 1. 426, 1. 427, 1. 428, 1. 429, 1. 430, 1. 431, 1. 432, 1. 433, 1. 434, 1. 435, 1. 436, 1. 437, 1. 438, 1. 439, 1. 440, 1. 441, 1. 442, 1. 443, 1. 444, 1. 445, 1. 446, 1. 447, 1. 448, 1. 449, 1. 450, 1. 451, 1. 452, 1. 453, 1. 454, 1. 455, 1. 456, 1. 457, 1. 458, 1. 459, 1. 460, 1. 461, 1. 462, 1. 463, 1. 464, 1. 465, 1. 466, 1. 467, 1. 468, 1. 469, 1. 470, 1. 471, 1. 472, 1. 473, 1. 474, 1. 475, 1. 476, 1. 477, 1. 478, 1. 479, 1. 480, 1. 481, 1. 482, 1. 483, 1. 484, 1. 485, 1. 486, 1. 487, 1. 488, 1. 489, 1. 490, 1. 491, 1. 492, 1. 493, 1. 494, 1. 495, 1. 496, 1. 497, 1. 498, 1. 499, 1. 500, 1. 501, 1. 502, 1. 503, 1. 504, 1. 505, 1. 506, 1. 507, 1. 508, 1. 509, 1. 510, 1. 511, 1. 512, 1. 513, 1. 514, 1. 515, 1. 516, 1. 517, 1. 518, 1. 519, 1. 520, 1. 521, 1. 522, 1. 523, 1. 524, 1. 525, 1. 526, 1. 527, 1. 528, 1. 529, 1. 530, 1. 531, 1. 532, 1. 533, 1. 534, 1. 535, 1. 536, 1. 537, 1. 538, 1. 539, 1. 540, 1. 541, 1. 542, 1. 543, 1. 544, 1. 545, 1. 546, 1. 547, 1. 548, 1. 549, 1. 550, 1. 551, 1. 552, 1. 553, 1. 554, 1. 555, 1. 556, 1. 557, 1. 558, 1. 559, 1. 560, 1. 561, 1. 562, 1. 563, 1. 564, 1. 565, 1. 566, 1. 567, 1. 568, 1. 569, 1. 570, 1. 571, 1. 572, 1. 573, 1. 574, 1. 575, 1. 576, 1. 577, 1. 578, 1. 579, 1. 580, 1. 581, 1. 582, 1. 583, 1. 584, 1. 585, 1. 586, 1. 587, 1. 588, 1. 589, 1. 590, 1. 591, 1. 592, 1. 593, 1. 594, 1. 595, 1. 596, 1. 597, 1. 598, 1. 599, 1. 600, 1. 601, 1. 602, 1. 603, 1. 604, 1. 605, 1. 606, 1. 607, 1. 608, 1. 609, 1. 610, 1. 611, 1. 612, 1. 613, 1. 614, 1. 615, 1. 616, 1. 617, 1. 618, 1. 619, 1. 620, 1. 621, 1. 622, 1. 623, 1. 624, 1. 625, 1. 626, 1. 627, 1. 628, 1. 629, 1. 630, 1. 631, 1. 632, 1. 633, 1. 634, 1. 635, 1. 636, 1. 637, 1. 638, 1. 639, 1. 640, 1. 641, 1. 642, 1. 643, 1. 644, 1. 645, 1. 646, 1. 647, 1. 648, 1. 649, 1. 650, 1. 651, 1. 652, 1. 653, 1. 654, 1. 655, 1. 656, 1. 657, 1. 658, 1. 659, 1. 660, 1. 661, 1. 662, 1. 663, 1. 664, 1. 665, 1. 666, 1. 667, 1. 668, 1. 669, 1. 670, 1. 671, 1. 672, 1. 673, 1. 674, 1. 675, 1. 676, 1. 677, 1. 678, 1. 679, 1. 680, 1. 681, 1. 682, 1. 683, 1. 684, 1. 685, 1. 686, 1. 687, 1. 688, 1. 689, 1. 690, 1. 691, 1. 692, 1. 693, 1. 694, 1. 695, 1. 696, 1. 697, 1. 698, 1. 699, 1. 700, 1. 701, 1. 702, 1. 703, 1. 704, 1. 705, 1. 706, 1. 707, 1. 708, 1. 709, 1. 710, 1. 711, 1. 712, 1. 713, 1. 714, 1. 715, 1. 716, 1. 717, 1. 718, 1. 719, 1. 720, 1. 721, 1. 722, 1. 723, 1. 724, 1. 725, 1. 726, 1. 727, 1. 728, 1. 729, 1. 730, 1. 731, 1. 732, 1. 733, 1. 734, 1. 735, 1. 736, 1. 737, 1. 738, 1. 739, 1. 740, 1. 741, 1. 742, 1. 743, 1. 744, 1. 745, 1. 746, 1. 747, 1. 748, 1. 749, 1. 750, 1. 751, 1. 752, 1. 753, 1. 754, 1. 755, 1. 756, 1. 757, 1. 758, 1. 759, 1. 760, 1. 761, 1. 762, 1. 763, 1. 764, 1. 765, 1. 766, 1. 767, 1. 768, 1. 769, 1. 770, 1. 771, 1. 772, 1. 773, 1. 774, 1. 775, 1. 776, 1. 777, 1. 778, 1. 779, 1. 780, 1. 781, 1. 782, 1. 783, 1. 784, 1. 785, 1. 786, 1. 787, 1. 788, 1. 789, 1. 790, 1. 791, 1. 792, 1. 793, 1. 794, 1. 795, 1. 796, 1. 797, 1. 798, 1. 799, 1. 800, 1. 801, 1. 802, 1. 803, 1. 804, 1. 805, 1. 806, 1. 807, 1. 808, 1. 809, 1. 810, 1. 811, 1. 812, 1. 813, 1. 814, 1. 815, 1. 816, 1. 817, 1. 818, 1. 819, 1. 820, 1. 821, 1. 822, 1. 823, 1. 824, 1. 825, 1. 826, 1. 827, 1. 828, 1. 829, 1. 830, 1. 831, 1. 832, 1. 833, 1. 834, 1. 835, 1. 836, 1. 837, 1. 838, 1. 839, 1. 840, 1. 841, 1. 842, 1. 843, 1. 844, 1. 845, 1. 846, 1. 847, 1. 848, 1. 849, 1. 850, 1. 851, 1. 852, 1. 853, 1. 854, 1. 855, 1. 856, 1. 857, 1. 858, 1. 859, 1. 860, 1. 861, 1. 862, 1. 863, 1. 864, 1. 865, 1. 866, 1. 867, 1. 868, 1. 869, 1. 870, 1. 871, 1. 872, 1. 873, 1. 874, 1. 875, 1. 876, 1. 877, 1. 878, 1. 879, 1. 880, 1. 881, 1. 882, 1. 883, 1. 884, 1. 885, 1. 886, 1. 887, 1. 888, 1. 889, 1. 890, 1. 891, 1. 892, 1. 893, 1. 894, 1. 895, 1. 896, 1. 897, 1. 898, 1. 899, 1. 900, 1. 901, 1. 902, 1. 903, 1. 904, 1. 905, 1. 906, 1. 907, 1. 908, 1. 909, 1. 910, 1. 911, 1. 912, 1. 913, 1. 914, 1. 915, 1. 916, 1. 917, 1. 918, 1. 919, 1. 920, 1. 921, 1. 922, 1. 923, 1. 924, 1. 925, 1. 926, 1. 927, 1. 928, 1. 929, 1. 930, 1. 931, 1. 932, 1. 933, 1. 934, 1. 935, 1. 936, 1. 937, 1. 938, 1. 939, 1. 940, 1. 941, 1. 942, 1. 943, 1. 944, 1. 945, 1. 946, 1. 947, 1. 948, 1. 949, 1. 950, 1. 951, 1. 952, 1. 953, 1. 954, 1. 955, 1. 956, 1. 957, 1. 958, 1. 959, 1. 960, 1. 961, 1. 962, 1. 963, 1. 964, 1. 965, 1. 966, 1. 967, 1. 968, 1. 969, 1. 970, 1. 971, 1. 972, 1. 973, 1. 974, 1. 975, 1. 976, 1. 977, 1. 978, 1. 979, 1. 980, 1. 981, 1. 982, 1. 983, 1. 984, 1. 985, 1. 986, 1. 987, 1. 988, 1. 989, 1. 990, 1. 991, 1. 992, 1. 993, 1. 994, 1. 995, 1. 996, 1. 997, 1. 998, 1. 999, 1. 1000, 1. 1001, 1. 1002, 1. 1003, 1. 1004, 1. 1005, 1. 1006, 1. 1007, 1. 1008, 1. 1009, 1. 1010, 1. 1011, 1. 1012, 1. 1013, 1. 1014, 1. 1015, 1. 1016, 1. 1017, 1. 1018, 1. 1019, 1. 1020, 1. 1021, 1. 1022, 1. 1023, 1. 1024, 1. 1025, 1. 1026, 1. 1027, 1. 1028, 1. 1029, 1. 1030, 1. 1031, 1. 1032, 1. 1033, 1. 1034, 1. 1035, 1. 1036, 1. 1037, 1. 1038, 1. 1039, 1. 1040, 1. 1041, 1. 1042, 1. 1043, 1. 1044, 1. 1045, 1. 1046, 1. 1047, 1. 1048, 1. 1049, 1. 1050, 1. 1051, 1. 1052, 1. 1053, 1. 1054, 1. 1055, 1. 1056, 1. 1057, 1. 1058, 1. 1059, 1. 1060, 1. 1061, 1. 1062, 1. 1063, 1. 1064, 1. 1065, 1. 1066, 1. 1067, 1. 1068, 1. 1069, 1. 1070, 1. 1071, 1. 1072, 1. 1073, 1. 1074, 1. 1075, 1. 1076, 1. 1077, 1. 1078, 1. 1079, 1. 1080, 1. 1081, 1. 1082, 1. 1083, 1. 1084, 1. 1085, 1. 1086, 1. 1087, 1. 1088, 1. 1089, 1. 1090, 1. 1091, 1. 1092, 1. 1093, 1. 1094, 1. 1095, 1. 1096, 1. 1097, 1. 1098, 1. 1099, 1. 1100, 1. 1101, 1. 1102, 1. 1103, 1. 1104, 1. 1105, 1. 1106, 1. 1107, 1. 1108, 1. 1109, 1. 1110, 1. 1111, 1. 1112, 1. 1113, 1. 1114, 1. 1115, 1. 1116, 1. 1117, 1. 1118, 1. 1119, 1. 1120, 1. 1121, 1. 1122, 1. 1123, 1. 1124, 1. 1125, 1. 1126, 1. 1127, 1. 1128, 1. 1129, 1. 1130, 1. 1131, 1. 1132, 1. 1133, 1. 1134, 1. 1135, 1. 1136, 1. 1137, 1. 1138, 1. 1139, 1. 1140, 1. 1141, 1. 1142, 1. 1143, 1. 1144, 1. 1145, 1. 1146, 1. 1147, 1. 1148, 1. 1149, 1. 1150, 1. 1151, 1. 1152, 1. 1153, 1. 1154, 1. 1155, 1. 1156, 1. 1157, 1. 1158, 1. 1159, 1. 1160, 1. 1161, 1. 1162, 1. 1163, 1. 1164, 1. 1165, 1. 1166, 1. 1167, 1. 1168, 1. 1169, 1. 1170, 1. 1171, 1. 1172, 1. 1173, 1. 1174, 1. 1175, 1. 1176, 1. 1177, 1. 1178, 1. 1179, 1. 1180, 1. 1181, 1. 1182, 1. 1183, 1. 1184, 1. 1185, 1. 1186, 1. 1187, 1. 1188, 1. 1189, 1. 1190, 1. 1191, 1. 1192, 1. 1193, 1. 1194, 1. 1195, 1. 1196, 1. 1197, 1. 1198, 1. 1199, 1. 1200, 1. 1201, 1. 1202, 1. 1203, 1. 1204, 1. 1205, 1. 1206, 1. 1207, 1. 1208, 1. 1209, 1. 1210, 1. 1211, 1. 1212, 1. 1213, 1. 1214, 1. 1215, 1. 1216, 1. 1217, 1. 1218, 1. 1219, 1. 1220, 1. 1221, 1. 1222, 1. 1223, 1. 1224, 1. 1225, 1. 1226, 1. 1227, 1. 1228, 1. 1229, 1. 1230, 1. 1231, 1. 1232, 1. 1233, 1. 1234, 1. 1235, 1. 1236, 1. 1237, 1. 1238, 1. 1239, 1. 1240, 1. 1241, 1. 1242, 1. 1243, 1. 1244, 1. 1245, 1. 1246, 1. 1247, 1. 1248, 1. 1249, 1. 1250, 1. 1251, 1. 1252, 1. 1253, 1. 1254, 1. 1255, 1. 1256, 1. 1257, 1. 1258, 1. 1259, 1. 1260, 1. 1261, 1. 1262, 1. 1263, 1. 1264, 1. 1265, 1. 1266, 1. 1267, 1. 1268, 1. 1269, 1. 1270, 1. 1271, 1. 1272, 1. 1273, 1. 1274, 1. 1275, 1. 1276, 1. 1277, 1. 1278, 1. 1279, 1. 1280, 1. 1281, 1. 1282, 1. 1283, 1. 1284, 1. 1285, 1. 1286, 1. 1287, 1. 1288, 1. 1289, 1. 1290, 1. 1291, 1. 1292, 1. 1293, 1. 1294, 1. 1295, 1. 1296, 1. 1297, 1. 1298, 1. 1299, 1. 1300, 1. 1301, 1. 1302, 1. 1303, 1. 1304, 1. 1305, 1. 1306, 1. 1307, 1. 1308, 1. 1309, 1. 1310, 1. 1311, 1. 1312, 1. 1313, 1. 1314, 1. 1315, 1. 1316, 1. 1317, 1. 1318, 1. 1319, 1. 1320, 1. 1321, 1. 1322, 1. 1323, 1. 1324, 1. 1325, 1. 1326, 1. 1327, 1. 1328, 1. 1329, 1. 1330, 1. 1331, 1. 1332, 1. 1333, 1. 1334, 1. 1335, 1. 1336, 1. 1337, 1. 1338, 1. 1339, 1. 1



besonders cultivirt wurde, übrigens auch den alten Deutschen nicht fehlte (Caes. bell. Gall. 1, 50), bildeten eine Corporation, Kaste, in welcher die Kunst erblich fortgepflanzt wurde. Nach dem Stande der Gestirne wußten sie zu bestimmen, welche Tage, Tagezeiten, Stunden für diese oder jene Handlung, Person, Familie günstig oder ungünstig seien (Tagwählerei, dies atri, communes, candidi, *ἡμέρα εὐκαιρος*, Mark. 6, 20., *ἡμέρας παρατηρεῖν* Gal. 4, 10). Vielleicht gehörte zu ihrer Kunst auch das, woraus Hiob 3, 8: *יָרִי יָרִיא*, hindeutet, daß sie durch ihre Bannsprüche gewisse Tage zu dies infausti machen konnten. Namentlich aber sagten sie einzelne wichtige Thatsachen (Matth. 2, 2) oder das ganze Lebensgeschick (*אָרְיָא*, *fatum*) eines Menschen voraus aus den gegenseitigen Stellungen (Conjunction und Opposition, radius s. *adspectus trigonus, quadratus, sextilis*) der Sonne, des Mondes und der obengenannten Planeten \*) unter einander und im Thierkreis (Häuser, *תִּיבֵימָה*, *תַּרְחֻמָה*). Die Planeten als die astrolog. *ἐρμηνεῖς*, auch *οἰκοδεσπόται* in Beziehung auf die Zodiacalhäuser genannt, wurden eingetheilt in böse und gute. Saturn (= *Kijun* Bd. XII, 739) hieß das große, Mars das kleine Unglück, Venus das kleine, Jupiter das große Glück. Wierum ist zweideutig, jeder Natur fähig, mit Guten gut, mit Schlimmen schlimm (s. Gesen. Jes. 65. III, 284 u. 337 f. 342 ff. 353). Außerdem wurden von den arabischen Astrologen auch 10 wohlthätige Fixsterne genannt (s. Ideler, über Urspr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 121 f.). Bei der Geburt eines Menschen beobachteten die Naturtätsteller \*\*) (*γενεθλιαλόγοι*, *γενεθλιακή*, *γενεθλιαλογία*) an dem in 12 Felder getheilten *ὠροσκοπεῖον* vornehmlich 4 Punkte, cardines: 1) den *ὠροσκοπος*, *cardo ortivus*, *dominus geniturae*, das Zeichen, das zur Zeit aufgeht, wo die Geburt eben vollendet ist, 2) das vierte Zeichen von da, oben am Himmel, *μεσουράνημα*, entscheidend für die wichtigsten Handlungen des Lebens, 3) das siebente Zeichen, *δύσις*, 4) das *μῆτις ὑπογαῖον*. Außerdem ist auf die den cardines vorangehenden und nachfolgenden Configurationen, die als *bonus, malus daemon, bona, mala fortuna, Deus, Dea, potestas superna, inferna* bezeichnet sind, zu achten. Wichtig ist, namentlich in der Astrologie, daß die 7 Hauptgestirne in ihren eigenthümlichen Zodiacalhäusern sind, wo sie in ihrer höchsten Dignität oder Stärke erscheinen, die Sonne im Löwen, wo sie am heißesten ist (Juli und August), der Mond im Krebs, Merkur in Zwillingen und Jungfrau, Venus in Stier und Waage, Mars in Widder und Skorpion u. s. w. Bei dieser Eintheilung des Himmels heißen die chaldäischen *ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ* (LXX Jes. 47, 13. *הַבְּרִי יַחַד*, die den Himmel in Felder eintheilen, und sofern sie mittelst der Sterne in die Zukunft schauen, *יָדָעוּ בְּכֹכְבֵיב*, und sofern sie das Geschaute verkündigen, wie Kalendermacher voraussagen, was jeden Monat begegnen wird, *עֲשֵׂי יָדָעוּ*). Gesenius übersetzt: die an den Neumonden verkündigen, und vermuthet, daß das Astrologencollegium an diesen Tagen seine Beobachtungen anstellte und das Resultat davon dem Volke bekannt machte. Wenn wir auch darüber, daß die Juden zu einer gewissen Zeit der Astrologie ergeben waren, keine bestimmten Data haben, so ist es anzunehmen, daß in den Zeiten, da die Astrolatrie herrschend wurde, auch die Astrologie damit Hand in Hand ging (2 Kön. 21, 6. 23, 23, 24), auch daß die Juden der assyrischen und ägyptischen Diaspora mit der Astrologie der späteren Chaldäer, Magier und Ägypter nicht unbekannt geblieben sind. Auch das rabbinische *בִּיבֵי מַזְלָה* (*בִּיבֵי מַזְלָה*, *bona fortuna uti*, *תַּרְחֻמָה*, Astrologie) möchte ein Beweis dafür sein. Die rabbinische Etymologie leitet *בִּיבֵי מַזְלָה* acht astrologisch ab von *בִּיבֵי*, *fluere*, *influxus*, *fontia astrales* = *sidera, planetae*; dann metonym. für Glück, Schicksal. Im Talmud Schab. f. 156, 1 sq. heißt es: der Planet des Tages bedeutet Nichts, sondern der Planet der Stunde der Geburt; wer unter der Sonne geboren, ist schön, offenerzig, unter

\*) Daher heißen sie bei Augustin. conf. 4, 3. *planetarii*.

\*\*) Diod. Sic. 2, 31: *πλεῖστα πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλουσιν αὐτοὶ τοὺς ἀστέρας ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ. διὰ δὲ τῆς τοῦτων φύσεως τε καὶ θεωρίας μάλιστα γινώσκουσιν τὰ συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις.*



reich, wollüstig, unter dem Merkur weise, mit starkem Gedächtniß, unter dem  
kränzlich und unbeständig, unter dem Saturn unglücklich, unter dem Jupiter ge-  
u. s. w. Weiter aber ist's ein rabbinischer Spruch: **לֹא יִרְאֶה לְחַוֵּת הַכּוֹכָבִים**. Als  
sagte: ich habe in meiner Astrologie gesehen, daß ich nicht geschickt bin, einen  
zu zeugen, antwortete ihm der Rabbi: laß deine Astrologie. Das Schicksal eines  
Menschen hängt nicht vom **כּוֹכָב** ab.

Die griechische Philosophie verhielt sich kritisch gegen den Fatalismus der Astro-  
logie. Die Sterne neigen nur, aber sie zwingen nicht, der Weise beherrscht sie. Aber  
Maxime reicht nicht hin an das Gegengewicht gegen allen astrologischen Aberg-  
glauben, der dem gläubigen Israeliten gegeben war in der Erkenntniß und Verehrung  
eines lebendigen Gottes. Von den Arabern\*) wurde die von Aristoteles schon  
bekannte, von Ptolemäus in seinem *τετραβιβλος σύνταξις* (s. Pfaff, astrol. Taschenb.  
1823) wieder aufgenommene, von den Kirchenvätern mit dem Bann belegte\*\*)  
Astrologie selbst von Mohammed (Hammer, Fundgr. I. S. 5) verbotene Astrologie auf's Neue  
in ein System gebracht und jüdische (z. B. Abenesra) und christliche Gelehrte (Bar-  
tholomäus) und Könige (Alfons X. von Castilien, Ludwig XI. von Frankreich) haben tiefe  
Verachtung gesucht in diesem repristinirten Aberglauben des babylonischen und ägyptischen  
Aberglaubens, von welchem Luther sagt: dem Gestirn glauben, darauf vertrauen oder sich  
fürchten, ist Abgötterei wider das erste Gebot Gottes. Und doch hielten ein  
Luther (s. Bd. IX, 295 f. und die empfehlende Vorrede zu Schöner, de judic.  
et) und Chemnitz (Bd. II, 641) noch etwas auf Astrologie und Nativitätsstellen,  
nicht nur die heutigen Juden mit ihren Wünschen eines **בְּרַחֲמֵי הַכּוֹכָבִים**, auch wir sprechen  
in der Sprache der Astrologie, wenn wir vom guten Stern und Unstern reden. —  
Vergl. außer den angeführten Büchern noch Uhlemann, Grundzüge der Astro-  
logie und Astrologie der Alten, 1857; und Programm von J. E. Thilo, über Euseb.  
or. *περί αστρονομίων*, Hal. 1834. Lehrer.

**Gestirnkunde der Hebräer.** Wenn in der Schöpfungsurkunde 1 Mos. 1, 14 ff.  
Lichtern, Lichtträgern, **כּוֹכָבִים**, des Himmels von Gott die Bestimmung gegeben  
zu dienen als Merkzeichen für Raum (Himmelsgegenden) und Zeit (Tag- und  
Nächte, größere und kleinere Naturperioden des elementaren, vegetabilischen und  
animalischen Lebens), so bezieht sich dieß nicht nur auf Sonne und Mond, von denen  
in den Artikeln gehandelt worden ist, sondern auch auf die Sterne, vgl. Ps. 136, 9.  
9, 9. 38, 31 ff. Bar. 3, 34 f. Sie sollten nicht nur das Auge des Menschen  
ihre nächtlichen Gefunkele ergötzen und ihm die Herrlichkeit Gottes erzählen (Ps.  
136, 31, 35. Sir. 43, 9. Bar. 6, 59), nicht nur sollte der Rhythmus ihrer  
Bewegung eine wohlthätige Gliederung und Abwechslung in den Lebensrhythmus der  
Existenzen bringen, sondern sie sollten auch den Geist des Menschen zum Nach-  
denken und Aufmerken anregen, Zeichen und Winke geben in höherem Sinne (vgl. Kurz,  
u. Bibel S. 261). Dabei wird überall bestimmt ihre creatürliche Abhängigkeit  
von Gott und Vergänglichkeit hervorgehoben (Ps. 33, 6. Jes. 24, 23. 34, 4. 40, 26). Eine  
andere als diese untergeordnete, dienende Zweckbeziehung zur Erde und ihren Bewohnern  
findet die heil. Schrift nicht. Auch eine Beziehung zu den Engeln als etwaigen Be-  
wahrern eines Theils der Sternenvelt (wie die Rabier jedem Planeten seine eigen-

Vgl. den vielleicht schon vorislamischen arabischen Sinnspruch: Die Erde ist eine Scheibe,  
Mensch ist das Ziel, die Sphären sind der Bogen, die himmlischen Körper sind die Pfeile,  
Hülfe ist Gott. Hammer, Fundgr. I, 3. Anm.

\*) Vgl. Clem. Al. Protr. p. 58. Strom. II, 429. Ephräm, der in einer Gegend voll heid-  
nischen und gnostischen (Barbesanes, ein Nativitätssteller) astrologischen Aberglaubens lebte, in  
Reden gegen die Römer (Bd. IV, 90). Leo d. Gr. in natal. chr. II, 6. VII, 3. 4. Concil.  
v. 400 Can. 15: Si quis astrologiae existimat esse credendum, anathema sit. C. Bracar.  
61. Can. 9: Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut  
et Priscillianus dixerunt, anathema sit. —

† Encyclopädie für Theologie und Kirche. Suppl. I.

thümlichen Genien zutheilen, z. B. der Venus verführerische), ist nirgends angedeutet (s. Bd. V, 99 f.), auch nicht Hiob 38, 7 und 25. 5 vgl. mit 4, 16; es werden hier nur die himmlischen Mächte, Engel und Gestirne in ihrem Unterschiede von der Erde in Parallele gestellt, wie sie sonst unter der Bezeichnung צבא השמים (צבא ד' Dan. 4, 32) zusammengefaßt werden 1 Mos. 2, 1. 1 Kön. 22, 19. 2 Chr. 18, 18. Jes. 24, 21. Ps. 103, 21. 148, 2, wo theils an Beides, theils vorzugsweise an Engel zu denken ist, wogegen 5 Mos. 4, 19. 17, 3. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 5. Jes. 40, 26. Jer. 33, 22. Neh. 9, 6. wohl nur an Sterne gedacht werden darf. Vgl. Bd. XVIII, 402. Ueber jene Grundstelle 1 Mos. 1. von der dienenden, unmittelbar in's tägliche Leben eingreifenden Bestimmung und Bedeutung der Gestirne und diese mehr poetische Benennung der Gestirne als Heer, צבא (gleichsam ein himmlisches Kriegsheer, Richt. 5, 20), die ihr Analogon hat in der ursprünglich altarabischen Anschauung des Sternhimmels als einer Heerde (Ideler, Unters. über Urspr. u. Bedeutung der Sternnamen S. 410 ff.; Hammer, Fundgruben I, 10 f.) und über die häufigen sprichwörtlichen und biblischen Anführungen (zur Bezeichnung unzählbarer Menge 1 Mos. 15, 5. 22, 17. 26, 4. 2 Mos. 32, 13. 5 Mos. 1, 10. 10, 22. 28, 62. 1 Chr. 27, 23. Neh. 9, 23. Jer. 33, 22. Nah. 3, 16. Ps. 147, 4. Sir. 44, 23. Hebr. 11, 12; als Bild des Glanzes und geistlicher Lichtträger 4 Mos. 24, 17. Hiob 25, 5. Dan. 8, 10. 12, 3. 1 Kor. 15, 40. Offenb. 1, 16. 20, 2, 1. 3, 1. 12, 4) hinaus finden sich in der heil. Schrift keine Andeutungen von Forschungen und Kenntnissen der Israeliten hinsichtlich der צבא (Jer. 31, 35. 33, 25. Ps. 148, 6. Hiob 38, 33) des gestirnten Himmels und der Bahnen (מסלול Richt. 5, 20) der Gestirne, obwohl anzunehmen ist, daß schon die Erzväter im Stammlande Chaldäa und das Volk Israel in Aegypten und im Verkehr mit den altarabischen Stämmen (Am. 5, 26), deren Religion ausschließlich Gestirndienst war, nicht ganz mit der erweislich in uralte Zeit zurückgehenden astrognostischen Weisheit der Babylonier und Aegypter\*) unbekannt geblieben sind. Daß sie solchen Forschungen und Spekulationen, wie sie ein wesentliches Stück der esoterischen Weisheit der Babylonier und Aegypter ausmacht, fremd blieben, erklärt sich schon aus der durch das Gesetz eingeschränkten (5 Mos. 4, 19. 17, 3.; vergl. Hiob 31, 26 f.) heiligen Schrift durch Betrachtung der Gestirne fortgerissen zu werden zu Gestirnanbetung und den damit sich verbindenden Wahrsagekünsten und astrologischen Tagwählereien. Wirklich ist der eigentliche Sterncult erst spät unter Manasse (2 Kön. 21, 3 ff. 23, 5. 11. Jer. 1, 5. Jer. 7, 18. 8, 2. 44, 17 ff.) und als Folge übermächtigen, assyrischen und babylonischen politischen Einflusses in Schwang gekommen. Ohne Zweifel jedoch gingen die astronomischen Beobachtungen und Kenntnisse der Hebräer, wohl schon eines Abrahams, wenn er auch nicht hierin, wie Joseph. Ant. I, 8, 4. berichtet und die Rabbinen (Baba Bathra 16, 2. Jom. 28, 2), fabeln, der Lehrer der Aegypter gewesen ist, hinaus über das, was wir aus gelegentlichen Andeutungen der h. Schrift wissen\*\*). Begünstigt einerseits der klare orientalische Himmel und der Aufenthalt unter freiem Himmel besonders bei dem Hirtenleben und seinen nächtlichen Zügen (der Hirte David Ps. 8, 4. Am. 5, 6. die Hirtenfürsten des Buchs Hiob) solche Beobachtungen, die sich selbst in ihren Träumen reflektirten (1 Mos. 37, 9) und lud dazu ein, so nöthigte andererseits das Bedürfnis

\*) Vgl. Diod. Sic. I, 50. 69. 81. II, 30 sqq. Strabo 17. p. 816. Plin. 7, 57 sq. Epig. apud Babylonios DCCXX annorum observationes siderum coctilibus laterculis inscriptas de Arist. de coelo 2, 12: *ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας λέγουσιν οἱ παλαιοὶ ὡς καὶ οἱ νεώτεροι ἐκ πλείστων ἐτῶν Ἀγγέλτοι καὶ Βαβυλώνιοι, παρ' ὧν πολλὰς πύσεις ἔχουσι περὶ τῶν ἀστέρων.*

\*\*) Ueber die Verbindung, in welcher ehemals jüdische und christliche Schriftsteller die Namen eines Seth, Enos, Henoch, Noach, Rainan, Tharah, Abraham mit der Sternkunde gebracht haben, s. Bd. V, 742. XIV, 302 und Weidleri hist. astr. Viteb. 1741 p. 14 sqq. Daß insbesondere dem Stamme Isaschar die Beschäftigung mit der Astronomie eignete, schließen die Rabbinen (Maimon. Kidd. 17, 25.) aus 1 Chron. 12, 32: *יודעי בינה עתים*.



die Hirtenzlige und Karabanen Jahr aus Jahr ein einen unfehlbaren Wegweiser, die Landwirthschaft meteorologische Merkzeichen zu haben, auch die Hebräer sowohl nomadischen als im Ackerbauenden Stande, der Gestirnkunde nicht fremd zu bleiben.

πᾶσα σοφία Αἴγυπτ. (Apgesch. 7, 22. vgl. Philo de vita Mos. I. 605 sq.) geht ohne Zweifel auch die ägyptische Sternkunde. Warum sollte mit der Beobachtung Laufs der Sonne und des Mondes, mochten deren Resultate auch noch so elementar seyn und mehr nur der Jahres- und Festrechnung dienen, nicht auch Beobachtungen in Beziehung auf den Stand der Gestirne Hand in Hand gegangen seyn? So den denn auch, sey's einzelne besonders leuchtende Sterne (כוכב, nach Meier, gelw. S. 126, vom Glänzen, nach Gesenius vom Drehen oder der Rundung be-<sup>1</sup>) oder Sterngruppen, Sternbilder mit Namen unterschieden, zum Theil genommen aus dem täglichen Leben des Hirten oder Ackerbauers, wie wir es besonders in den Sternnamen der altarabischen Astrognosie sehen (vergl. Ideler u. Hammer D.), im Unterschiede von der späteren, wo „der Araber in den Ebenen Sinears den altchaldäischen Stamm die frischen Zweige griechischer Sternkunde impfte.“

Von den I. Planeten (unter den ἀστέρες πλανῆται Br. Jud. 13. sind wohl die Kometen, als unsere Planeten zu verstehen) wird

1) jedenfalls die Venus in der Bibel erwähnt als הַיָּלֵל Jes. 14, 12., d. i. Morgenstern, wie das Chald. כוכב נהגא und das arab. النهر, als Morgenstern, comes et alumnus aurorae, bezeichnet durch die Apposition בן שחר, wie LXX. ἑσπέρης Sir. 50, 6., ἀστὴρ ἑωθινός Dffh. 2, 28. 22, 16., ἀστὴρ πρωινός. Vulg. lucifer (womit Hiob 38, 32. auch מַזְרֵרִית übersetzt wird). Als Abendstern, hesperus, arab. المعربب, der Abendliche. Am südlichen Himmel, wenn er in den Wellen des Meeres sich spiegelt, hat dieser Planet noch helleren Glanz als bei uns. Die griechische Mythologie nennt ihn daher auch Phaethon, den nächtlichen Wächter der Heilighums der Aphrodite (Theog. Hes. Vs. 986 ff.). Hiob 38, 7. ist in der Erzählung von כוכבי בָּקָר die Rede, entweder (wie Jes. 13, 10. כְּסִילִים, d. i. Sterne, die so hell wie der Kesselfeuer leuchten) Sterne, die wie der eigentliche Morgenstern am Himmel leuchten, oder vielleicht besser, ohne Beziehung auf הַיָּלֵל = Venus, Haupt: die dem Sonnenaufgang vorausgehenden Sterne, welche für die Astrologie und Meteorologie des Alterthums von großer Bedeutung waren\*) und welche hier, am Anbruch des Weltmorgens vorangehend gedacht werden. So verkündigte dem Pharao das Erscheinen des Sirius in der Morgendämmerung das Steigen des Nils, die Phönicië der heliaceische Aufgang der Plejaden den Beginn der für die Schiffahrt günstigen Jahreszeit.

2) Der Planet Saturn kommt wahrscheinlich Am. 5, 26. unter dem Namen כִּיכָר. Das Weitere s. Bd. XII. S. 736 ff. Ueber כָּבֵד als Jupiter, כָּבֵד als Merkur, כָּבֵד als Mars s. die Artt. „Gad“ „Nebo“, „Mergal“, vgl. Bd. I, 642. II, 625. Die Araber nennen die Planeten כוכבי הנבוכה oder כוכבי לכת stellae ambulationis, im Gegensatz gegen die כוכבי מקיימים, כ' שבת, Fixsterne. Merkur heißt bei ihnen כוכב חמה, Venus כוכב נהגא, Mars כוכב אדום, Jupiter כוכב צדק, Saturn כוכב שבתאי.

3) Unter den Fixsternen wurden schon in uralten Zeiten die in der Ekliptik vertheilten Sterngruppen 1) der sogenannte Thierkreis (ζῳδιακὸς ἀστέρας? Weish. 13, 2) in Ägypten (s. Ideler, über d. Urspr. des Thierkr. Berl. 1838; Seyffarth, Bericht. Berl. 1837; Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. X. S. 662 ff.) und Indien (s. A.

Vgl. Ideler a. a. O. S. 122. 3. Fr. v. Meyer, Grundr. d. Astr. der Alten in: Bl. f. d. Naturg. II. sagt: Im orientalen Stand, d. h. wenn sie vor der Sonne aufgehen, werden die Planeten für kräftiger gehalten, weil die Kraft, welche ein solcher orientaler Planet ausstrahlt, den Ton der Luft über unserer Halbkugel bestimmt, nicht von den herrschenden Sonneneinflüssen geschwächt wird.



W. v. Schlegel, Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. III, 369 ff.) beobachtet, und so finden wir denn auch die Bekanntschaft mit demselben bei den Hebräern, freilich nicht früher als 2 Kön. 23, 5. unter dem Namen מַזְלֹת, wenn nicht das Hiob 38, 32. vorkommende מַזְלֵי als härtere Nebenform (daher Targ. שַׁרְי מַזְלֵי, dominio XII signorum; LXX. μαζουρώθ, nach Suid. τὰ συστήματα τῶν ἀστέρων, ἃ ἐν τῇ συντάξει ζωδία καλοῦσιν), eine ältere Bezeichnung dafür ist. Vgl. Delitzsch, Comment. f. Hiob S. 466; Gesen. thes. II, 869 f. Ewald versteht unter מַזְלֵי die Kronen. Der Name מַזְלֵי bedeutet Stationshäuser, Absteigequartiere, Menázils منازل von نَزَلَ, descendit), in welchen die Sonne auf ihrer scheinbaren Runde um die Erde gleichsam rastet. Sonst heißt der Thierkreis bei den Arabern auch فلك البروج (orbis palatiorum, nach Meier, Wurzelw. S. 591: luminum; vgl. نَجْم, splendens). Die Rabbinen nennen den Thierkreis: עֲזָרָה הַמַּזְלֹת, auch גַּלְגַּל מ', אֶרֶץ מ' דָּגוּל מ'. Andere wollen die Planeten unter מ' verstehen (s. Nach in Eichhorn's Bibl. VII, 449 f.), auf welche übrigens, wie auf die Sonne nur das נִזְל, das Einkehren in den מַזְלֵי auf ihren Bahnen übertragen wurde, wie auch dem Mond von Arabern, Hindu's u. s. w. 28 Menázils (Abschnitte der Ekliptik à 13°, jeder mit einem entsprechenden Theil der 12 Thierkreisbilder bezeichnet) zugeschrieben wurden. Unter den Juden erwähnt sie zuerst Saadia; sie heißen hier auch בָּתִּים, bei Abenesra מִנְחָוֹת. Vgl. Steinschneider, deutsch-morgenl. Zeitschr. Bd. XVIII. S. 118 ff. Hebr. Bibl. 1861. S. 93 f. — Von den einzelnen Sternbildern des Thierkreises ist zwar keins in der Bibel genannt, dagegen ist wahrscheinlich das Hiob 9, 9. 38, 31. Am. 5, 8. genannte Sternbild עֲנַב, i. e. cumulus, Bündel, Büschel, Vergiliae (auch syr. صَعْل, arab. النُّرْيَا, copiosae), die sogen. Gluckhenne oder Plejaden (von πλειων, als gedrängte Gruppe genannt, Schol. zu Jl. 18, 486. Etym. M. von πλειός), im Nacken des Stiers, die auch arab. دُجَاجَةُ النِّسَاءِ مع بناتها, d. i. Himmelshehne mit ihren Jungen, heißt. Nach Einigen (Bd. XV. S. 253) soll dasselbe Sternbild unter כְּבוֹד בְּנֵי 2 Kön. 17, 30. zu verstehen seyn. Andere übersetzen כ' mit Hyaden im Kopf des Stiers. Auch ע' wird von den Rabbinen bald für den Kopf des Stiers, bald für den Schwanz des Widders gehalten. — Die Zwillinge Apgesch. 28, 11. sind nicht das Sternbild, sondern die mythologischen Δίδυμοι als Schiffszeichen. Bei den Rabbinen kommen sie als ראשֵׁי vor; so auch die anderen Thierkreisbilder, der Widder als כֶּזֶה, Stier als שֹׁר, Schütze als קֶשֶׁת, Wassermann als דָּגִי u. s. w.

2) Von den Sternbildern der nördlichen Hemisphäre (עֲזָרָה oder עֲזָרָה nach Analogie von Hiob 9, 9. vgl. 26, 7) sind in der Bibel genannt:

a) unter dem Namen עֵשׂ Hiob 9, 9. der so auffallend am nördlichen Himmel erscheinende große Bär, Himmelswagen, Siebengestirn, septentrio, rabbinisch עַגְלָה, auch דָּב und שְׁבַע כּוֹכָבִים, arab. عَجَلَة, Hesych. ἀγύρνα. Der Name עֵשׂ statt עֵשׂ, نَعَشٍ bedeutet Todtenbahre, worunter zunächst die 4 im Viereck stehenden Sterne zu verstehen sind. Die 3 anderen sind das Leichengefolge. Wenn nach gewöhnlicher Annahme Hiob 38, 32. עֵשׂ = עֵשׂ, so könnte man hier nach einem arabischen Sternmythus unter בְּנֵי die Söhne und Töchter verstehen, die ihren vom جدی dem Polarstern, getödteten Vater begleiten (s. Weissstein in Delitzsch, Hiob S. 466 Anm.). Bei den christlichen Arabern heißt der große Bär die Bahre des Lazarus mit Maria, Martha und der Magd. Weidler (hist. astr. 25) versteht unter עֵשׂ vielmehr den Nordpol- oder Polarstern von עֵשׂ, sich versammeln, weil um denselben alle anderen um den Nordpol herumliegenden Sterne als seine Kinder, בְּנֵי, oder die anderen zum kleinen Bären gehörigen Sterne, welche die Araber auch die kleinen benāt na'sch nennen, sich versammeln. Dieß möchte, wenn עֵשׂ von dem aus עֵשׂ abgeklärzten עֵשׂ zu unterscheiden ist, jedenfalls der Identifikation von עֵשׂ mit der Capella (s. Nach a. angef. D.

32 f. nach den Rabbinen) vorzuziehen seyn, da die duo hoedi der Capella (ζ, 7 Sterne 4ter Gr.) doch zu wenig in's Auge fallen und es nicht unglaublich ist, daß die Hebräer zur Zeit der Abfassung des Buchs Hiob von der cardinalen Bedeutung des den Phöniciern schon in ältester Zeit bekannten und wichtigen (Ideler a. a. O.) Polarsterns gewußt haben. Außer der ethnologischen Verschiedenheit von כּוֹכַב fragt sich auch, ob jener Sternmythus so alt ist. Weidler's Ansicht, nach der die beiden wichtigsten, ähnlichen Gestirne des Polarkreises unter ähnlichen Namen auch in der Bibel vorkämen, כּוֹכַב als großer Bär, כּוֹכַב als Polarstern oder Bär, verdient daher alle Beachtung. Die Identifikation der Targ. mit אֲרִיָּה, Aukhene, hat ihren Grund nur in כּוֹכַב. LXX macht durch ein quid pro quo ein Hesperus mit seinem Schweife daraus.

b) Der Drache ist ohne Zweifel zu verstehen unter כּוֹכַב הַדְרִי Hiob 26, 13. Jes. 27, 1., jenes zwischen dem großen und kleinen Bären sich fast um den halben Kreis herumwindende Sternbild. S. Arat. b. Cic, nat. Deor. II, 42. und Virg. Georg. I, 244: maximus hic flexu sinuoso elabitur anguis circum perque duos in fluminis aretos. Im Arabischen heißt das Sternbild تَنِين, auch ثَعْبَان und ثَعْبَان, lauter Namen für große Schlangen. R. Levi b. Gers. versteht darunter die Milchstraße (Rapoport Borr. zu Slominski Toled. hascham.). Saalschütz, Archäol. 174, denkt an den Skorpion, da von der scheinbaren Bewegung der Zodiacalbilder Befehl der Jahreszeiten abhängt und der Skorpion den Anfang der trüben Tage bringt, worauf der antithetische Parallelismus in Hiob 26, 13. hinweise. Doch meint man könnte auch der Regenbogen darunter zu verstehen seyn, der in der griechischen und nordischen Mythologie als eine geflügelte, den heiteren Himmel bringende Göttergötter gedacht werde. Das Epitheton כּוֹכַב הַדְרִי (LXX. δράκοντα ἀποστάτην, Syr. אֲרִיָּה, die fliehende Schlange, Symm. ὄφις συγκλείοντα, womit Aqu. Jes. 27, 1. μύχλον, Hier. Vulg. serpentem vectem, übereinstimmt) scheint den Drachen als einen von einem Himmelsende zum anderen sich erstreckenden Kiesel, transversarius (כּוֹכַב, querübergehen) zu bezeichnen, wie Sabbatai Donolo (jüd. Astronom um 950, Schüler eines סֵפֶר הַמְזֻלִּת, einer Combination der jüdischen mit der indischen, babylonischen, arabischen Sternkunde) sagt: Als Gott die 2 Lichter und die 5 Sterne (Polarstern und die 12 כּוֹכַבִּים schuf, da schuf er den כּוֹכַב הַדְרִי, d. i. den Drachen, um diese Sternkörper wie mittelst eines Weberbaumes zu verbinden, und ließ ihn am Firmament von einem Ende zum anderen sich erstrecken, כּוֹכַב הַדְרִי wie einen Kiesel, eine gewundene Schlange mit Kopf und Schwanz. Doch ist die Bedeutung flüchtig als epithetonum der Schlange nach Jes. 27, 1. wenigstens eben so gesichert, harmonirt auch mit dem Zusammenhang: Gott durchbohrt die flüchtige Schlange, was auf die auch in China u. s. w. vorkommende Vorstellung hinzudeuten scheint, als bringe der Himmelsdrache die Sonnenfinsterniß hervor, und Gott, um die Sonne frei zu machen, durchbohrt ihn in die Flucht und bringe ihm auf der Flucht Wunden bei. Vielleicht wird Hiob 3, 8. vgl. mit 9, 13. (s. Delitzsch, Ewald, Hirzel, Schlottmann zu d. St.) auf diese Vorstellung hingedeutet; Jes. 27, 1. werden wenigstens לִירֵךְ und כּוֹכַב als Symbole nebeneinander gestellt. — Daß auch die Kronen der beiden Hemisphären (Ewald will), vorzugsweise die nördliche, vorkommen unter dem Namen כּוֹכַב הַדְרִי, ist Obigem zweifelhaft.

2) Von den Sternbildern der südlichen Hemisphäre (כּוֹכַב הַתִּימָן, penotralia, Hiob 9, 9), die am syrischen Himmel um 17° höher als bei uns über dem Horizont stehen, ist mit ziemlicher Gewißheit eines in der Bibel genannt (Hiob 9, 9. 31. Am. 5, 8. Jes. 13, 10), nämlich der Orion unter dem Namen כּוֹכַב הַדְרִי, d. i. Himmelsdrache, chald. אֲרִיָּה, syrisch אֲרִיָּה, arab. جبار, Riese. Die Mythologie stellt ihn bald als einen großen Jäger, bald als einen an den Himmel gefesselten (daher:



kannst du die Banden des 'S lösen?) oder im stürmischen Meere wandelnden gewappneten Riesen dar. In der semitischen Sage entspricht Minrod (s. Bd. X, 358. XVII, 247.; vgl. Ges. zu Jes. I. S. 158 f.). Delisch ist nach Ideler (a. a. O. S. 264 f.), Saabia, Abulwalid geneigt, unter dem 'S den antarktischen Polarstern Canopus im südlichen Steuerruder der Argo zu verstehen, der in Syrien höchstens zehn Mondbreiten hoch am südlichen Horizonte sichtbar wird und eben darum für die Phantastie etwas Bedeutsames, Geheimnißvolles hatte (s. Hammer, Fundgr. I. S. 14). Es wird dafür besonders die sagenhafte Beziehung geltend gemacht, in welcher dieser Stern, bei den Arabern Suhêl genannt, zum  $\text{זֶרַח} = \text{זֶרַח}$  gesetzt wird, als der säumige Helfer ( $\text{זֶרַח} = \text{torpidus, ignavus, كسل, torpuit}$ , nach Anderen wegen der bei seinem Aufgang eintretenden Kälte so genannt, wie ihm auch die griechische Astrometeorologie Einfluß auf die Winterstürme zuschrieb) des Gedi, Polarsterns, der (s. oben) von den benât na'sch, die sich an ihm wegen ihres ermordeten Vaters rächen wollen, allnächtlich umkreist wird. Seine  $\text{זֶרַח}$  wären dann die Hemmnisse, die ihn am Zuhülfen eilen hindern. Älter als dieser astronomische Mythos der heutigen Beduinen vom Suhêl scheint jedenfalls die Anschauung von Canopus, als einem für das Hirtenleben besonders wichtigen Stern, nach welcher er als الفحل, als der nach dem Bespringen am Südpol einsam weidende admissarius der Kameelherde vorgestellt wird (s. Hammer a. a. O.). Auffallend wäre immerhin, wenn der Orion als das durch eigenthümliche Gruppierung und festen Stand ( $\text{זֶרַח}$ ; daher für Wegorientirung wichtig) ausgezeichneteste und in die Augen fallendste Sternbild am südlichen Himmel in der Aufzählung Hiob 38, 31 ff. nicht genannt wäre. Den Gürtel Orions, den sogen. Jakobstab, will R. Isaaß Israel in  $\text{זֶרַח}$  finden nach der Ableitung von  $\text{זֶרַח}$ . Der Plur.  $\text{זֶרַח}$  Jes. 13, 10. soll nach Gesenius zu d. St., vgl. Ideler a. a. O. S. 263 ff., dem  $\text{זֶרַח}$  ähnliche Sterne oder Sternbilder (wie Cicorones) bezeichnen, größere, glänzende Gestirne des Südhimmels, wie Sirius, Canopus, wie denn  $\text{سِجِّل}$  bei den Arabern nicht bloß für Canopus, sondern auch für Sirius vorkommt. Der Sternname Sirius, den auch die arabische Mythologie zum Hund des Riesen macht, ist jedenfalls semitisch; arabisch heißt er  $\text{سِجِّل}$ , mit dem Epith. eljamani, weil er im südlichen Arabien untergeht. Wir möchten erwarten, daß dieser strahlendste, im großen Hund befindliche Fixstern, der, wenn er zuerst in der Morgendämmerung erscheint, die heißeste Zeit des Jahres (Hundstage) und mit ihr allerlei Plage mit sich bringt (Plin. hist. nat. II, 40), da er auch bei den Aegyptern als Sothis eine so große Rolle spielt, auch von den Hebräern gekannt und in dem so viele Anspielungen auf Aegyptisches enthaltenden Buch Hiob genannt sehn werde. Niebuhr vermuthet daher, den Juden zu Sana folgend, der Sirius sey unter  $\text{זֶרַח}$  zu verstehen, was wenigstens eben so viel Grund haben möchte, als daß  $\text{זֶרַח}$  der Canopus ist. — Ueber den Stern der Weisen vgl. VI, 564. 592. XVIII, 394. Ueber die Verdienste jüdischer Gelehrten des Mittelalters um die Astronomie s. Weidleri hist. astron. Viteb. 1741. p. 265 sqq. Abenesra galt als Astronom und Astrolog auch bei den Christen für eine Autorität (s. Bd. I, 41. Munk, les philos. p. 25). Große Berühmtheit hat außer dem oben genannten italien. Juden Sabbatai Donolo als Astronom Abraham Zachut, der Verfasser der  $\text{זֶרַח}$ , der aus Saragossa vertrieben vom König Emanuel in Portugal als Lehrer der Astronomie aufgenommen wurde (Jost, Gesch. des Judenth. II, 420. 447. III, 113). Lehrer.

**Gnaphens**, Wilhelm, ein gelehrter holländischer Humanist, fromm und bieders von Charakter, ist durch die theologischen Händel, in die er gezogen wurde, und durch die Schicksale, denen er dadurch ausgesetzt war, bekannt geworden. Er war im Jahre 1493 in Haag geboren\*), genoss eine humanistische Bildung und wurde im Jahre 1522

\*) Nach seinem holländischen Namen hieß er wahrscheinlich de Vosder, ein Name, den er in Fullo (Fulsonius) veränderte und dann, nach dem Beispiele von Petrus Fullo in „Gnaphens“ verwandelte; er wird fast nur unter diesem Namen erwähnt.



Rektor der Schule in Haag angestellt. Hier schloß er sich der reformatorischen Bewegung an, zu deren Unterdrückung in den Niederlanden wiederholt sehr strenge Gesetze erlassen wurden. Auch Gnapheus konnte den Verfolgungen nicht entgehen und zweimal: er für seinen Glauben im Gefängnisse (vgl. E. Ullmann, *Reformatoren vor der Revolution*. Bd. I. Hamburg 1841. S. 466 f.). Indem er sich in seinem Vaterlande nicht mehr sicher glaubte, siedelte er nach Preußen über, wo er im J. 1536 das Amt der eben errichteten Schule zu Elbing übernahm. Doch auch hier war ihm langer Aufenthalt vergönnt; namentlich litt er unter der Verfolgung vom Bischof von Danzig. Als er im Jahre 1543 die Stadt verlassen mußte, berief ihn Graf Albrecht, Herzog von Preußen, nach Königsberg als Rektor des Pädagogiums, auch hier trat für ihn bald eine stürmische Zeit ein, hauptsächlich durch die sehr berühmten Theologen Friedrich Staphylus, Petrus Hegemon und Melchior Isander, ihn als Wiedertäufer verdächtigten, ja selbst einen Zeugen gewannen, der gegen ihn aussagen mußte, bei der Elbinger Mühle einen Boß in das Wasser geworfen und die Leiche an demselben vollzogen zu haben, um dieses Sakrament zu verhöhnen. Darauf verdächtigten sie ihn auch als Ketzer in der Lehre von den Sakramenten überhaupt. Gnapheus widerlegte die Anklagen als boshafte Erfindungen vollständig, seine Gegner ruhten nicht und fuhren in ihren Verleumdungen gegen ihn fort, namentlich bei Wittenbergern. Vor Allen war Staphylus, aus Ehrgeiz und Eifersucht, sein erster Gegner. Dieser forderte jetzt mit dem akademischen Senate den Gnapheus auf, öffentliche Disputation zu halten, wozu derselbe, da er nicht Theolog war, nach akademischen Gesetzen gar keine Verpflichtung hatte. Gnapheus schrieb darauf drei Thesen *de sacrae scripturae studio*; da sich aber seine Gegner in der Erwartung, Keterei in den Thesen zu finden, getäuscht sahen, erklärten sie nun, daß er, der doch ein Theolog nicht gehöre, eine theologische Disputation halten, die Philosophie mit Theologie vermischen wolle, und forderten ihn zu einer Disputation über philosophische Thesen auf. Darauf schrieb er 14 theses *de discrimine coelestis doctrinae et philosophiae*, deren Inhalt selbst die Zustimmung von Melanchthon und Joachim Camerarius erhielt. Die Disputation endigte zu Gunsten des Gnapheus, Staphylus aber klagte ihn in einer Disputation *contra Circumcelliones* von Neuem schwärmerischer Meinungen an, berief auf frühere Schriften des Gnapheus (*Morosophus*; *Hypocrisis*. Bas. 1544), theils auch die vorhin genannten Thesen, und beschuldigte ihn u. A. der Irrlehren, daß das Wort Gottes durch die erleuchtende Gnade des h. Geistes kräftig gemacht werden könne, und daß das Wort und die Sakramente an und für sich kräftig seyen, auch wenn man sie nicht hört, und daß das Wort hören oder die Sakramente genießen würden, der Glaube fehle. Staphylus und der Partei desselben gelang es, den gegen Gnapheus neu eingeleiteten Proceß so zu wenden, daß Gnapheus als Irrlehrer und Schwärmer des Landes entsetzt und am 9. Juni 1547 förmlich excommunicirt wurde. Gnapheus verließ Königsberg und begab sich, von Johann von Pasco der Gräfin von Friesland empfohlen, nach Emden, dann aber nach der Stadt Norden in Friesland. Seine Gegner druckten darauf die Excommunicationsschrift noch drucken, Gnapheus aber widerlegte sie in einer dem Herzog dedicirten *Antilogia apologetica adversus censuram professorum Unionatorum academiae Regismontanae*. Er starb zu Norden am 29. Septbr. 1557. — Zu seinen Schriften gehören noch: *Acolastus*. Danz. 1540; *Triumphus scientiae*. Danz. 1541. Col. 1551; *Encomium civitatis Emdanae carmine elegiaco*. Emd. 1557. u. A. — Vgl. *Preussische Kirchen-Historia* durch Christoph Hartknoch. 1732. 8. u. Leipzig. 1686. S. 295 ff. 978 ff. Neudecker.

**Göschel**, Karl Friedrich, ein Jurist, welcher sowohl durch seine zahlreichen, als auch durch weniger theologischen Schriften, wie durch das eine Zeit lang von ihm bekleidete hohe kirchliche Verwaltungs-Amt eine Stelle in dieser Encyclopädie verdient.

Im Jahre 1784 in dem damals zum Königreich Sachsen gehörigen Langensalza geboren, studirte er seit 1810 in Leipzig die Rechte und verwaltete bis 1818 in seiner

Vaterstadt mehrere praktisch-juristische Aemter, folgte aber einer in jenem Jahre an ihm ergangenen Berufung an das preussische Oberlandesgericht zu Naumburg. Von einem vielseitigen Wissenstrieb befeelt hatte er in Pangensalza die Ortsgeschichte dieser seiner Vaterstadt zum Studium gemacht und eine auf sorgfältigen archivarischen Studien beruhende Chronik von Pangensalza ausgearbeitet, von welcher 1818 die ersten 2 Bände erschienen, 1842 und 1844 von anderer Hand die beiden letzten. Mit diesem historischen Werke begann Göschel im 34 Jahre seines Alters seine schriftstellerische Laufbahn. Ueber 60 größere und kleinere Schriften und gegen 300 Aufsätze in Zeitschriften sind später auf jenen Erstling gefolgt. — In Naumburg fand er in der ihn umgebenden Natur und in einem gebildeten Gesellschaftskreise eine für Geist und Herz wohlthätige Anregung. Einzelne seiner Reiserfrüchte übergab er damals dem Publikum: „Die Wartburg, Altes und Neues aus der Geschichte und aus dem Leben“, 1826. Unterhaltungen auf einer Reise von und nach Naumburg 1828. Auch eine ästhetisch-philosophische Production, in welcher Goetholatrie, Hegel und christliche Ahnungen sich in sehr trüber Weise mischen, ließ er im Anfange dieser Naumburger Periode anonym ausgehen: „Ueber Göthe's Faust 1824.“ In einem literarischen Verein, welcher in Naumburg zusammengetreten, wurde Göschel das thätigste und hervorragendste Mitglied.

Aber schon bald trat hier diejenige Phase ein, welche seinem ganzen Leben die bestimmende Richtung geben sollte. Im Geiste der Aufklärung erzogen, wie derselbe die thüringische Landeskirche damals beherrschte, hatte die Göscheln eigene zarte und innige Pietät gegen alle Ueberlieferung ihm doch auch eine tiefere Verehrung vor der väterlichen Religion und einen tiefen Herzenszug nach der Wahrheit von oben erhalten, in sich dieses auch schon hie und da in den genannten Schriften deutlich zu erkennen gibt. Er wurde in Naumburg mit einem Collegen zusammengeführt, in dessen energischer Persönlichkeit ihm das in Berlin neuerwachte in der Provinz Sachsen aber noch unbekannte Glaubensleben mit einer unüberwindlichen Gewalt entgegentrat. Es war dieser der gegenwärtige Chef-Präsident des Ober-Appellationsgerichts in Magdeburg v. Gerlach. An sich kein größerer Contrast, als diese zwei Persönlichkeiten: der weiblich weiche und bestimmbare, damals in Göthe'sche und Hegel'sche Studien vertiefte Göschel und jener feste scharfgeschnittene Charakter, welcher seiner inneren Persönlichkeit nach über den engen Gesichtskreis des Pietismus weit erhaben, doch dieses enge unansehnliche Kleid, in welchem sich ihm der Glaube zuerst dargeboten, angelegt und die mit ihm verbundene Schmach auf sich zu nehmen nicht verschmäht hatte. Von dem tiefen Durst nach einer Wahrheit nicht für das Denken allein, sondern auch für das Leben ergriffen, mußte Göschel in dieser wenig ansprechenden Schale den tiefen himmlischen Kern zu ahnen und bald auch als sein eigenes Eigenthum sich anzueignen. Dieser Periode des Uebergangs gehören folgende beide Schriften an: „Cäcilius und Octavius oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit 1828“ und „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre 1829.“ Die erstere, eine Apologie der Lehre von der Sünde und vom Erlöser, entfaltet die ganze Liebenswürdigkeit des Mannes, welcher seine Gegner mehr zu gewinnen als zu widerlegen suchte, lieber mit ihnen die Wahrheit zu finden als gegen sie Recht zu behalten; wiewohl in diesen Gesprächen viele Schlaglichter auf die Glaubenswahrheit fallen, dennoch ist die Form der Beweisführung allzu locker und der Charakter des Dialogs zu abspringend, als daß sie bei dem Leser einen tieferen Eindruck zurüklaffen könnten. Die andere Schrift, eine Apologie der Hegel'schen Speculation, war durch den Widerspruch einiger aus seinem damaligen gläubigen Freundeskreise hervorgerufen worden, welche mit Jacobi's Wort, daß alle consequente Speculation in den Atheismus auslaufen müsse, gegen die Ansprüche der Philosophie und die Hoffnungen, welche Göschel auf dieselbe setzte, stritten. Durch das Studium von Hegel war Göschel zur entgegengesetzten Uebersetzung geführt worden. So tritt er denn in dieser Schrift zum erstenmal als gläubiger Interpret des Hegel'schen Systems auf. Unter den Einflüssen der religiös und politisch-



relativen Kreise Berlins war Hegel selbst ein anderer geworden, als früher. Die Religion war für ihn ein Gegenstand des persönlichen, wenn auch vorherrschend theoretischen Interesses geworden; die Harmonie seiner Spekulation mit dem positiven Glauben der Kirche nachzuweisen, war so sehr sein angelegentliches Bestreben geworden, daß er im Bewußtsein desselben sich die Widersprüche durch Amphibolien zu verdecken oder durch Inconsequenzen ihnen auszuweichen suchte — nicht etwa mit bewußter Accommodation, sondern in unbewußten aber aufrichtigen Selbsttäuschung, welche Selbsttäuschung sich sofort auf einen ansehnlichen Kreis der gebildetsten Männer übertrug. Wie hätte ein Geist, wie der Göschel'sche, der ohnehin gewöhnt war, seine ganze eigne Subjektivität liebevoll von ihm verehrten Autoritäten hinzugeben, einer solchen Selbsttäuschung zu entgehen vermocht! In unbedingtem Vertrauen zu seiner Autorität deutet er seine Hegel-Texte, wie der Schüler der Scholastik seinen philosophus magister, bis es ihm gelungen ist, demselben die Zustimmung zu den Hauptstücken des Katechismus abzurufen. Die Apologie, welche er in seiner Schrift übernommen, wurde ihm desto leichter, je sich die Spekulation im Kampf mit ihren Gegnern im Rechte befand. Diese Aphorismen waren es, welche Göschel's literarische Berühmtheit gründeten. Eine Recension von Hegel selbst in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, diesem Oberhaupt unter den damaligen kritischen Zeitschriften, sprach die freudigste Zustimmung von dem philosophischen Altmeistern aus, welcher dieses zustimmende Zeugniß aus dem der Philosophie so abholden Lager der Frommen vor ganz Deutschland mit warmem Händedruck empfing. Grade in diesen Tagen traf der Schreiber dieses mit Göschel in Halle zusammen, aber — nicht von diesem berühmt gewordenen Händedruck, nicht von dem Beifall des großen Philosophen, war bei Göschel die Rede: was damals sein ganzes Herz erfüllte, war die Bekehrung eines armen Mannes in Raumburg, dem er seine Theologie geschenkt. — Hatten die Aphorismen ihn zu einer Celebrität in wissenschaftlichen Kreisen gemacht, so machten ihn seine „Unterhaltungen zur Schilderung Goethe'scher Leben und Denkart, 3 Theile 1854 — 1858, zum Lieblinge eines Theils der schönen Welt. Hatte Göschel mit liebevoller Akrisie in Hegel die Wahrheit des lutherischen Christenthums hineingeschaut, so in die Goethe'sche Weltlust Ahnungen aus dem Heiligen. Mochten diese wohlwollenden Einlegungen von so Manchem mit dem Lächeln der Ungläubens auf den Lippen gelesen werden, für das große Publikum führten sie den Glauben, wie wenig Göschel mit jenen sauersehenden Winkelpietisten zu verwechseln sey, für die gewöhnlichen Weltkinder nur ein Verdammungsurtheil haben, daß für die Kinder Christi die Zeit gekommen sey, die entstellende Kutte des Pietismus mit dem Mantel der Welt zu vertauschen. Nicht aber den Weihrauch der Welt hatte Göschel mit diesen Kindern gesucht, sondern den Beifall des Herrn, dem auch auf diesem Wege Jünger zu werden konnten. Er schreibt in einem Briefe: „Darüber sind Sie wohl mit mir einig, daß es an Traktaten für Gebildete, für belletristische Leserkreise, die mir zuwider sind, gar sehr mangelt, und der gemeine Mann besser bedacht ist. Alle schönen Traktätchen kommen nicht unter die Bornehmen; wie soll man ihnen also helfen?“

In Berlin hatte sich die Aufmerksamkeit der höheren Kreise auf Göschel gerichtet. Die Angelegenheiten, wie die durch die Erzbischöfe von Köln und Breslau entstandenen Konflikte und die durch die lutherischen Separatisten hervorgerufenen Spaltungen, das Bedürfniß nach einem Juristen von religiöser und kirchlicher Einsicht fühlbar: in Göschel, dem bei allem seinem Idealismus und Mysticismus gewandten Gesetze, glaubte man die rechte Persönlichkeit gefunden zu haben und so wurde er 1854 von dem Justizminister zuerst zur provisorischen Hilfsleistung im Justizministerium berufen und 1857 als Geheimer Oberregierungsrath angestellt. Die von ihm bei diesen Aufgaben geleisteten Dienste sind nicht gering anzuschlagen. In mehrerer Hinsicht hat seine persönliche Milde mit kirchlicher und christlicher Einsicht verbunden, dazu mitgewirkt, bürokratischen Maßregeln einen geistlichen Charakter zu ver-



leihen. Auch von seinem Gönner von Altenstein, dem geistlichen Minister, wurde er mehrfach als Rath- und Mittelsmann herbeigezogen. So hatte ein im Vertrauen des Königs hochstehender vornehmer Mann den Monarchen vor den unchristlichen Einflüssen der Hegel'schen Philosophie zu warnen Gelegenheit genommen. Steffens und Göschel wurden von dem Minister Altenstein abgesendet, jenen würdigen Mann, wenn nicht von der Christlichkeit, doch wenigstens von der Arglosigkeit jener Philosophie zu überzeugen. Es war eine in jeder Hinsicht glänzende Stellung, welche damals Göschel in jener Metropole der Wissenschaft einnahm — für jeden weniger tief begründeten Christen als Göschel eine höchst versuchliche. Von zwei Ministern, dem Justizminister von Mühler und dem Cultusminister von Altenstein mit freundschaftlicher Anerkennung ausgezeichnet, von dem stimmangehenden Chorus der Hegelianer als geistreicher Wortführer und als einflussreicher Patron verehrt, von allen auf Geistesbildung Anspruch machenden Berliner Kreisen aufgesucht, von den christlichen Kreisen als der eigentlich ihnen Angehörige anerkannt, und dieß mit Recht, denn den Angelpunkt seines Lebens bildet auch in jener Periode die Sorge um sein eigenes Seelenheil in Christo.

Bei der ungemeinen Leichtigkeit, mit welcher Göschel arbeitete, mußte er selbst unter den zerstreuen Geschäfts- und Gesellschaftsstunden Berlins die Muße zu finden, seine literarische Thätigkeit fortzusetzen. Es erschienen hier seine „zerstreute Blätter aus dem Hand- und Hilfsakten eines Juristen“ 4 Theile 1832—1842, eine höchst geist- und lehrreiche Sammlung juristischer Aufsätze, theils Beleuchtungen juristischer Grundsätze, theils historische Denkwürdigkeiten aus der Rechts- und Juristengeschichte — alle auf Grund der tiefsinnigen Principien der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Im Jahre 1837 erschien seine Schrift „Der Eid, nach seinem Princip, Begriff und Gebrauch“ und „Das Particularrecht im Verhältnisse zum gemeinen Rechte und der juristische Pantheismus“. Einige Plänkler der negativen Richtung der Speculation, wie ein gewisser Richter in Magdeburg, waren dem Auftreten von Strauß vorangegangen. Sie wurden von Göschel zurückgewiesen in der Schrift „Von den Beweisen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Licht einer speculativen Philosophie“ 1835.

Mit dem Leben Jesu von Strauß 1835 war der Bruch zwischen der alten und der jungen Hegel'schen Schule eingetreten. Neben anderen Alt-Hegelianern tritt auch Göschel gegen Strauß in die Schranke in der Schrift „Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen“ 1838. Die vernichtende Kritik, welche diese Schrift in der Glaubenslehre von Strauß erfuhr, war der erste Angriff, durch den die speculativen Phantasmagorien und mannigfachen Selbsttäuschungen aufgedeckt wurden, in welchen sich die Speculation des geistvollen Mannes bewegte. Seit den vierziger Jahren trat auch das philosophische Interesse bei Göschel immer mehr hinter das kirchliche zurück und die Stelle, welche Goethe bei ihm eingenommen hatte, mußte derselbe an einen anderen Liebling abtreten, an einen dem christlichen Denker congenialeren Geist an Dante. Hier bedurfte es des Einlegens nicht mehr: der ganze Reichthum mittelalterlicher Mystik und Scholastik bot sich der theologisch-philosophischen Betrachtung dar, dabei bot die Allegorie und Symbolik des Dichters ein Geistespiel, wie es für Göschel Bedürfnis geworden, und der romantische Frauencultus, welcher unter seine Passionen gehörte, fand in dem Verhältnisse des Dichters zu seiner Beatriz reiche Nahrung. Oberflächlichkeit lag überhaupt nicht in Göschel's Art und so wurde auch diesem neuen Objecte seines Interesses nicht ein dilettantisches, sondern ein eingehendes gelehrtes Studium zugewendet. Als Früchte desselben erschienen die Schriftchen „Aus Dante's göttlicher Comödie 1843“, „Dante's Unterweisung über Welterschöpfung und Weltordnung 1844“, „Dante's Osterfeier im Zwillingsgestirn 1849“.

Durch Friedrich Wilhelm's Fürsorge für die Kirche waren die bisher den Oberpräsidenten der Provinzen untergeordneten Consistorien unter die Leitung eigener, mit Rücksicht auf ihre kirchliche Bestimmung ausgewählter, Consistorial-Präsidenten gestellt worden. Für die Provinz Sachsen hatte — der Bedenken des Ministers Eichhorn un-

et, welchem eine minder ausgeprägte confessionelle Persönlichkeit geeigneter erschien — persönliche Bestimmung des Königs Göschel auferkoren. Es war eine der wichtigsten Provinzen, deren kirchliche Leitung ihm übertragen wurde — mit der größten Zahl Pfarrämtern königlichen Patronats, mit den meisten gelehrten Bildungsanstalten, mit vorzugsweise theologischen Universität Halle, überdies seit 1842 der Schauplatz der Kunde und ihrer Volksversammlungen; im Frühlinge 1845 waren die Uhlich'schen „Anknüpfungen“ erschienen, von Wislicenus die Broschüre, „Ob Schrift, ob Geist?“ Die Bewegung und der Federkrieg waren allgemein geworden und die Bewegungspartei bei nachsichtiger Haltung des Ministeriums und der unermüdblichen Nachsicht des General-adjutanten Möller, welcher schonende Liebe für die einzige einem Consistorium anvertraute Waffe hielt, immer dreister. In solche gährende Verhältnisse war der von Könige ebenfalls zu nichts mehr als zur schonenden Liebe geneigte Mann hineingesetzt, noch dazu von seinem Minister unablässig zur Mäßigung ermahnt. Aber Göschel, der christliche Jurist war sich bewußt, daß wie die göttliche Langmuth ihre Gnade hat, so auch die einer kirchlichen Behörde. Er täuschte sich nicht über die Früchte, welche schon bisher das furchtsame Temporisiren gebracht hatte. Er ließ daher dem Gesetze seinen Lauf und am 23. April 1842 erfolgte die Amtsentsetzung Wislicenus. Eduard Balzer, Adolph Wislicenus, Uhlich gaben, von der Behörde beauftragt, ihre kirchlichen Aemter auf und traten an die Spitze von freien Gemeinden. — Über einer geistlichen Behörde nicht bloß das Schwert gegen die Wölfe in die Hand zu legen, sondern vielmehr der Hirtenstab, die Herde zu weiden, davon konnte Nie- mand lebendiger durchdrungen seyn, als Göschel. Mit Gebet wurden von da an die Thüren des Consistoriums eröffnet. An die Stelle der bisherigen bürokratischen Verordnungs-Verlässe traten geistliche; Predigerconferenzen, eine kirchlich-praktische Monats- Versammlung, Diöcesanbibliotheken wurden in's Leben gerufen; nicht bloß die Geschäftspraxis, sondern die geistliche Befähigung wurde bei der Wahl der Ephoren zum Maßstab gemacht, eine feste agendarische Praxis mit möglichster Schonung der confessionellen Gesinnung eingeführt, auch bei den Pfarrwahlen den Familienbedürfnissen der einzelnen Geistlichen die möglichste Berücksichtigung geschenkt. Die Geistlichen und die Gemeinden fühlten, in ihrer Aufsichtsbehörde eine Genossin ihres Glaubens, ihrer Leiden und Freuden

Im dem Maße, als sich im Jahre 1847 auf den politischen Gebiete die Agitation zeigte, trat sie auch auf dem religiösen in Magdeburg selbst desto stärker hervor, desto mehr wurde aber auch das Staatsministerium, desto stärker die Befürchtung durch disciplinarische Maßregeln die Aufregung zu verstärken. Kein Mittel blieb von der Magdeburger Bürgerschaft unversucht, Uhlich in seinem kirchlichen Amte zu erhalten. Aber auch eine Immediateingabe an den König fruchtlos geblieben, kam endlich ein entscheidender Schritt des Consistoriums zuvor und gründete seine freie Hand. Nachdem dieß geschehen, wurde die staatliche Anerkennung und Bestätigung derselben in Anspruch genommen. Der Einrede Göschel's ungeachtet, es bei einer Duldung und möglichster Nachsicht bewenden zu lassen, erfolgte dennoch die Abweisung. Weiter ging der Anspruch auf den Gebrauch des Kirchengebäudes. Auf die ungemessene Bestimmung desselben gestützt legt Göschel noch energischeren Protest ein, doch am 15. Februar 1848 erhielt er die ministerielle Zusicherung, daß an eine Concession nicht gedacht werde, dennoch zieht am folgenden 12. März die freie Gemeinde mit ihrem Prediger in die Heilige-Geist-Kirche ein — nicht an den Consistorialpräsidenten, sondern an den Oberbürgermeister war mit Umgehung der kirchlichen Behörden der Erlaß von Berlin aus ergangen. Nun fand Göschel sich in seiner Autorität verletzt, daß er nicht umhin konnte, am folgenden Tage am 13. das Gesuch um seine Abberufung einzureichen. Am 18. erfolgte der Märzaufruf und am folgenden Tage die Forderung des Oberpräsidenten an Göschel, den andringenden Forderungen der Magdeburger Bürgerschaft nachzugeben und die Stadt zu verlassen. Während sein Freund,



Präsident von Verlach, von der Polizeibehörde mit gleichen Ausbrüchen des Volkswillens bedroht an seiner Stelle verharret, hält Göfner es für seine Pflicht nachzugeben und verläßt an diesem Tage den Schauplatz seiner amtlichen Freuden und Leiden. Nach wechselndem Aufenthalte an anderen Orten zieht er sich im Herbst 1849 in den zahlreichen Kreis seiner Berliner Freunde zurück. Seine Geisteskraft war gebrochen, wegen der Unwille des von ihm so hochverehrten Monarchen über das Verlassen seines Postens das Seinige beitrug. Die so mannigfachen Interessen seines früheren Lebens ziehen sich nun auf die zwei Gegenstände zurück: das lutherische Bekenntniß und — Dante. Mehrfache Broschüren erscheinen noch von ihm in beiderlei Richtung, doch ohne bei dem Publikum ein lebhaftes Interesse zu wecken. Geistig gebrochen, körperlich verstimmt, gesellschaftlich isolirt, findet er in seinen letzten Jahren auch in Berliner Kreisen nicht mehr die gesuchte Befriedigung und kehrt 1861 nach Raumburg zurück, dem Orte, an welchen ihm so theure Erinnerungen knüpften. Hier wird er in demselben Jahre 1861 am 23. Sept. von dem Herrn, dessen treuen Diensten sein Leben gewidmet gewesen, abgerufen.

Ueberraschend, sowohl was die Licht- als was die Schattenseiten betrifft, ist die Uebereinstimmung der Persönlichkeit Göfner's, namentlich auch der Art seiner literarischen Thätigkeit, mit einer der ausgezeichnetsten Persönlichkeiten der lutherischen Kirche mit Vol. Andreä, wofür die Nachweisungen an einem anderen Orte gegeben worden (Tholud, lutherische Lebenszeugen S. 332).

Quelle: Der treffliche Aufsatz des nah verbundenen Freundes des Verewigten des Dr. Schmieder, evangel. Kirchenzeitung 1862, Nr. 260 ff. Dr. A. Tholud.

**Göfner**, Johannes Evangelista, wurde am 14. Dezember 1773 — 4 Jahre später als der mit ihm so eng verbundene Martin Boos — im Dorfe Hont bei Ober-Walstätt, unfern Augsburg, armen, gottesfürchtigen Eltern geboren. Von seiner Jugend ist wenig bekannt, doch wissen wir, daß er besonders unter der Einwirkung seiner verständigen Mutter einen ernstesten und reinen Wandel führte, und daß er nach unablässigen Bitten endlich die Erlaubniß der Eltern zu höheren Studien erhielt. Diese fanden in der Universität Dillingen, wo damals Männer wie Sailer, Zimmer Weber u. A. lehrten, eine vielseitige Förderung und nahmen eine tiefere Richtung an als es der jesuitischen, noch immer starken Partei gefiel. Dieser Partei gelang es in Augsburg, schon ein Jahr nach Göfner's Weggang von Dillingen, Sailer, die Seele der ganzen Schule zu verdrängen (1794), ja die Schule ganz zu sprengen (1795).

Mit guten Zeugnissen hatte Göfner im J. 1793 Dillingen verlassen und war in das Georgianische Collegium zu Ingolstadt getreten, wo er drei Jahre blieb. Hier fing er an, in der Weise der damaligen Zeit, in ein Tagebuch den Gang seiner Empfindungen und inneren Entwicklung niederzulegen. Dieses Tagebuch ist trotz seiner Flüchtigkeit wichtig für den Biographen und ist von Prochnow schon mit Eriob benutzt worden. Die Bemerkungen, zu welchen Göfner durch den Tod zweier Genossen veranlaßt wird, bezeugen die aufrichtige Natur seines Seelenlebens, sind aber ganz in sentimentalen Styl der Zeit gehalten. Einen schon tieferen Inhalt bekommt Göfner's Leben durch die Lektüre von Schriften Lavater's — „Briefe an reisende Jünglinge“ — Sie wirkten so mächtig auf ihn, daß er noch 50 Jahre später, als er Lavater gerade eine jüngere Generation in Schutz nehmen mußte, bekannt hat: So hat kein Mensch je mich eingewirkt, wie Lavater. Göfner's Bedürfniß nach innigem Verkehr mit gleichstrebenden Altersgenossen fand in Ingolstadt wenig Befriedigung. Die meisten waren ohne allen idealen Sinn nur den nothwendigen Fachstudien hingegeben. Im Jahr 1796 konnte er das Georginum verlassen, und nachdem er noch 3 Monate in einem Prediger-Seminar sich vorbereitet hatte, in Verhältnissen, die er abschreckend schildert (Prochnow I. S. 33), bekam er in Dillingen die zweite (Presbyter-) Weihe.

Damit begann er 1797 seine geistliche Amtsthätigkeit als Hilfskaplan. Gleich das erste Jahr seiner praktischen Thätigkeit ist das entscheidende für sein geistliches Leben geworden. Martin Boos war sieben Jahre vorher, ohne aus der „gesellschaftlichen



je auszutreten, zur evangelischen Glaubensfreudigkeit durchgedrungen, und seine Predigten und Briefe riefen in seiner Gemeinde und anderwärts merkwürdige psychische Erscheinungen hervor. So wurden auch Briefe dieses Mannes, die Göfner in die Welt kamen (Oktober 1797) für diesen Werkzeuge des Heils. Sommer schreibt von ihm: „Jetzt liegt Bartimäus (Göfner) dem Gekreuzigten immer zu Füßen und sein einziges Werk ist, an die Brust schlagen und weinen über das innere Verderben des Menschen, glauben an den Heiland und im Glauben kindlich nehmen. Er hält so fest an dem Herrn, daß er auch in Kerker und in Tod für ihn zu gehen bereit ist. Das ist ein Wunder, das geschah durch die Briefe von Voos.“ Wir haben noch (Prochownik) den ersten Brief Göfner's an Voos und die herrliche Antwort dieses Mannes, so eben eine achtmonatliche Gefängnißhaft um des Herrn willen ausgestanden hatte. Es ist ein frischer, keineswegs pietistischer Ton in allen genannten Dokumenten. Erst ein Jahr später sah Göfner seinen Voos auch von Angesicht, wenn auch nur auf kurze Zeit. Göfner wurde bald auch Gegenstand der Verfolgung von katholischer Seite. Im Jahre 1801 (April) finden wir ihn als Hilfsgeistlichen bei dem frommen Pfarrer in Seeg, darnach kam er nach Augsburg. Als diese Stadt 1803 an Baiern überliefen, ließen die jesuitischen Verfolgungen nach. Die Regierung, den Illuminaten geneigt, betrachtete Göfner sogar als eine Art Entschädigung (1804) eine der besten Pfarreien, die Dirlwang, in der Meinung, er wirke für die Aufklärung. Später, als man ihn besser kannte, konnten die Quälereien wieder anfangen. Groß war Göfner's Wirksamkeit in Dirlwang (1804—1811). Nach einer Zeit von Krankheit war er nämlich zu der alten entschiedenen Hingabe an Christus wieder zurückgekehrt, wie er selbst erzählt (Prochownik I. S. 112). Das hob vor Allem die Seelsorge. In belebendem Verkehr mit Freunden und Briefwechsel zum Theil in die Ferne wurde ihm die Aufgabe seines Lebens immer deutlicher. Der Druck der katholischen Oberen, unter dem er sich befand, hatte ihn bisher nicht zu der Ueberwindung bringen können, es sey der Austritt aus der katholischen Kirche für ihn an der Zeit. Konnte er doch in der alten Kirche genug aufweisen, was mit seinem Streben übereinstimmte, und konnte er doch sagen: „Unsere Kezerei steht in allen Meßgebeten.“ Gegenüber dem tief aber doch das todte Gesetzes- und Buchstabenwerk, das er treiben mußte, trat hervor, ob er nicht auszutreten habe. Sein mystischer (lutherischer) Freund in Nürnberg schrieb ihm: „Bleibe wo Du bist, der lutherische Teufel ist eben so marz als der katholische.“ Er blieb also, resignirte aber, um sich auf Predigen, Vorträge und Schriftstellerei legen zu können, auf die arbeitsvolle Pfarre in Dirlwang aus freien Stücken und nahm eine kleine Pfründe an der Dom-Pfarrkirche in Augsburg an, die ihn auch der jesuitischen Spürerei nicht so sehr exponirte. Inzwischen war in Voos' Gemeinde eine größere evangelische Bewegung entstanden, der Fünftheile der Gemeinde fortrif. Das erregte neue Verfolgungen gegen das pietistische Pietistenthum, aber auch allgemeinere Theilnahme für die Bedrängten. Den Erweckten war auch Pfarrer Lindl bei Augsburg. Göfner's Predigten in Augsburg wurden mehr als je besucht. Auch durch eine neue populäre und treue Uebersetzung des Neuen Testaments wirkte Göfner segensreich in weite Kreise hinein, sowie Traktate: der Weg zur Seligkeit, das Herz des Menschen, durch Auszüge aus Göfner's Leben heiliger Seelen und Zinzendorf's Schriften u. A. Mit dem J. 1816 beginnt eine Verbindung dieser bayerischen Erweckungen mit dem protestantischen Norden, so suchte v. Bethmann-Hollweg die Vertreter der neuen Richtung: Göfner, Voos, Lindl, auch Sailer auf, bald darauf kamen auch die Theologen Sad und Smetlage in denselben Kreis, auch Schleiermacher suchte Göfner in Augsburg auf. Es waren aber die Tage der päpstlichen Restauration gekommen, der Jesuitismus wurde wieder hergestellt, die Verbreitung der Volksbibeln verboten. Der frühere Minister Montgelas entschloß sich jetzt (1817), „die Sekte auszurotten.“ Göfner

wurde abgesetzt, Lindl bedrängt und versetzt. Boos wurde 1817 von Preußen als Professor an das Gymnasium zu Düsseldorf berufen und dann (im J. 1819) als Pfarrer zu Sayn bei Koblenz angestellt. Gofner folgte (August 1819) einem Rufe als Religionslehrer am Gymnasium und Stadtpfarrer zu Düsseldorf. Obwohl er in Sayn wirkte, fühlte er doch bald, daß seines Bleibens dort nicht sey. Nicht einmal vom Ministerium Altenstein hatte er den nöthigen Schutz zu erwarten.

Lindl war unterdeß nach Petersburg berufen, wo Kaiser Alexander, Fürst Gallizin, Graf Lieven das Evangelium in aller Weise fördern wollten (1819). Im Jahre 1820 wurde Lindl sogar als Probst von Südrußland mit bischöflichem Recht nach Odeß versetzt. In die Petersburger Stelle rückte nun Gofner (1820). Lindl beging mit Wissen Gofner's die Unbesonnenheit, den Eölibat zu brechen. Dieß benutzten die katholischen, protestantischen und griechischen Feinde der Beiden, gegen Gofner zu agitiren. Der Kaiser konnte ihn, der altrussischen Opposition gegenüber (Orloff) nicht mehr halten, doch erhielt er ihm seine Achtung. So verließ Gofner im Jahre 1824 seine Petersburger Gemeinde.

Nach einem kurzen Aufenthalte in Berlin und Hamburg begab sich Gofner nach Leipzig zu seinem Freunde Tauchnitz. In dieser und der nachfolgenden Zeit entstanden mehrere seiner besten Schriften, das Schatzkästlein (1824), M. Boos' Leben (1826) und A. Die Aufsätze, durch welche er mit seiner Petersburger Gemeinde eine feste Verbindung unterhielt, sind jetzt auch gedruckt: „Goldkörner“. Es sind im Jahre 1825 angefangene Meditationen über Stellen aus Tauler's *medulla animae* (im J. 1859 von Prochnow herausgegeben) von vorzüglicher Innigkeit und Reife. Nach zwei Jahren trat Gofner in der Stille zur evangelischen Kirche über; im Herbst 1826 kam er nach Berlin; im J. 1829 wurde er nach allerlei Förmlichkeiten zum Nachfolger Jülicher an der Bethlehemskirche ernannt. Auch schon in der Zwischenzeit hatte er in den vornehmen Kreisen, die sich der kirchlichen Bildung wieder zugewandt hatten, fleißig das Wort vom Kreuze gepredigt, auch wohl zum Verdruß solcher, die den Ernst der Wiedergeburt hätten abstumpfen mögen. An der Bethlehemskirche wirkte er 17 Jahre als Prediger und Seelsorger. Männer- und Frauen-Krankenvereine, Kleinkinderschulen, Elisabeth-Krankenhaus sind Erinnerungen an seine Bestrebungen nach Innen, eine selbstständige Heidenmission an seine Arbeit nach Außen. Von seinem 65. Jahre bis zum 85. hat er 140 Missionäre ausgesandt, darunter 60 verheirathete und 15 Candidaten und eine große Anzahl tüchtiger Schullehrer. Seine Missionare wirkten meist in Ostindien und mit dem größten Erfolg unter den Colas daselbst. Im Jahre 1846 legte er sein Amt nieder und trieb freie geistliche Arbeit, besonders Seelsorge und Predigt in seinem Elisabeth-Krankenhaus, wo sich ein treuer Kreis von Zuhörern meist aus den unteren Ständen um ihn sammelte, denen er in schmuckloser, zum Theil derber Ausdrucksweise sein Gemüthsleben aufschloß. Er starb am 20. März 1858. In dem Hause, wo er die letzten Jahre zubrachte, in Gebet „ohne Unterlaß“ für sein Werk ist jetzt eine Erziehungsanstalt für verkommene Mädchen, gestiftet von einem Verein und zumeist geleitet von einem Manne aus dem Bürgerstande, der im Sinne des „Vater Gofner“ seine schwere Aufgabe treibt.

Vergl. Bethmann-Hollweg, Johannes Gofner. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft f. 1858. S. 177 g., auch besonders abgedruckt, Berlin, Wiegand und Grieben. — Evangel. Kirchenzeitung f. 1858. S. 837 ff. — Prochnow, Joh. Ev. Gofner. Eine biographische Skizze. — Derselbe, Johannes Gofner. Biographie aus Tagebüchern und Briefen. I. Band. Berlin 1864. — Worte des Dankes und der Liebe (beim Begräbniß) von Anst, Büchsel. Berlin 1858. W. Hollenberg.

**Gottseligkeit** ist der zusammenfassende Ausdruck für alle diejenigen sittlichen Qualitäten, die man als Gottesliebe, Gottesfurcht, Gottvertrauen, als Gehorsam und Treue gegen Gott unterscheidet; alle Wirkungen, die von einer dieser Qualitäten sichtbar werden, sind zugleich die Zeichen jener allgemeinen Beschaffenheit; Gottseligkeit ist Sittlichkeit.



als eine in ihrem Kern, ihren innersten Motiven wie in ihren Zielen und Zwecken  
 nlich religiöse. Die Endung „—selig“ könnte man hier mehr, als in irgend einer  
 ren Zusammensetzung, versucht sehn, im gewöhnlichen Sinne des Adjektivs „selig“  
 nehmen: selig in Gott; denn mit Gottseligkeit wird nicht sowohl die aktive, that-  
 ige, heroische Seite der Frömmigkeit bezeichnet, als vielmehr das Ruhen in Gott  
 beten an, zu lieben inniglich, im stillen Grund, mein Gott, zu schauen dich“, wie  
 Regen's Abendlied sagt), doch aber wieder so, daß nicht die contemplative Passiv-  
 tät für sich, sondern die auch das praktische Leben durchdringende, stille, innere Wärme  
 angezeigt ist. Jedoch erlaubt der sonstige Sprachgebrauch diese Deutung nicht; „selig“  
 suffixum, das — wie Adelung's Wörterbuch wohl richtig angibt — eine Menge, einen  
 en Besitz derjenigen Sache bezeichnet, die im Hauptworte genannt ist (daher selbst  
 Wort „leutselig“, auf dessen jetzige Bedeutung diese Erklärung am wenigsten paßt,  
 nlich von einer volkreichen Stadt, Gegend u. s. w. gebraucht wird). Gottselig wäre  
 derjenige, der reich ist in Gott und an Gott, was hier allerdings mehr subjektiv  
 ndet werden muß: reich oder voll, erfüllt von Gedanken an Gott, von Bezie-  
 en zu Gott, also ein Mensch, der seinen geistigen Schwerpunkt, seine Heimath, sein  
 ient in Gott hat.

In den evangelisch-religiösen, mehr aber in den erbaulichen als in den wissenschaft-  
 Sprachgebrauch ist das Wort gekommen durch Luther's Bibel. Luther setzt für  
 θεα, εὐσεβής so constant Gottseligkeit, gottselig, daß fast überall, wo jene Wörter  
 mmen, das deutsche Wort erscheint. Nur folgende Stellen machen eine Ausnahme.  
 θεοσεβεια steht im B. Baruch 5, 4. Θεοσεβεια, ebenso 1 Tim. 2, 10; Luther setzt  
 dort Gottseligkeit, mit Recht, da Θεοσεβεια genauer das Object der Devotion und  
 t angibt, während εὐσεβεια nicht das Object, dafür aber mehr die Wärme und  
 imität der frommen Gesinnung andeutet. Andererseits aber ist bemerkenswerth,  
 Luther an mehreren Stellen εὐσεβής nicht mit gotteselig, sondern mit gottsfürchtig  
 etzt, nämlich Apgesch. 10, 7. 22, 12., ebenso Joh. 9, 31. das Wort Θεοσεβής,  
 Stellen, in welchen nicht der specifisch christliche Begriff der Frömmigkeit, sondern  
 die Frömmigkeit κατὰ νόμον bezeichnet ist. Luther hat also das Wort Gottselig-  
 ur für diejenige Frömmigkeit reservirt, die auf dem Evangelium, auf dem durch  
 i Erlösung und durch seinen Geist vermittelten Kindesverhältniß beruht. Nur  
 ch. 10, 2. erhält Cornelius schon vor seiner Taufe dieses Prädikat neben dem  
 deren „gottsfürchtig“. Bemerkenswerth ist aber auch, daß das griechische wie das  
 e Wort im N. Testam. — außer der zuletzt genannten Stelle der Apostelgeschichte  
 st in den Pastoralbriefen (1 Tim. 2, 2. 3, 16. 4, 8. 6, 11. 2 Tim. 3, 12. Tit.  
 2, 12.) und im 2. Brief Petri vorkommt; Jesus selbst gebraucht es nie; Paulus  
 a Römerbrief (3. B. 8, 28. 2, 7.), ebenso Johannes (3. B. 1 Joh. 4, 2. 4. 15.  
 u. s. w.), Petrus (1 Petr. 1, 15. 3, 13.), Jakobus (Jak. 1, 22. 5, 16.) stets  
 ; zum Theil umschreibende Ausdrücke dafür gesetzt. Unstreitig liegt in dem Wort  
 Begriff εὐσεβεια, da beides schon der heidnischen Religion und Moral angehört,  
 etwisse Verallgemeinerung, wodurch die christliche Frömmigkeit, welcher gegenüber  
 alle Frömmigkeit, wenigstens die heidnische, als Aberglaube und Götzendienst er-  
 , nur vielmehr als eine Species der Frömmigkeit überhaupt, allerdings als die  
 und einzig entsprechende, einzig seligmachende erkannt wird. Darin liegt aber  
 eine Differenz zwischen dem griechischen Wort und dem deutschen; Luther würde  
 Heiden gottselig genannt haben, da nicht einmal der Fromme des Alten Bundes  
 Namen erhält. Es mag ihm mit diesem Worte ergangen sehn, wie mit dem  
 theil desselben, wenn er in der ersten Epistelpredigt auf Weihnachten in der Kir-  
 stulle über Tit. 2, 12. sagt: „Das Wörtlein impietas, das der Apostel auf grie-  
 nennet Asebia und auf hebräisch heißt Resa, kann ich mit keinem deutschen Wort  
 en, darum habe ich es genannt ein ungöttliches oder gottloses Wesen.“ Den  
 say hiezu erklärt er ebendasselbst folgendermaßen: „Wie droben gesagt ist, Gott-



losigkeit sey das ungöttliche, gnadenlose, gottlose Wesen, also ist wiederum fromm das göttliche, gnadreiche, gläubige Wesen, das stehet in dem, daß man auf Gott allein auf seine Gnade baue, kein Werk nicht achte, es werde denn von ihm in Gnaden gewirkt, daß er in uns also erkenne, dadurch geehret, gerühmt, geliebt werde.“ Damit hat Luther seine Definition von „Gottseligkeit“ gegeben. Ob freilich der auffallend häufige Gebrauch der Wörter *εὐσεβεία* und *θεοσεβεία* in Pastoralbriefen, während sie, wie gesagt, den Evangelien und den paulinischen Schriften fremd sind, mit Baur (Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie S. 341) als einer der Beweise angesehen werden will, daß die Pastoralbriefe den paulinischen Begriff der *πίστις* alterirt und daraus eine allgemeine Religiosität haben, mithin auch als einer der Beweise für die Unächtheit derselben: das hängt ab, ob man derlei Differenzen überhaupt für so principiell und durchgreifend hält wie sie im Gedankenkreise eines und desselben Verfassers, auch wenn er zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen und Stimmungen schrieb, undenkbar ist.

Palma

**Gräber, Franz Friedrich**, als langjähriger Präses der rheinischen Provinzsynode und späterer Generalsuperintendent von Westphalen um die evangelische Kirche hochverdient, wurde am 12. April 1784 zu Wertherbruch in der Weseler Synode geboren, wo sein Vater reformirter Pfarrer war. Außer einer wahrhaft christlichen Erziehung empfing der anfangs schwächliche Knabe im Elternhause eine tüchtige Ausbildung für seinen späteren Beruf, indem der Vater das Studium der heil. Schriften mit ungewöhnlicher Gründlichkeit betrieb. Gräber bezog im Herbst 1802 die Universität Duisburg, um Theologie zu studiren, und schloß sich besonders an die Professoren Krummacher und Möller an; auch fehlte es nicht an förderndem Umgange mit gesonnenen Freunden, z. B. den Brüdern Krafft (s. über den ältesten in dieser Bd. VIII.), deren Schwager er späterhin wurde. Nachdem Gräber zu Rees als Inspektor der Klasse das Candidatenexamen rühmlichst bestanden, studirte er ein viertes Jahr in Halle und trat im Januar 1808 zu Düsseldorf seine erste Pfarrstelle an. Schon hier zeigte er als Schulpfleger und als Stabsprediger der Elberfelder Synode die Spuren seines außerordentlichen Verwaltungstalentes, das seit 1816, wo er als Pfarrer in der Kreissynode Mörns und Mitglied des Moderaments derselben wurde, den Provinzialsynoden zum Segen der rheinischen Kirche viele Jahre lang unermüdet thätig war. Die musterhafte Treue, die christliche Demuth und Weisheit, womit auch sein Pfarramt verwaltete, wurden bald über die Gränzen seiner Gemeinde bekannt, und so berief ihn im Jahre 1820 die reformirte Gemeinde zu Barmen, der er bis 1846 ein treuer Seelsorger war.

Im Wupperthal ward der schlichte und liebenswürdige Mann, der Taubeneinfalt die Schlangenklugheit in hohem Maße verband, bald einer der thätigsten Beförderer der rheinischen Missionsgesellschaft, des Gustav-Adolf-Vereins, der Wupperthaler Tractatgesellschaft u. s. w.; ganz besonders aber zeichnete er sich durch die umsichtige Leitung der kirchlichen Angelegenheiten sowohl auf der Kreissynode als auch auf der Provinzialsynode, deren Präsidium er schon auf der zweiten Provinzialsynode (zu Köln 1830) führte. Die großen kirchlichen Verdienste Gräber's, der unter schwierigen Verhältnissen für die Freiheit und Würde der Kirche auf das Eifrigste wirkte, wurden bereits 1830 von der Provinzsynode durch Ertheilung der theologischen Doktormürde anerkannt. Nachdem Gräber der Generalsynode zu Berlin Theil genommen, ward er noch in demselben Jahre nach Barmen nach Münster versetzt, wo er ein volles Jahrzehnt hindurch als Generalsuperintendent von Westphalen in großem Segen wirkte. Inmitten der confessionellen Verwirrung vertrat er, der für seine Person dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugethan war, die heilige Sache der Union mit evangelischer Milde und der ihm eigenen Besonnenheit (vgl. z. B. Bunsen's Zeichen der Zeit Bd. II. S. 240), und seine geheiligte, von allem

in Wesen freie Persönlichkeit machte auf alle Parteien tiefen Eindruck. Von König Wilhelm IV. mit dem Stern zum rothen Adlerorden 2ter Klasse geschmückt, der ehrwürdige Greis im Jahre 1856 von seinem müheseligen Amte nach Burg zurück, ward aber schon am 13. Aug. 1857 durch einen sanften Tod zur Ruhe hinüber genommen. Nur wenige von Gräber's Predigten (vgl. Zuchold's theca theologica, Götting. 1864) sind durch den Druck bekannt geworden; hohen Verdienste um die kirchliche und christliche Entwicklung von Rheinland Westphalen werden in der Kirchengeschichte dieser beiden Provinzen unvergessen

Vgl. Weiteres in der Schrift: Denkmal der Liebe, dem Herrn Dr. F. F. Gräber von Karl August Wortmann. Duisburg 1857. Adolf Ramphausen.

**Grapheus**, Cornelius, einer der Männer, welche theils der reformatorischen Bewegung vor der Reformation, theils dieser selbst angehören, ein Anhänger des Johann Wessel (s. dies. Art. Bd. V, 221) und Verbreiter der Lehren und Schriften desselben, Theolog von Erasmus'scher Richtung, Redner, Dichter und Musiker, ein sehr eifriger und muthiger Vertreter der Reformation in den Niederlanden und der Richtung überhaupt, wurde zu Aelst in Flandern im Jahre 1482 geboren. Von Jugendbildung ist nichts Näheres bekannt; wir wissen aus den Jahren seines frühen Lebensalters nur, daß er im Jahre 1515 seine erste Schrift *Exprobratio in christianum pro Divo Paneratio* zu Löwen herausgab, daß er als Sekretär der Stadt Antwerpen fungirte, daß er hier, im Jahre 1520, auch seine Thätigkeit für die Reformation mit der Uebersetzung der Goch'schen Schrift *de libertate christiana* begann. In diese Schrift (1521) auch nach dem lateinischen Texte heraus, und zu beiden Seiten schrieb er eine Vorrede voll heftiger Polemik gegen den früheren und bisher trostlosen Zustand der Kirche wie der christlichen Philosophie. Jetzt begannen auch schon die Verfolgungen gegen ihn; er wurde gefänglich eingezogen, nach Antwerpen geführt und hier eingekerkert (Oktober 1521). Vergebens wendete er sich an den Bischof und Kanzler von Brabant, Johann Carondiletus, mit der dringenden Bitte um Fürsprache zur Vinderung seines Schicksals, vergebens dedicirte er eine ergreifende *luerimonia in carceris angustia, non sine lacrymis effusa* dem Sekretär des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, — er wurde, ohne Zweifel unter dem Vorwurfe der vom Kaiser Karl V. (1522) ernannten fanatischen Inquisitoren, Franz Hulsst und Nikolaus van Egmont, zum Widerruf und Güterverlust, zugleich auch zum Verluste seines bisherigen Amtes und zur Landesverweisung verurtheilt. Widerruf leistete er am 25. März 1522; in demselben verdamnte er seine Ausführungen über die Ungültigkeit der päpstlichen Autorität, über das allgemeine Priesterthum, die äußerliche Gebetsweise, das Fasten, die Mönchsgelübde, die Ohrenbeichte, die Dienstlichkeit der guten Werke, die scholastische Predigtweise, die christliche Freiheit: Verdamnung Luther's, der Schriften und Lehren desselben, zugleich mußte er die Versicherung eidlich bestärken, nun ferner jeder gegen die päpstliche Kirche verstoßen, Häresie gänzlich zu entsagen, widrigenfalls er der ganzen Strenge der kirchlichen Strafen unterworfen seyn sollte. Nachdem er nun aus dem Gefängnisse befreit worden war, ging er sich nach Antwerpen, einem Hauptherde der reformatorischen Richtung in den Niederlanden, zurück; er bewahrte zwar in seinem ferneren Leben, eng an Erasmus anknüpfend und mit diesem mehrfach Briefe wechselnd, die freiere Gesinnung, ja deswegen auch noch mancherlei Anfeindungen ausgesetzt, aber als eigentlicher Vertreter, als offener Bekenner und Vertreter der reformatorischen Lehren trat er nicht mehr auf, seine schriftstellerische Thätigkeit war vielmehr nur noch allgemein literarisch.

Seine letzte Schrift erschien zu Antwerpen 1550 unter dem Titel: *Pompa funebris in susceptione Philippi II.* — Am 19. Dezember 1558 starb er in Antwerpen. — Vgl. über ihn und seine Schriften: C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*. Bd. I. Hamb. 1841. S. 449 ff.

Reubeder.



**Graul, Karl**, Dr. theol., ist von eingreifender Bedeutung für die Mission speciell der lutherischen Kirche geworden, und die Grundsätze und Anschauungen, die er vertrat, haben auch über den nächsten Kreis hinaus, dem sein Wirken galt, anregend und fördernd gewirkt.

Geboren den 6. Februar 1814 zu Wörlitz im Dessauischen, eines Webermeister Sohn, erhielt er erst später, als der dortige Probst die Eltern auf die Anlagen des Knaben aufmerksam gemacht, Gelegenheit, den Weg der wissenschaftlichen Studien zu betreten. Er kam auf die Schule nach Dessau, wo er aber die Empfehlung nicht gerechtfertigen schien. Die Pedanterie, die dort herrschte, hatte ihn abgestoßen; er beschäftigte sich lieber allein, in dem Geiste, der von Wilh. Müller, dem Dichter der Griechenlieder, her unter der dortigen Jugend herrschte. Nachdem er den Rath erhalten, die Studien aufzugeben, meldete er sich mit diesem Selbstzeugniß bei dem Direktor in Zerbst und gewann durch die freimüthige, offene Art, wie er sich ihm stellte, dessen Wohlwollen, bald auch die Liebe der anderen Lehrer, machte nun rasche Fortschritte und absolvirte mit Auszeichnung. In Dessau nahm man dieß, da er sich um ein Stipendium bewarb, mit unglaublichem Mißtrauen auf. Das ward ihm ein Stachel, daß er sich schon im ersten Jahre seines Studiums in Leipzig (1836–37) an die Lösung einer Preisaufgabe machte und die goldene Medaille erhielt. Diese ward den Druck veröffentlichte (lat.) Arbeit über die Frage, ob die Briefe Pauli an die Epheser, Kolosser und Philemon in Cäsarea oder in Rom abgefaßt seien, eine Frage, die er im letzteren Sinne beantwortete, führte ihn in die Theologie ein und machte ihn auch mit der positiven näher bekannt. Von besonderem Einfluß auf seine positive theologische Entwicklung wurde der ausgezeichnete Prediger Wolff, Oberkatechet an der Paulskirche in Leipzig, einer der wenigen Zeugen des Evangeliums damals in jener Stadt, welcher gründliche klassische Bildung mit evangelischem Glauben verband und auf die Gergerschaft wie Studenten in jener Zeit eine nachhaltige segensreiche Wirksamkeit übte. Dazu kam mehrfacher Verkehr mit gleichgesinnten Strebenden, besonders mit seinem Landsmanne und Freunde Caspari, gegenwärtig Professor der Theologie in Christiania mit dem und durch den er zugleich wie dem Evangelium so dem lutherischen Bekenntniß sich immer mehr zuwandte. Nach seiner Studienzeit brachte er zwei Jahre in Jena bei einer englischen Familie als Hauslehrer zu, wo er den Unterricht in französischer Sprache zu ertheilen hatte, so daß er denn als ein gründlicher Kenner dieser drei und deren Verkehrssprachen nach Deutschland zurückkehrte, was ihm für seinen späteren Beruf von wesentlicher Bedeutung werden sollte. Auch fing er dort an, mit besonderer Vorliebe mit Dante sich zu beschäftigen, und eine Frucht dieser Beschäftigung war dann seine im Jahre 1843 erschienene Uebersetzung und theologische Erläuterung der Hölle Dante's. Schon damals, während seines italienischen Aufenthalts, waren Verhandlungen mit ihm angeknüpft worden, daß er als Judenmissionar nach Palästina gehen sollte (welche Verhandlungen sich aber zerschlugen\*). Er stimmte niemals mit der Praxis der jetzigen Judenmission überein. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er in Dessau Insinstructor, veröffentlichte jenes Stück der Dante'schen Komödie und ließ bald darauf (1844) „Hammerschläge in Dreizeilern“ wider die laxer Richtung der Zeit folgen. Dabei dachte er der Kirche zu dienen, da er wegen eines Halsleidens nie hoffen konnte, Prediger zu werden. Inzwischen war das Dresdener Missionscomité, welches nach Schmelskirch's Abgange von Dresden (1842) einen Direktor suchte, auf ihn aufmerksam geworden. Am 21. März 1844 siedelte er in dieser Eigenschaft dorthin über. Es war damals gerade die Zeit der confessionellen Frage auf dem Missionsgebiet. Seit man am Anfange des 18. Jahrhunderts die Mission in Ostindien von Dänemark durch den von Aug. Herm. Franke empfohlenen Ziegenbalg begann, da verstand

\*) S. darüber einen Artikel von Dr. Delitzsch in der von ihm und Pastor Beder herausgegebenen Zeitschrift „Saat auf Hoffnung“. Zweiter Jahrgang. Drittes Heft S. 41.



es von selbst, sowohl daß wissenschaftlich ausgebildete Theologen ausgesandt wurden, auch daß die Missionare sich als Diener der Kirche ansahen und ihre Thätigkeit im Kirchendienst, den sie eben so gut wie den heimischen Kirchendienst im Sinne nach der Lehre ihrer Kirche zu verrichten hätten. Die spätere Zeit der Aufklärung und des Rationalismus ließ die Missionsache verfallen. Erst am Ende des vorigen Jahrhunderts nahm man sie in England wieder auf, und von hier aus erhielt sie auch Deutschland einen neuen Anstoß. Bekanntlich wurde besonders der Vorgang Basels, im Jahre 1815 ein Kreis frommer Männer zu gemeinsamer Betreibung der Missionszusammentrat und 1816 eine Missionschule unter Blumhardt's Leitung eröffnete, großem Einfluß und Segen für das ganze evangelische Deutschland. Und es war auch, daß die dadurch hervorgerufenen Missionsvereine sich an Basel angeschlossen; so auch der Dresdner, der sich 1819, und der Leipziger, der sich 1820 bildete. Die Art und Weise der religiösen Erweckung jener Zeit brachte es mit sich, daß die Rückkehr auf die specielle Kirche und ihr Sonderbekenntniß hinter den großen Gegensatz des Glaubens und Unglaubens überhaupt zurücktrat. Der Charakter jener religiösen Bewegung ist bekannt und bedarf keiner näheren Schilderung. Es war die Jugendzeit der erwachten religiösen Lebens. Es ist das schöne Vorrecht der Jugend und der würdigen Wärme des Gefühls, die ihr eigen ist, Freundschaften zu schließen über Unterschiede hinweg, welche später oft so scharf trennend sich geltend machen. So ging es auch hier. Wie man auch über die spätere Entwicklung eines kirchlichen Confessionalismus urtheilen, und so sehr man vielleicht jene frühere Zeit der Liebe vermissen möge, so wird man doch zugestehen müssen, daß diese Entwicklung eine geschichtliche Nothwendigkeit war. Trat sie aber einmal ein, so mußte sie Konsequenzen auch für die Mission ziehen. Hatte man früher die Mission nur als Sache der Christen, der evangelischen Christen angesehen, die ohne Rücksicht auf die Unterschiede ihrer kirchlichen Zugehörigkeit zu freien Vereinen zusammentraten, so mußte sich nun bemußt werden, daß die Mission, wenn auch in der Form eines freien Vereins sich gestaltend, doch eine Lebensäußerung der Kirche sey — wie sie denn bei uns Schleiermacher in die praktische Theologie aufgenommen und Ehrenfechter ihr von einem Platz darin angewiesen und eine eingehende Behandlung hat zu Theil lassen —, demnach auch unter das Richtmaß aller kirchlichen Lebensbethätigungen nämlich unter die Norm des kirchlichen Bekenntnisses. Ist es doch auch natürlich, daß ausgesendete Theologe sich draußen in der Heidenwelt eben so gut als ein Diener seiner Kirche ansieht, wie wenn er zur kirchlichen Wirksamkeit in der Heimath wäre. Und bei der Verschiedenheit der kirchlichen Anschauungen ist die Weise der Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, die catechetische Unterweisung der Kinder, die äußere kirchliche Organisation und Leitung, der Cultus und seine Fortbildung u. s. w. nothwendig eine verschieden sich gestaltende. England war bereits im J. 1799 durch die Gründung der „kirchlichen Missionsgesellschaft“ (Church Missionary Society) auch in dieser Entwicklung des Missionsbetriebes vorangegangen, und es haben sich verschiedene kirchlichen Gemeinschaften, der Baptisten, Independenten, Wesleyaner u. s. w., jede ihre eigene Mission. In Deutschland that man erst spät diesen Schritt und kann sich noch jetzt vielfach nicht darein finden. Bekanntlich war es bei Petri's Schrift: „Mission und Kirche“, 1841 — welche diese Frage in Unentschieden brachte und vielfache Besprechungen derselben veranlaßte, die besonders in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche in der ersten Hälfte der vierziger Jahre ein Organ fanden. In Dresden gab besonders das Bedenken darüber, daß man gebildete Zöglinge, die der anglikanischen Kirche zum Missionsdienst überlassen, die 39 Artikel unterschreiben sollten, den Anlaß, daß man sich auf das Bedenken der eigenen Kirche stellte und am 16. Aug. 1836, beim Jahresfest der Mission, die evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft constituirte. So heftigen, zum Theil fastlichen Widerspruch dieß am Anfang auch fand, so trat man doch zunächst in

Sachsen immer mehr diesem Dresdner Verein bei, und nur ein kleiner Kreis hat sich bis jetzt davon fern gehalten und ist in der alten Verbindung mit Basel geblieben; und auch auswärts schlossen sich immer mehr lutherische Landeskirchen diesem Mittelpunkt lutherischer Missionsthätigkeit an\*).

Dorthin nun wurde Graul im Jahre 1842 berufen, um an Wermelskirch's Stelle neben Trautmann die Leitung der Missionsanstalt und Missionsache zu übernehmen, unterstützt besonders durch den treuen Eifer des Kabinetministers Grafen Einsiedel. Es ist diese Mission allmählich unter Graul's Leitung im Zusammenhange mit der Entwicklung des kirchlichen Geistes zu einem einigenden Bande der meisten lutherischen Landeskirchen nicht bloß Deutschlands, sondern auch des Auslandes geworden, und hat durch diesen gewissermaßen ökumenischen Charakter eine höhere allgemein kirchliche Bedeutung erhalten. Mit der Sicherheit seines kirchlichen Bekenntnisses — ein Altlutheraner im guten Sinne, der keine theologischen Schwankungen durchzumachen hatte — verband er zugleich etwas Weitherziges, was ihn geeignet machte, auch Solche beizuziehen, welche noch auf dem Wege waren. Weniger dagegen konnte sich sein nüchternes Sinn mit einer gewissen ungesunden pietistischen Frömmigkeit, wie sie in manchen Missionskreisen zu Hause war, vertragen. Dafür galt er auch diesen stets als ein Mann, dem die eigentliche Belehrung und die Liebe Christi fehle. — Er entfaltete eine reg literarische Thätigkeit sowohl auf theologischem Gebiete — hiefür sind besonders seine Unterscheidungslehren zu nennen, welche 1845 zum ersten Male, 1861 in 6. Auflage erschienen und in 7. Auflage zu erscheinen im Begriffe stehen, in Rußland und Preußen verboten, dagegen in's Schwedische und Dänische (Norwegische) übersetzt sind — als insbesondere auf dem Gebiete der Missionsliteratur. Er gab dem Missionsblatt 1846 die gegenwärtige Gestalt und den nüchternen, von dem oft halbahren erbauenden Beiwerk freien und zuverlässigen Charakter, der es vor vielen Anderen auszeichnet, und veröffentlichte mehrere kleinere Broschüren, welche das Missionsinteresse erregen („die evangel.-lutherische Missionsanstalt zu Dresden an die evang.-luther. Kirche aller Lande Vornwärts oder Rückwärts? 1845“, mit dem Vorschlag, daß jeder Distrikt den in ihm geborenen Missionar auch erhalte, damit sich so ein persönliches Verhältniß bilde) und über den Stand des Missionsgebietes orientiren sollten („die christl. Missionsplätze der ganzen Erde, 1847“ — eine zum Nachschlagen sehr bequeme Uebersicht). — Er war von Anfang an sein Gedanke, die Mission mit der wissenschaftlichen Theologie eine nähere Verbindung zu bringen, das Mißtrauen auf Seiten der Missionsfreunde gegen die theologische Wissenschaft, die vornehme Abneigung der theologischen Wissenschaft gegen die Mission zu bekämpfen und dadurch der Mission eine höhere, ihrer Bedeutung entsprechende Stellung im Gesamtorganismus des wissenschaftlichen Geisteslebens anzuweisen, zugleich ihr die solide theoretische Grundlage für ihre praktische Arbeit zu geben, den gesunden nüchternen Sinn, den sie ganz besonders nöthig hat, da bei ihr die Gefahr ungesunden Wesens näher liegt, als bei anderen kirchlichen Thätigkeiten, zu sichern. Dieser Gedanke hat ihn bis an sein Ende begleitet und war das Ziel auch noch seiner letzten literarischen und akademischen Bestrebungen. Im Zusammenhange damit forderte er es auch wenigstens als Regel zumal bei Missionen unter Culturvölkern, daß gründlich wissenschaftlich durchgebildete Theologen zur Missionsarbeit ausgesandt werden sollten, wie denn dieß auch beim Beginn der lutherischen Mission der Fall gewesen und nur später aus Noth verlassen worden, ohne daß man aber ein Recht habe, aus dieser Noth eine Tugend zu machen. Und wenn die Theologie eine besondere Gnade der deutschen evangelischen Kirche sey, so sey es recht und billig, daß sie auch der Mission zu gute komme. Wenn dieser Gedanke gegenwärtig allgemeineren Eingang zu finden angefangen, so wird man dieß hauptsächlich Graul zu verdanken haben. Diese

\*) Vergleiche hierzu den Artikel „Missionen, protestantische, unter den Heiden“, Bd. IX. S. 574. 589 bis 591. 595. und Supplemente Bd. I. den Art. „Blumhardt“ besonders S. 3.



waren es, die ihn bestimmten, auf die Verlegung der Missionsanstalt von Dresden nach Leipzig, an den Sitz der Universität zu bringen, was auch im Jahre 1848 durch-  
 wurde, freilich nicht ohne starkes Widerstreben gar mancher sächsischer Missions-  
 e, die noch lange darnach es nicht verschmerzen konnten, daß dadurch der Dresdner  
 aus der Stellung eines leitenden Vororts in die eines den übrigen landeskirch-  
 Vereinen gleichgeordneten Hauptvereins unter der Centralleitung des Missions-  
 ums in Leipzig herabgerückt wurde. Aber alle Einsichtigen mußten sich bald über-  
 , wie nothwendig und heilsam diese Veränderung für die innere wie äußere Er-  
 g und Förderung der ganzen Sache war. — Schon lange aber beschäftigte Graul  
 edanke und Wunsch, das Missionsgebiet aus eigener Anschauung kennen zu lernen  
 urch genaues Studium der südindischen, tamulischen Sprache und Literatur sich  
 ine Thätigkeit die nöthige Unterlage und Ausrüstung zu schaffen. Schon im Jahre  
 nämlich hatte man in Dresden sein Hauptaugenmerk auf die alte von Dänemark  
 mehr verlassene Mission der lutherischen Kirche im Trankebar Gebiet gerichtet.  
 Jahre 1845 wurde die dänische Besetzung Trankebar an die Engländer verkauft,  
 te dänische Kaplan, Knudsen, verließ das Land und übergab die Gemeinden,  
 und Schulen bereits provisorisch an Missionar Cordes, der von Dresden dorthin  
 bnet worden war; im J. 1849 folgte das übrige dänische Missionseigenthum auf  
 eines von der Missionsgesellschaft zu Leipzig mit dem dänischen Missionscollegium  
 lossenen Vertrags. Seitdem ist die alte Ziegenbalg'sche Mission das ausschließ-  
 lrebeitsfeld der Leipziger Gesellschaft.

über die Motive seiner Reise hat sich Graul in den Hallischen Missionsberichten  
 J. 1848, Heft 4. ausführlich ausgesprochen. Ostindien sollte seine „Hochschule“  
 . Er wollte Land und Leute u. s. w. gründlich kennen lernen. Die literarischen  
 welche ihn bis zum Ende seines Lebens beschäftigten (eine wissenschaftliche Dar-  
 der neueren Mission in Ostindien, eine Apologie des Christenthums gegenüber  
 dischen Heidenthum, und zwar eine wissenschaftliche wie eine volksmäßige, eine  
 ine Theorie des Missionswesens u. s. w.), standen schon damals vor seiner Seele.  
 n den Jahren 1849 bis 1853 ausgeführte Reise, welche auch Palästina und  
 n mit in ihren Bereich zog, hat er in seinem fünfbandigen Reiseswerke, 1853—55  
 ing u. Franke in Leipzig) ausführlich beschrieben. Eine Reihe der lehrreichsten  
 gungen und Betrachtungen, insonderheit über Missionszustände und Missions-  
 he, ist hier niedergelegt. Und speciell über Südindien ist dieses Werk das beste,  
 ir haben. Als ein gründlicher Kenner dieses Landes und vor Allem der tamu-  
 Sprache und Literatur, kehrte er zurück. Er hatte sich wie Wenige in den Geist  
 ients eingelebt; es war ihm derselbe wie zu einer geistigen Heimath geworden.  
 i verwendete er seine beste Kraft darauf, die seiner Leitung anvertrauten Missions-  
 : möglichst gründlich in die tamulische Sprache und Literatur und in den ganzen  
 iefes — etwa 12 Millionen großen — Volkes einzuführen. Diesem Bestreben  
 ie reichhaltige tamulische Bibliothek, die er in Indien für das Missionshaus in  
 gesammelt, dienen, sowie das Hauptwerk seines Lebens, die Bibliotheca tamu-  
 o opera praecipua Tamulienſium edita, translata, adnotationibus glossariisque  
 ta. Tom. I.: drei tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems  
 r rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Uebers. und Erklär. 1854. Tom. II.:  
 anvanita, a Vedanta Poem. The Tamil text with a translation, a glossary  
 ammatical notes, to which is added an outline of Tamil Grammar. 1855.  
 II.: der Rural der Tiruvalluver. Deutsche Uebers. u. Erkl. 1856. Alle 3 Bände  
 rffling u. Franke. Der Inhalt des ersten Bandes ist bei der Unklarheit, welche  
 : Vedanta-Philosophie noch herrscht, und bei der Schwierigkeit und Schwer-  
 ichtigkeit der eigentlichen Quellen für das Verständniß jener Philosophie höchst werth-  
 Der Abriß der tamulischen Grammatik im 2. Bande ist bis jetzt das Beste der  
 d ersetzt, da die älteren Grammatiken vergriffen sind, eine vollständige Gram-



matik. Der 3. Band hat bei der hohen Bedeutung, welche der Rural für das gesammte tamulische Denken gewonnen hat, unmittelbares praktisches Interesse für die Mission. Hierzu wird nun noch ein vierter Band (bei Brodhaus in Leipzig, von Graul's Schüler und angehendem Missionar Kand. Hermann besorgt) kommen, welcher den vollständigen philosophischen Apparat zum Rural bieten und damit eigentlich erst das Studium des schwierigen Hochtamulischen den Missionaren ermöglichen wird — ein Werk zehnjähriger mühsamer Studien. Ueber die praktische Bedeutung dieses Studiums spricht sich Graul selbst in seiner Reise V, 286 ff. eingehend aus: „Das Studium der Literatur eines Volkes ist die eigentliche Ringschule für eine geschickte Handhabung des Redeschwerts; dort lernt man die treffendsten Ausdrücke, Wendungen, Redensarten, Vergleiche und Bilder kennen. Wie arm und hölzern würde selbst die Sprache des heimathlichen Pastors auf der Kanzel seyn, wenn er nie etwas Deutsches außer Bibel, Gesangbuch und Katechismus gelesen hätte! Und doch — in welcher heidnischen Sprache gibt es eine so klassische Bibel, Gesangbuch und Katechismus, als in der deutschen? Das aber ist nur die formale Seite der Sache. Der Missionar hat an der Kenntniß der Literatur des Volkes, unter welchem er arbeitet, auch ein sachliches Interesse. Dort findet sich der Geist des Volkes krystallisirt; dort lassen sich die herrschenden Gedanken und Regungen belauschen; dort liegen die Volkssirrthümer klar gesponnen an der Sonnen, und dort zeigen sich auch am deutlichsten die „rothen Fäden“ der Wahrheit, die selbst das listigste Heidenthum durchziehen und dem Voten des Evangeliums willkommenen Anknüpfungspunkte gewähren. Wie könnte sich ein Missionar alle diese Vortheile entgehen lassen, die das Studium des betreffenden Schriftenthums bietet, zumal wenn ihm eine besondere Aufgabe geworden ist, für die Zwecke der Mission in irgend einer Weise auch literarisch zu wirken. Und nun noch ein Punkt, der von der größten Bedeutung ist. Der Missionar, der sich mit der Literatur des Volkes, welchem er seine Kräfte widmet, vertraut macht, ist nicht bloß in den geistigen Vollwerken desselben zu Hause, kennt nicht bloß deren schwächste Punkte und weiß, wohin und wie er das Geschütz des göttlichen Wortes zu richten hat; — man ist auch im Ganzen viel williger, sich von ihm auf's Korn nehmen und treffen zu lassen als von Jemanden, der mit den geistigen Erzeugnissen des Volks unbekannt ist. Unter den eigentlich Gebildeten vollends wird ein irgendwie bedeutendes Wirken anders kaum möglich seyn. Nicht als ob es dabei auf ein eigentliches Disputiren abgesehen wäre. Der Missionar wird das eher zu vermeiden als herbeizuführen haben, indem sehr selten etwas Rechtes dabei herauskommt. Da aber wird allemal von Vortheil seyn, wenn der Bote des Evangeliums sich mit den Volkssirrthümern und mit deren Scheingründen vollkommen vertraut zeigt. Einen gewappneten wird man eben das Disputiren am allerliebsten ersparen und Niemand kann ihm zurufen: Studire erst unsere heiligen Bücher und komm' dann wieder! Man wird ihm das Recht, sich zu einem Lehrer der Unwissenden aufzuwerfen, nicht leicht bestreiten.“ —

Man sieht aus allem Bisherigen, daß Graul's Gedanke die Christianisirung des tamulischen Volkes selbst und nicht jene pietistische Einzelbelehrung war, bei welcher oftmals der Einzelne aus dem Zusammenhange seiner Volksgemeinschaft herausgelöst, in unrichtigen Zusammenhang mit der europäischen Gesellschaft gebracht, etwa gar zu einem Europäer oder speciell Engländer gemacht und so unfähig wird, ein Salz unter seiner Volke zu seyn. Er forderte deshalb ein liebendes Eingehen auf die nationale Eigenartlichkeit und rücksichtsvolle Achtung der nationalen Sitten und Weise des Denkens und Lebens. Denn es soll der Erlöser sein Reich auf dem Boden des Reiches Gottes des Schöpfers aufbauen und nicht durch sein Werk dessen Werk zerstören. — Aus diesen Anschauungen folgten auch seine Grundsätze in Bezug auf schonende Behandlung der Rassenunterschiede unter den Hindus. Gegenüber der radikalen Stellung zur indischen Rassenfrage, welche von England aus in neuerer Zeit herrschend geworden und in der Rasse nur Teufelswerk sieht, drang er darauf, daß man eine bürgerliche und eine religiöse Seite

er Kaste unterscheide und nicht durch unborsichtiges gesetzliches Stürmen den Nationalismus und bürgerlich wurzellos, bürgerlich ehrlos mache und dadurch zugleich Gefährdung seines sittlichen Charakters bringe. Diese Frage ist Gegenstand vieler Verhandlungen geworden nach Außen und nach Innen. Man trug und trägt es den übrigen Missionsgesellschaften sehr schwer, daß die lutherische Mission in Indien ihre eigenen Wege gehe, wie sie durch die Gesamtrichtung des lutherischen Geistes und des conservativen und historischen Charakters seiner Grundanschauungen bestimmt sind. In Indien selbst schon war Graul veranlaßt, die Grundsätze und Praxis seiner Mission in einer zu Madras 1852 in englischer Sprache erschienenen Streitschrift zu vertheidigen. Bald brach auch in der Heimath ein heftiger Kampf darüber aus. Veranlaßt die Leipziger Missionsgesellschaft zu einer eingehenden Besprechung der Frage — aus Graul's Feder —: „Die Stellung der evang.-lutherischen Mission in Indien zur ostindischen Kastenfrage“, 1861 (zu beziehen vom Missionshaus oder Dörffling u. Franke), eine Schrift, welche, abgesehen von ihrem speciellen Anlaß, eine geschichtlichen und sachlichen Erörterungen eine allgemeinere Bedeutung hat, in welche auch der wesentliche Inhalt jener Madraßer Broschüre aufgenommen ist. Und zwar auch jetzt noch die Ansichten über diese Frage in Deutschland getheilt, hat sich eine Reihe gewichtiger Stimmen (wie z. B. Wallmann) für die Theorie der Praxis der Leipziger Gesellschaft ausgesprochen, und nicht minder hat sie competente Zeugnisse für sich aufzuweisen. Es mögen zur Charakteristik der Stellung jener Gesellschaft hier etliche Worte aus der erwähnten Broschüre verstattet seyn: „Auch die Leipziger Missionsgesellschaft ist vollkommen damit einverstanden, daß die Kaste, wenn ursprünglich offenbar mehr nur ein natürlicher Unterschied von nationaler und sozialer Bedeutung, in ihrem gegenwärtigen Bestande unter den Heiden einen nicht bloß natürlichen, sondern auch religiösen Charakter zeigt, insofern man dieser Einrichtung zur Erreichung eines höheren Ansehens im Laufe der Zeit eine religiöse Unterlage gegeben hat. Sie ist ferner auch damit einverstanden, daß die Kaste im Sinne der heidnischen Missionslehrbücher dem Worte und Geiste des Evangeliums gänzlich zuwiderläuft, bezweckt jedoch, daß das Halten der Kaste in den eingeborenen Christengemeinden von dem alten der Kaste unter den Heiden wesentlich verschieden ist, und zwar hauptsächlich aus drei Gründen: einmal, weil der unterschiedslose Genuß eines und desselben Kelches des Herrn den Bruch der Kaste im vollen Sinne der indisch-heidnischen Missionslehrbücher nothwendig in sich schließt, und sodann weil die an deren Stelle gesetzte heilige Schrift durch ihre ausdrückliche Lehre von dem gemeinsamen Ursprunge aller Völker des menschlichen Geschlechts der Kasteneinrichtung die heidnische Unterlage entzieht und ihr so den religiösen Charakter benimmt. Obschon aber unsere Gesellschaft unter den einzelnen Christen im Lichte eines — seiner späteren heidnischen Unterlage entledigten — Nationalinstituts betrachtet, so kann es ihr doch keineswegs ankommen, daß dieses Nationalinstitut selbst so gegenwärtig nicht das beste ist; sie hofft, daß die Härte desselben sich im Laufe der Zeit mildern und die Spaltung zwischen den verschiedenen Kastenabtheilungen sich füllen werde, hält jedoch fest, daß dieses tiefgewurzelte Nationalinstitut erst wenn die eingeborenen Christen zum Vollwuchs einer Nationalkirche gelangt sind, einen völlig befriedigenden Erfolg erfahren könne. Die besten Mittel zur Förderung dieses natürlichen Entwicklungsanges sieht die Leipziger Gesellschaft in einer gesunden christlichen Erziehung der unteren Klassen, in dem ernstlichen Bestreben, ihnen auf diesem Wege eine achtbare Stellung im bürgerlichen Leben zu verschaffen, sowie in der allmählichen Abstellung der Kastenunterschiede in der Kirche“ u. s. w. „Mit einem Worte: die Angriffe der Leipziger Gesellschaft zielen weniger auf die Kasteneinrichtung als auf den Kastensystem.“ u. s. w. —

Manichfaltige zum Theil sehr heftige Angriffe, welche Graul im Zusammenhange mit den Streitigkeiten über die Kastenfrage zu erfahren hatte, in Verbindung mit einem etwas



leidenden Zustande, wie er ihm nach der schweren Krankheit, in die er nach seiner Lehr aus Indien fiel, geblieben war, bestimmten ihn, das Direktorium der Missionen an einen Nachfolger (Hardenberg) zu übergeben und sich auf lehrende und wissenschaftliche Thätigkeit zurückzuziehen, 1860. Im folgenden Jahre, 1861, siedelte er nach Erlangen über, um hier in Verbindung mit der Universität zu treten. Eine schwere Krankheit lähmte seine Kraft über Jahr und Tag, doch konnte er seine Arbeiten „*Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle*“, die er seit 1837 übernommen hatte und die durch ihn zu einer umfassenden Uebersicht des ganzen Missionsgebiets umgestaltet wurden, sowie andere kleinere literarische Arbeiten fortsetzen. Er schrieb mehrfach für das „*Ausland*“ und die „*Deutsch-Morgenländ. Zeitschrift*“, für die *tamulische Literatur u. s. w.*, in die Beilage der „*Augsb. Allg. Zeitg.*“, in der Zeit in die bedeutendste engl. kirchl. Zeitschrift „*Christian Work*“, besonders für die deutsch-theologische Literatur referirend, setzte sein Studium des Irenäus fort, und im Jahre 1860 eine werthvolle Monographie, „*die christliche Kirche an der Schwelle des neuen christlichen Zeitalters; als Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeschichtl. Darstellung des Lebens und Wirkens des h. Irenäus*“ (Dörffling u. Franke) veröffentlicht. Er bereitete sich für den Eintritt in das akademische Lehramt vor. Seine Habilitationsvorlesung: „*Ueber Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Vergleich mit den Universitätswissenschaften*“, 1864 (Erl. Deichert) — ist ein Bekenntniß der Bedeutung der Mission für das Leben. Seine letzte Schrift ist: „*Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kenntniss des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes*“, 1864 (Erl. Deichert) — eine populäre Frucht seiner Studien. Er erhielt die Schrift auf dem Todtenbette, hatte er für diese Real-Encyclopädie das Leben des indischen Bischofs Heber (H. Heber) bearbeiten können. Nach vorübergehender Erholung von seiner letzten Krankheit, literarischer Pläne, die er im Dienste der Leipziger Gesellschaft ausführen wollte, erkrankte er schwerer als je und starb, in dem Herrn ergehen und selig, an der sogenannten Bright'schen Krankheit (Eiweißausscheidung) den 10. November 1865. Ihm hat die Mission, speciell der lutherischen Kirche, einen unerseßlichen Verlust.

Dr. Luther

**Guibert** von Nogent, theologischer und historischer Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, wurde geboren am Vorabende des Ostersfestes 1053 in der Grafschaft Beaumont, wahrscheinlich in der Stadt Clermont, aus vornehmer und reicher Familie. Seine Jugend fällt also mitten hinein in's Hildebrandische Zeitalter, sein Leben in die Zeit des ersten Kreuzzugs und des Investiturstreites. Verschiedene Umstände trafen zusammen, um auch ihn der damals vorherrschenden monastisch-hierarchischen Lebensweise zuzuführen. Schon als Kind von seinen Eltern dem Dienste Gottes geweiht, erhielt der Knabe nach seines Vaters frühem Tode durch die Fürsorge seiner im Geiste der Zeit eifrig frommen Mutter eine streng-religiöse Erziehung. Er trat bereits in seinem zwölften Lebensjahre in das Benediktinerkloster zu Flavigny, *monasterium beati Geremari Flaviacense*, in der Diöcese Beaumont, s. d'Achery ein (1064 nach Mabillon). Hier widmete er sich mit angestrengtem Fleiße wissenschaftlichen Studien, fand eine Zeit lang großes Gefallen an der Poesie und an der Dichtung profaner Dichter, z. B. Ovid's und der Bukoliker, die nicht eben dazu dienten, danken des jungen Mönchs vom Weltleben abzuziehen. Eine schwere Krankheit, in die er fiel, bildete einen Wendepunkt seines inneren Lebens. Er begann jetzt, in die Lektüre der heil. Schrift und der Kirchenväter, insbesondere Augustin's und Gregor des Großen, sich zu versenken. Von entscheidendem Einfluß auf seine geistige Entwicklung aber wurde der heilige Anselm (der *vir incomparabilis documentis et vita*), wie Guibert ihn nennt (S. 477), damals Prior zu Bec, der das Kloster häufig besuchte und zu Guibert eine väterliche Zuneigung faßte. Von Anselm versuchte sich Guibert in exegetischen Arbeiten über das Alte Testament, zuerst einen Commentar über das Sechstageswerk, worauf bald weitere schriftstellerische Leistun-



sa und Poesie folgten. Im Jahre 1104 wurde er zum Abt des Klosters B. Mariae Nogent sous Coucy in der Diöcese Laon (Novigentum) quod est situm prope am Codiciacum s. Cociacum) erwählt und bekleidete diese Stelle 10 Jahre lang zu seinem Tode im Jahre 1124.

In Folge seiner hohen Geburt, seiner amtlichen Stellung, seiner ausgebreiteten Bindungen, seiner Gelehrsamkeit und kirchlichen Tüchtigkeit, seiner schriftstellerischen homiletischen Leistungen stand Guibert in hohem Ansehen. Wie sein etwas jüngerer Genosse, der Abt Peter von Clugny, führte auch Guibert den Ehrennamen des Venerabilis, den allerdings auch andere Aebte erhalten, mit besonderer Auszeichnung. Mit Reihe hervorragender Persönlichkeiten aus geistlichem und weltlichem Stande, insbesondere mit mehreren der Heroen und Reformatoren des Mönchthums im elften und zwölften Jahrhundert, mit einem Anselm von Canterbury und Anselm von Laon, mit Hildegard, dem Stifter der Karmhäuser, wie mit Norbert, dem Stifter des Prämonstratensien Ordens, steht er in Verbindung. Auf der Synode zu Clermont (1095) scheint er gewesen zu sein; im J. 1107 erscheint er als Mitglied und Sprecher der Deputation vor dem Papst Paschalis II. zu Dijon; im J. 1114 nimmt er Theil an dem vom Bischof Eustard von Soissons veranstalteten Rebergericht über einige lathaische Sektenhäupter; in demselben Jahre wohnt er einer von dem päpstlichen Legaten präsidirten Synode zu Beaubais bei; auch in der Umgebung des französischen Königs Ludwig VI. tritt er auf, und wenn er auch nicht, wie man vermuthet hat, Almosenier des Königs gewesen ist, so weiß er uns doch aus eigener Anschauung von Kropfheilungen zu erzählen, welche der König von Frankreich verrichtet (de lib. s. p. 331). Von Zeitgenossen und Nachwelt wird Guibert gepriesen als vir modestus et magnae auctoritatis, als gleich ausgezeichnet durch seine sapientia wie durch seine innocentia. Schade, daß Guibert selbst seiner Vorzüge und Verdienste sich zu sehr bewußt ist und bei jeder Gelegenheit mit einer durch den Schein und die Trübsal mönchischer Demuth übel maskirten maßlosen Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zu sprechen liebt. Ueberhaupt macht der ganze Mann, wie man ihn aus seinen Schriften näher kennen lernt, nicht eben den angenehmsten und liebenswürdigsten Eindruck — so wenig als sein phrasenhafter, geschraubter, vielfach dunkler und unreiner Schreibstyl, zumal in seinem Geschichtswerke über den ersten Kreuzzug. An einer Zeit ziemlich umfassenden Gelehrsamkeit, auch auf patristischem und biblischem Gebiet, hat es ihm nicht gefehlt, und sein Dringen auf Schriftstudium und eifrigeres Studium, wie die Freimüthigkeit, womit er gegen die größten Absurditäten und Mißbräuche des Heiligen- und Reliquiendienstes sich erklärt, machen ihn immerhin zu einer wichtigen Erscheinung des 12. Jahrhunderts, so sehr er auch anderwärts wieder in Abergläubigkeit, Kritiklosigkeit, dem Geschmade an Wunder- und Dämonengeschichten, politischen Rezerhassen, dem ganzen mönchisch-hierarchischen Ideenkreise seiner Zeit verhaftet erscheint. In theologischer Beziehung zeigt sich Guibert wesentlich als Schüler von Anselm von Canterbury: wie bei diesem, so liegen auch bei Guibert noch das traditionelle, dialektische und praktisch-religiöse Interesse in der Harmonie der Unmittelbarkeiten nebeneinander, so aber, daß das dialektisch-rationelle sich immer wieder dem traditionellen unterordnet. Daß es Guibert auch an einem Ausflug von Mystik nicht fehlt, zeigt insbesondere sein Traktat de interiori mundo (s. unten).

Wir besitzen von Guibert eine Reihe von zum Theil sehr merkwürdigen Schriften: hagiographischen, historischen, exegetischen, apologetisch-dogmatischen und praktisch-kirchlichen Inhalts, herausgegeben (mit einem Anhang verschiedener anderer mittelalterlicher Werke) von Lucas d'Achéry unter dem Titel: Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae Novigento opera omnia prodeunt nunc primum in lucem, una cum appendice. Studio et opera Domini Lucae d'Achery Monachi Benedictini Congregationis Mauri. Lutetiae Paris. M.DC.LI. Fol. 834 Seiten (die Werke Guibert's von 25).

In dieser Ausgabe sind folgende Schriften von Guibert enthalten:

1) *Liber quo ordine sermo fieri debeat*, eine Anweisung zum Predigen (S. 2—8), verfaßt von Guibert, während er Mönch im Kloster Flavigny auf Veranlassung des Priors eines benachbarten Klosters. Die Schrift fand, wie Guibert selbst erzählt, vielen Beifall und wurde von Papst Alexander III. allen denen, sich zum Predigtamte vorbereiten, empfohlen. Sie ist als eine der wenigen hominischen Arbeiten des Mittelalters immerhin von nicht unerheblichem Interesse. Der Verfasser tadelt die vielfach herrschende Abneigung gegen das Predigen (nicht bloß einen *locus pastoralis* in der Kirche hat, nicht bloß Bischöfe und Aebte, sondern Christus ist verpflichtet, wie in sich, so auch in Anderen den christlichen Namen zu herrlichen); er weist darauf hin, daß bei dem Prediger Alles ankomme auf die eigene innere Erfahrung; der Predigt soll das Gebet vorangehen, damit der Prediger, in sich im Herzen brennt, auch die Herzen der Zuhörer entflamme; denn ein tepide languideque prolatus nulli placet. Die Predigt soll kurz seyn und auf Verständniß der Einfältigen berechnet, doch so, daß auch für die intelligibiliores tieferem Gedankenstoff nicht fehle. Ausgehend von dem vierfachen Schriftgebrauch *historia*, *allegoria*, *tropologia* s. *moralis locutio*, *anagogia*, empfiehlt Guibert in der Predigt große Behutsamkeit in der allegorischen, dagegen vorzugsweise Anwendung tropologischer oder moralischer Auslegung: die *moralitas*, die *cura interioris* sey die Hauptsache; eine solche Predigt, die den Zuhörer in sich selbst hineinführt, sey ein eigenes Inneres zeige, sey die verständlichste wie die heilsamste für Alle.

Dieser Traktat bildet die Einleitung zu dem nachfolgenden Commentar über Genesis und ist mit diesem einem Bischof Bartholomäus von Laon gewidmet.

2) *Moralium Geneseos libri X.* (S. 9—181): eine moralische oder allegorische Auslegung der Genesis, nach dem Vorbild von Gregor's d. Gr. *Moralium Jobum*. Begonnen wurde dieses Werk von Guibert bereits c. 1084, beendet später, vor 1116.

3) *Tropologiarum in Prophetas Osea et Amos et Lamentationes Jeremiae l. V.* (S. 182—263) mit Vorrede und Epilog an den h. V. den Stifter der Prämonstratenser, der 1119 und 1120 in der Diöcese von Laon in der Nähe von Nogent sich ansiedelte und mit Guibert befreundet war (Guibert nennt seinen *amantissimus pater et venerabilis Dominus*, den *cultor totius sanctae unitatis ac verae discretionis magister*).

4) *Tractatus de incarnatione contra Judaeos* (S. 264—291) eine epistola nuncupatoria an einen Decanus Bernardus zu Soissons, auf dessen Veranlassung Guibert diese apologetische Schrift verfaßt hatte. Anlaß dazu gaben ihm die Angriffe der Juden gegen die Gottheit und jungfräuliche Geburt Christi, theil besonders die frivolen und ungläubigen Aeußerungen eines Grafen Johann von Saverden, trotz daß er sich äußerlich zur christlichen Kirche hielt, doch nach Guibert's Schilderung ein Beschläger der Juden und Häretiker und ein frecher Religionsspötter und Feind war. Guibert suchte nun gegen die Angriffe dieses Spötters wie gegen die Angriffe der Juden die Lehre von der Menschwerdung Gottes, von der jungfräulichen Geburt Christi u. s. w., freilich theilweise in ziemlich roher und undelikatere Weise zu vertheidigen.

5) *Epistola de buccella Judae data et de veritate domus corporis* (S. 282—286), Beantwortung der von einem Abt oder Prior zu ihm vorgelegten Frage: ob Judas die Eucharistie empfangen habe oder nicht? schließt sich eine Vertheidigung der Lanfranc'schen Abendmahllehre gegen den Rengar'sche.

6) *De laude S. Mariae liber* (S. 287—310); hier zeigt sich Guibert einen sehr eifrigen Verehrer der heil. Jungfrau, die er geradezu die *mediatrix* zwischen uns und dem Vater nennt und von der er viele Wunder zu erzählen weiß. Von der



a conceptio Virginis Mariae weiß er aber noch so wenig etwas als Anselm: nur Erfüllung derselben mit dem heiligen Geist von Mutterleibe an und eine dadurch ke Reinigung von der Sünde nimmt er an (si de peccato vel originali vel li eius agitur, per sanctum, qui ei ex utero coaluit, spiritum id pierga-S. 294). Der heilige Geist in Maria cum actuali abolevit originale peccatum 100). Der Traktat schließt mit einem Gebet an die Maria und einem rhythmus Virginem et St. Joannem Evangelistam.

1) Opusculum de Virginitate (S. 311—26), eine Jugendarbeit, auf Verang eines Freundes Salomon von Guibert geschrieben. Er handelt von den Voraber auch von der Schwierigkeit dieser Tugend, von den Mitteln zu ihrer Beang, aber auch von den verschiedenen Arten ihrer Verletzung.

2) De pignoribus sanctorum libri IV — von der Heiligen- und Reverehrung (S. 327—66), wohl die merkwürdigste unter Guibert's Schriften, mit Dedication an den Abt Odo in dem Kloster St. Symphorian in Beaubais. Aus eines im Kloster St. Medard zu Soissons vorgezeigten angeblichen Zahnes Christi Guibert hier eine sehr freimüthige Kritik wider die Mißbräuche der Heiligen- und Iienverehrung. So wenig er geneigt ist, diese Verehrung selbst zu mißbilligen, so er doch sehr nachdrücklich die Willkür und den Betrug in der Erddichtung neuer r, Reliquien und Legenden, fordert von den Geistlichen und Bischöfen strengere t und größere Vorsicht in der Prüfung und Zulassung solcher Dinge, mißbilligt die lation der Heiligeneiber und die Zerreißung ihrer Glieder, will auch die Wunder ls Beweis der Aechtheit und Heiligkeit gelten lassen; besonders erklärt er sich ie Vorzeigung körperlicher Reliquien von Christo (von Zähnen, von Stücken des liums und der Nabelschnur Christi). Das wahre Gedächtniß seines Leibes, ein nentum vicarium sui, hat uns Christus hinterlassen im heil. Abendmahl. Daher nun das 2. Buch de corpore Domini bipartito, principali scilicet et mystico: bung unseres Glaubens wollte uns der Herr von seinem eigentlichen Leibe zu ystischen hinleiten und uns so gleichsam stufenweise zum Verständniß seines gött- Wesens (ad divinae subtilitatis intelligentiam) erziehen. Es kommen hier eine von Fragen und Objectionen zur Sprache, die für die Geschichte der Lehre von der abstantiation und dem Meßopfer nicht uninteressant sind; im Wesentlichen schließt sich t an seines Lehrers Anselm tractatus de corpore et sanguine Domini an. Das buch wendet sich nun direkt gegen die Behauptung der Mönche zu St. Medardus in s, daß sie einen ächten Zahn Christi besitzen, widerlegt ausführlich deren Behauptun- b Objectionen, bespricht gelegentlich noch verschiedene ähnliche Irrthümer und Miß- und erklärt es insbesondere für eine schändliche Profanation, aus dem Herumtragen zeigen wirklicher oder vorgeblicher Heiligengebeine zeitlichen Gewinn ziehen zu wollen. erte Buch führt den besonderen Titel: de interiori mundo (S. 359—66), und e es scheint, schon vor den drei übrigen Büchern de pignoribus s. geschrieben, denn auch mit dem Inhalt derselben in keinem unmittelbaren Zusammenhange Es handelt von dem interioris mundi status, quem visio externa non capit, itio ulla non concipit, sola nimirum virtus contemplationis attingit, — ubi ateriale nec quod sensualitati subiaceat, invenitur, uno plane intellectuali- umine penetratur. Wenn die heil. Schrift oft das Geistige unter sinnlichen und Gestalten darstellt, so sind das eben nur signa und figurae, unter denen s Geistige und Unsichtbare offenbart und will daher geistlich verstanden seyn; dere sind daher auch die Ausdrücke, in welchen die Schrift von den Höllen- und der himmlischen Seligkeit redet, nur geistig zu verstehen (vergl. Hagenbach, 1. Gesch. S. 501).

Historia, quae dicitur gesta Dei per Francos sive Historia solymitana (S. 367—453) in 8 Büchern (nebst einem liber IX. ab alio auctore), mit einer Dedication an Bischof Eustard von Soissons, — eine Ge-



schichte des ersten Kreuzzugs, im Jahre 1108 oder 1109 begonnen und jedenfalls vor 1110 beendet, da Guibert selbst sagt, er schreibe zwei Jahre nach dem Tode des Erzbischofs Manasse von Rheims († 1106) und da er den Tod Boemund's († 1110) noch erwähnt. Guibert erzählt nicht als Augenzeuge, aber er hat eine ältere, von einem Theilnehmer an dem Kreuzzuge, wahrscheinlich einem normannischen Ritter, verfaßte Schrift unter dem Titel *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, zu Grunde gelegt, deren Darstellung jedoch dem gelehrten Abt als allzu einfach, incorrect und den Bedürfnissen gebildeter Leser nicht genügend erschien. Guibert will den Stoff durch eine Uebersetzung für gebildete Leser genießbarer machen und zugleich durch anderweitige Berichte von Augenzeugen ihn ergänzen. Er macht Anspruch auf historische Kunst und gebildete Darstellung, hat aber nicht selten durch seinen schwülstigen Stil und sein überladenes Gerede den schlichten Ton seines Originals verwischt. Dennoch, so unangenehm gerade auch in diesem Werk mitunter Guibert's literarische Persönlichkeit durch die darin zu Tage tretende Eitelkeit und Rechthaberei, durch seine allzu bunte und blumenreiche, oft widerlich prätentiöse Darstellung erscheinen mag, ist uns sein Buch sehr werthvoll durch manche schätzbare Mittheilungen, die er seinen sehr ausgedehnten Verbindungen verdankt. Neben aller Leichtgläubigkeit, von welcher Guibert so wenig frei war, als irgend einer seiner Zeitgenossen, übt er doch auch hier mitunter eine scharfe Kritik gegen den Wunderglauben und die Wunderberichte Anderer, z. B. gegen den Papst Fulcher von Chartres (S. 446 ff. Sybel S. 51 ff.). Das Werk Guibert's ist als eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte des ersten Kreuzzugs längst anerkannt und ist nicht bloß bei d'Achéry a. a. O., sondern auch schon früher von Bongars in seiner Sammlung von Quellschriften für die Geschichte der Kreuzzüge (*Gesta Dei per Francos. Hanoviae 1611. I, S. 467 ff.*) herausgegeben worden. Bongars theilt das Ganze in 8 Bücher, indem er die zwei letzten in eins zusammenzieht; s. über dieses Werk die ausführlichen Angaben in der Hist. litt. de France I. I. S. 492 ff., besonders aber Michaud, bibliographie des croisades Paris 1822. I. S. 88 ff. und H. von Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs. Düsseldorf 1841. S. 33 ff.

10) *De vita sua sive Monodiarum libri III.*, von Guibert in hohem Alter geschrieben (S. 456—525), die Hauptquelle für unsere Kunde vom Leben des Verfassers. Der Titel paßt übrigens zunächst nur für das erste Buch, das in 24 Kapiteln das Leben Guibert's bis zu seiner Abtwahl (im J. 1104) erzählt, jedoch nicht in der Form einer einfachen Biographie, sondern in Form der Confessiones, nach Augustin's Vorbild, als ein vor Gott abgelegtes Bekenntniß der eigenen Verirrungen und als Lobpreis der göttlichen Gnade, wie der Anfang des ersten Buchs es ausspricht: *Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus.* Auch außer dem, was sich auf Leben und Schriften des Verfassers bezieht, finden sich hier manche werthvolle Notizen für Kirchen- und Kulturgeschichte jener Zeit, namentlich aber auch nicht wenige Beiträge zur Geschichte mittelalterlichen Wunder- und Dämonenglaubens.

Das zweite Buch erzählt (in 6 Kapiteln) zuerst die Geschichte des Klosters Nogent sous Coucy, dann die Geschichte von Guibert's Abtwahl und einige Mönchsgeschichten aus den Klöstern Flavigny und Nogent. Das dritte Buch (in 19 Kapiteln) enthält die Geschichte des Bisthums und der Stadt Laon, insbesondere des Unglücks, das durch den Bischof Galdricus (Gaudri) und nach dessen Tode über Laon kam. Auch hier wieder finden sich unter mancherlei abergläubischen Wunder- und Dämonenerzählungen manche werthvolle historische Mittheilungen.

Außer diesen in der Ausgabe von d'Achéry enthaltenen Schriften ist Guibert wahrscheinlich auch der Verfasser einer am Feste der heil. Magdalena gehaltenen Predigt, welche unter den Werken des heil. Bernhard von Clairvaux erhalten ist (s. *Opera ed. Mabillon. T. 2. p. 701. cf. Mabillon, Annales Ordinis S. Bened. l. 64. nr. 120*). Weitere exegetische Arbeiten von Guibert über die kleinen Propheten scheinen noch vorhand-

ich vorhanden zu sehn (s. Lelong, biblia sacra. Paris 1723. I, 2. p. 756; lon. Annales p. 639; Hist. lit. de France a. a. D. S. 466); ein Brief von et an den h. Norbert steht bei Hommey, Supplem. Patr. Par. 1684 p. 488 ff. Eine andere exegetische Arbeit unter dem Titel: Capitularis libellus de diversis eliorum et prophetarum voluminum, deren Guibert selbst erwähnt (de vita 16), ist entweder von dem Verfasser selbst unterdrückt worden oder doch bis jetzt nicht aufzufinden gewesen. — Anderes, wie z. B. die bekannte Schrift: Elucidatio dialogus summam totius christianae religionis complectens (Magn. Bibl. Colon. 1634. Fol. I. p. 481) ist ihm mit Unrecht zugeschrieben worden. Ueber Guibert's Leben und Schriften s. außer der Ausgabe von d'Achéry besonders: Mabillon, Annales Ord. S. Benedict. lib. 60 sqq. — Biblioth. des écrivains de l'ordre de S. Benoit. T. I. p. 434 sqq. — Hist. litt. de France. T. X. 183 sqq. — Michaud, bibliographie des croisades. Tom. I. pag. 88 sqq. — Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzugs. S. 33 ff. — Neander's Kirchengeschichte I. S. 163. 167. 309. 381. 417. 432. 438 f. — Desselben Bernhard v. Clair. S. 392. — Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 41. 300 f. 461. 540 f.

Wagenmann.

## S.

**Hagenauer Religionsgespräch.** Das erste in der Zahl der von der obersten Macht Deutschlands selbst veranstalteten Gespräche, welche zu einer Einigung in der Religion dienen sollten. Zwar hatten sich ja an die Uebergabe des Bekenntnisses noch auf dem Reichstage selbst Verhandlungen theologischer Art angeschlossen, aber bei denselben traten die Evangelischen doch noch nicht als gleichberechtigte in sich selbst consolidirte Partei auf, und der Augsburger Reichstagsabschied stellte ja in der That auch die Confessionsverwandten keineswegs als eine Partei, an Concessionen zu machen habe, sondern indem er Durchführung des Wormser von 1521 in Aussicht nahm, war er eben eine völlige Negation der Ansprüche evangelischen Partei. Die mit dem Gespräch zu Hagenau beginnende Reihe von Religionsgesprächen aber sollte den Charakter freier Vereinigung zweier Parteien an sich, welche gleichberechtigt einander gegenüberstehen. Die Berufung dieser Versammlung und ihrer Nachfolgerinnen war eine Abweichung von dem in Augsburg eingenommenen Standpunkt und eine der evangelischen Partei gemachte Concession. Der Hagenauer Versuch war zunächst die Frucht der Verhandlungen, welche im Jahre 1539 in Frankfurt geführt worden waren zwischen den Reichsfürsten der evangelischen und der römischen Partei einerseits und dem Bischof von Tübingen als kaiserlichem Orator andererseits. Der in Frankfurt gemachte Versuch, eine rechtliche Ordnung der Verhältnisse protestirender Stände festzusetzen, führte von selbst auf den Gedanken, daß alle solche rechtliche Ordnungen, wofür nicht der ganze politische Zustand unseres Reiches sollte reorganisirt werden, etwas Provisorisches an sich tragen, und der römische Orator machte darum selbst endlich den Vorschlag, eine Vergleichung der theologischen Grunddifferenzen zu versuchen. „Es hat“ — sprach er sich aus — „Seine Majestät nichts Besseres noch Fruchtbarlicheres bedacht, denn das zu guter christenlicher und endlicher Vergleichung im Namen Gottes zu der Hauptsache gemacht werde“ (Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. IV. S. 105). Die Evangelischen, ohnehin immer bereit, Rechenschaft ihres Glaubens zu geben, waren dem solchen Vorschlag umso mehr einverstanden, da das Gespenst eines päpstlichen sogenannten allgemeinen Concils immer spukte und eine Waffe in den Händen der Feinde so wie so zu werden drohte (vgl. das Urtheil Melancthon's über diesen Vorschlag im Corp. Reform. III, 700: Magna res promittitur, ut videtur, quae si suscipitur, ut quidem affirmat orator Caesareus, de Caesaris voluntate exem-





predungen von Frankfurt, wenn sie erklärt haben, daß es auch ihnen um Eintracht zu thun sei, so sei das nicht so zu verstehen, als ob sie ohne Weiteres die alten Irrthümer billigen wollten (a. a. O. und das. S. 1025). Der Kaiser war politisch im Ansehn. Der Kurfürst von Sachsen hatte sich von Schmalkalden aus (vgl. a. a. O. 1005 ff.) an Heinrich VIII. von England gewendet, der damals um der geldrischen Verlegenheiten willen sehr gefährlich für Karl V. war (s. Ranke, deutsche Geschichte 16. Jahrhundert der Reformation, IV, 141 ff.). Philipp von Hessen stand im Verdacht Einverständnisses mit Frankreich, und so schrieb Karl V. endlich ohne Ratifikation der Frankfurter Anstands eine Versammlung nach Speier aus (s. meinen Art. „Wormser Religionsgespräche“). Wegen einer ansteckenden Krankheit nach Hagenau verlegt, begann der Zusammentritt weltlicher und geistlicher Räte der beiden Parteien im Juni hier. Doch war das protestantische Mißtrauen indeß sehr rege geworden — nicht, weil in dem Einberufungsschreiben die im Frankfurter Anstand vorgesehenen Modifikationen nicht ausdrücklich erwähnt waren, sondern auch weil König Ferdinand mit den Anhängern der katholischen Partei und mit dem päpstlichen Legaten Morone zu einer Rathung zusammengetreten war (Rayn. ad a. 1540, S. 37). Die evangelischen Theologen fühlten sich schon äußerlich in Hagenau nicht sicher. Wesentlich aber trug dazu bei, die Lage schwierig zu machen, der Handel mit Landgraf Philipp's Doppelheirath. Diese schien in der That eine nur zu bequeme Handhabe darzubieten für ein gewaltsames Einschreiten (Corp. Reform. a. a. O. S. 1046). Wirklich wurde sie auch das für das Hagenauer Gespräch verhängnißvoll. Der Kurfürst wagte es nicht, selbst nach Hagenau zu schiden — wenigstens glaubte er, ein außerordentliches Geleite für ihn fordern zu müssen, wenn allensfalls seine Reise dennoch nöthig wäre (Corp. Reform. a. a. O. S. 1052), — es war daher Melanchthon bestimmt, persönlich an der Linie auf evangelischer Seite zu erscheinen, und schon hatte derselbe sich auf den Weg gemacht, als er, der Folter der Gewissensbisse über seinen Antheil an dem ganzen Standal erliegend, in Weimar auf's Heftigste erkrankte. So mußten denn die zweiten Ranges, Kaspar Cruciger, Friedrich Necum (Mykonius), Pfarrer zu Eisleben, und Justus Menius in Verbindung mit dem Lüneburger Abgeordneten Urbanus Rhegius, mit Brenz, Oslander, Capito und Anderen, wenn auch an sich bedeutenden, aber in der That Luther und Melanchthon nicht ebenbürtigen Männern die evangelische Theologie repräsentiren. Damit war schon gegeben, daß das eigentlich theologische Element der Versammlung zurücktreten mußte. Freilich war der Hauptkämpfer der anderen Seite, Joh. Eck erschienen, neben ihm Cochläus und Faber, doch war des ersteren Einfluß wesentlich gedämpft durch den päpstlichen Nuntius, dem diese ganze Art der Verhandlung ein Gräuel war. Während die weltlichen Räte zunächst über die Rechtsverhältnisse beratheten, über welche sich zu einigen bei dem Widerstande der katholischen Partei ein Concilium unzmöglich war, wurde von der letzteren Partei eine ganz unannehmliche Grundlage für die Verhandlung gefordert — nämlich die Anerkennung der Resultate, welche bei den Verhandlungen in Augsburg der aus den beiden Parteien zusammengesetzte Ausschuss gewonnen hatte. Schon unter dem zweiten Juli schrieb der Kurfürst seine Räte Christoph von Taubenheim, Hans von Dolzig, Franz Burghardt und andere, daß er von diesem Plan höre und erwarte, die Räte werden diesen Antrag ablehnen. Am 6. Juli wurde von dem Trier'schen Kanzler der förmliche Vorschlag gemacht, daß die damals von Melanchthon und Brenz erpreßten Zugeständnisse als bindend betrachtet werden sollen. Die Evangelischen erwiderten in einem Schreiben vom 10. Juli, „daß sie sich keiner Vergleichung der strittigen Artikel zu erinnern könnten.“ Eck hatte bereits eine Zusammenstellung angeblich vereinbarter Artikel verfaßt, aber die kurfürstlichen Gesandten für kindisch und ungereimt erklärten. Vergebens suchte Urbanus Rhegius sich bei dem einflussreichen Bischof Faber, den König Ferdinand beauftragt hatte, zu verwenden, um das Gespräch in Gang zu bringen (Corp. Reform. a. a. O. S. 1064). Dieser war am wenigsten der Mann, auf die Ausführung eines

solchen Gedankens zu dringen, da er zu den erbittertsten Feinden des Evangeliums gehörte. So konnten denn die Theologen hier eben so wenig Eins werden, als die Räte. Die Abwesenheit wesentlicher Hauptpersonen des Kaisers, des Kurfürsten von Sachsen, der reformatorischen Häupter, war um so hinderlicher, da es sich zunächst um Fragen handelte, die keineswegs nur theologischer Natur im engeren Sinne waren, sondern um Fragen, die principiell auch mit den kirchlich-politischen Controversen zusammenhingen. Der Entscheid über diese Fragen mußte schließlich vorher den höchsten Autoritäten beider Parteien überlassen werden, und so stellte sich bald die Nothwendigkeit heraus, die eigentlich theologische Controverse auf eine andere Zeit zu verschieben. Indes handelte es sich doch zunächst nur darum, die Präliminarien für dieses künftige Gespräch festzusetzen, und hierin sollte nun doch den Evangelischen diesmal der Sieg zufallen, da ja dafür das unerwünschte Colloquium hinausgeschoben wurde. Um den Preis der Zeit, die für den päpstlichen Nuntius gewonnen wurde, ließ sich auch am Ende eine Concession in den Versprechungen machen. König Ferdinand war ohnehin durch die ungarischen Angelegenheiten in's Gedränge gebracht. Der Hagenauer Krieg fiel im Sinne des Frankfurter Anstands aus. Statt der Ergebnisse des Augsburger Friedensausschusses sollte auf den Antrag der Evangelischen die Augustana selbst zum Grunde gelegt werden bei dem innerhalb zehn Wochen in Worms zusammenzurufenden Colloquium, und zwar sollte dies Colloquium stattfinden zwischen in gleicher Anzahl von beiden Seiten gewählten Vertretern, die sich freundlich, christlich und der heiligen Schrift gemäß mit einander über alle streitigen Punkte besprechen und dieselben so möglich zu einer Vergleichung bringen sollten.

Natürlich war bei dieser Wahl nicht eine Urwahl verstanden, sondern eine mittelbare Wahl. Als Colloquatoren sollten gewisse Reichsstände bezeichnet werden, welche dann die eigentlichen Theilnehmer an der Unterredung bezeichnen sollten. Der größte Sieg für die Evangelischen war aber die in Worms schon vorgenommene Auswahl der betreffenden Reichsstände. Der römische König ersah zu Vertretern der katholischen Partei die fünf Kurfürsten außer Sachsen, dann drei geistliche Fürsten: Magdeburg, Salzburg und Straßburg, dann drei weltliche: die beiden Herzoge von Bayern und den Herzog von Cleve. Unter diesen 11 Vertretern der katholischen Partei waren aber drei bis vier, die der Sache der Evangelischen mehr oder weniger sich zuneigten. Die Abgeordneten von Brandenburg waren in Hagenau schon mit großem Mißtrauen von der katholischen Partei aufgenommen worden, freilich fast nicht minder von der evangelischen. Joachim II. betrieb das Reformationswerk sehr still, aber doch stark genug, daß es von den Gegnern nicht übersehen werden konnte. Der Kurfürst von der Pfalz dachte daran, Amsdorf nach Hagenau als Abgeordneten zu senden. Köln wird auf der Hagenauer Tage als *hortator ut vero consulatur ecclesiis* bezeichnet, und der Herzog von Cleve war eben auch im Begriff, zu reformiren. Den 16. Juli wurden denn vom römischen König die Verhandlungen geschlossen (Rayn. ad a. 1540 nr. 50), nachdem dieselben am 12. Juni eröffnet waren (1639). Trotz der für die Evangelischen günstigen Bestimmungen erließ der Kaiser von Utrecht aus unter dem 15. August das Eberufungsschreiben nach Worms nicht zur Freude des Papstes (cf. Rayn. ib. p. 51). Kein Wunder, daß bei den Männern der evangelischen Partei sich unter diesen Umständen frohe Hoffnungen regten, die freilich auch wieder durch Besorgniß erregte Berichte unterbrochen wurden. Das Kommen des Kaisers wurde bald als Zeichen seines Interesses für die Sache freudig erwartet, bald gefürchtet als bewaffnete Intervention, um mit den Waffen in der Hand das Colloquium zu verhindern. Beide große Hoffnung und große Furcht, erwies sich als überflüssig. Die römische Diplomatie war gut genug bedient, um wenigstens das Werk evangelischer Einigung zu verhindern, wenn sie auch noch nicht ihre Pläne bewaffneten Einschreitens durchzusetzen vermochte.

Literatur: Salig, Historie der Augsburg. Confession. Lib. III. Cap. 2. §. 12. Seckendorf, historia Lutheranismi. Lib. III. Sect. XXI. §. 78, 9. u. §. 79, 1.



aldi Annales ad ann. 1540. Nr. 37—52. Corpus Ref. III. Band, an den angef. Stellen. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reform. Bd. IV.

H. Schmidt.

Hahn, August, wurde am 27. März 1792 zu Großosterhausen bei Querfurt als erstgeborener Sohn des dortigen Cantors und Schullehrers Johann Christoph Hahn. Nachdem er, 8 1/2 Jahre alt, seinen Vater durch den Tod verloren hatte, nahm der Pastor des Ortes, Stößner, seiner väterlich an, unterrichtete ihn mit einem andern Sohne und brachte ihn mit diesem 1807 auf's Gymnasium nach Eisleben, wo er auch bald neue Wohlthäter fand. Zugleich behielt indessen Hahn's „treue Mutter“ (wie er sie noch nach ihrem Tode in der Dedication seiner „Biblioth. symbolae“ u. s. w., 1842, genannt hat) einen erfolgreichen Einfluß auf ihn: er erhielt später den christlichen Glauben, welchen er bis zu seiner Studentenzeit gehegt als seinen „mütterlichen“ Glauben. Jene war nach ihres Vaters Tod mit ihren Kindern in ihren Geburtsort Eidersleben bei Querfurt gezogen. Der wissenschaftliche Unterricht, welchen Hahn empfing, förderte ihn besonders in der Kenntniß der Sprachen, namentlich der lateinischen, die er hernach besonders im Disputiren zu führen mußte, ferner auch der hebräischen.

Im Jahre 1810 bezog er die Leipziger Universität. In seinem ersten Jahre hatte er mit Nahrungsnoth hart zu kämpfen; dann befreiten ihn hieraus die Stipendien, welche ihm vornehmlich in Folge glänzender Leistungen zu Theil wurden. Und er der Theologie sich widmete, suchte er zugleich in den alten Sprachen volständig auszubilden; beim Gebrauche des Latein für Vorträge, Disputationen, Examinata u. s. w. machte er eifrig mit und hielt darauf zeitlebens hohe Stücke. Rosenkranz leitete ihn zu syrischen und arabischen Studien an; ferner trieb er Orientalia bei G. A. G. In religiöser Beziehung aber war das Resultat seiner Leipziger Studien „der Verlust des mütterlichen Glaubens und des Friedens, den er in bitterer Noth genährt hatte“ (Vormort zu Hahn's Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl.) Es war wohl der ordinäre Rationalismus jener Zeit, was diesen Verlust bei ihm herbeiführte. Philosophie hatte ihn Krug eingeführt.

Nach dreijährigem akademischen Kursus, nach einem glücklich bestandenen theologischen Examen vor Ammon und Tittmann 1814 beschäftigte sich Hahn mit Unterrichtgeben als Erzieher, bis 1817 das neu gegründete Wittenberger Predigerseminar eröffnete. Dort wirkten die beiden Nitsch, Schleusner und Heubner. Zu der Ausbildung, welche diese gaben, kam diejenige, welche der einzelne Zögling durch strebsame Arbeit abtun konnte; so traf Hahn dort unter Anderen mit Schmieder zusammen. Der dortige Aufenthalt wurde für seine fernere Richtung entscheidend. Er selbst hat jenes traurige Resultat seiner Leipziger Studien und die entsetzliche Wahrnehmung, im eigenen Herzen und Leben habe bei dem unauslöschlichen Bedürfniß des Friedens jenem Stadium theologischer Entwicklung auch die Gränze gesetzt und überschritten, gesucht, habe er dann vornehmlich in Wittenberg gefunden. Dort, bekannte er, habe er das Wesen evangelischer Predigt begriffen zu haben. Zu einem Gegenstande seiner wissenschaftlichen Forschungen machte er dort, zunächst durch Nitsch d. J. angeregt, die Schriften Ephräms; eine Abhandlung als Frucht derselben gab er in „historische theologische Abhandlungen Leipzig 1819“. Endlich fand er in Wittenberg eine treue Lebensgefährtin an einer Schwägerin Heubner's, Chr. von Brück, die er sich 1820 verehelichte.

Während Hahn zugleich einen starken Zug zur praktischen Thätigkeit eines Pfarrers fühlte, gab ihm doch eine Aufforderung des Ministeriums 1819 dahin den Ausweis, daß er sich der akademischen Laufbahn zuwandte. Er sollte als Privatdocent der Theologie an der Universität zu Königsberg gehen. Da verschafften ihm seine Verdienste in syrischer Literatur zur selben Zeit einen Ruf nach Heidelberg, zu welchem, wie er mit freudiger Erinnerung noch bis in seine spätesten Jahre zu erzählen liebte,





heit in ihnen überschritten fand. In den biblischen Ausführungen hat es nicht die, welche z. B. der Storr'schen Dogmatik eigen ist. Die rationalistische und naturalistische Literatur führt es in besonders reichem Maße auf. Dagegen läßt nachantike Philosophie und im Wesentlichen auch die Schleiermacher'sche Theologie seine Seite liegen. — Als akademischer Lehrer erlangte Hahn bald auch in Leipzig Erfolg. Seine Zuhörer zog vor Allem die Verbindung an, in welcher sie bei ihm ein warmes, liebevolles und liebenswürdiges christliches Herz mit ausgebreiteter Gelehrtheit und klarer, verständlicher Darstellung fanden.

Im Herbst 1833 folgte Hahn einem Rufe nach Breslau. Er bekleidete hier mit der Professur zugleich als Consistorialrath eine wichtige Stelle im schlesischen Kirchenrathe. An der Universität vertrat er einen großen Umfang von Aufgaben: außer der biblischen und historischer Theologie auch Moral, praktische Theologie und neutestamentliche Exegese. — Es war vornehmlich der Eindruck seines Sendschreibens an Bretschneider über die Lage des Christenthums u. s. w. (1832) gewesen, was den preussischen Minister bestimmt hatte, den Ruf an ihn ergehen zu lassen. Es handelte sich um einen Kampf mit dem in Schlessen festgefessenen Rationalismus und dem rationalistischen Theologen David Schulz (vgl. über ihn Encycl. XIV, 37 ff.) gewachsen wäre. Ein Hauptgrund auch in Hahn vermöge der in ihm vereinigten Tapferkeit, Gelehrsamkeit und anderen Eigenschaften wirklich gefunden. Es setzte freilich mitunter heftige Kämpfe ab im Consistorium und auch in der Fakultät. — Weit mehr innere Noth aber, als der Feind, mag das Verhältniß zu den Altlutheranern Hahn bereitet haben. Über das Folgende sein Lehrbuch des christlichen Glaubens 2. Auflage, S. 380. Vergebens hatte er dafür sich erklärt, daß den wenigen schlesischen Gemeinden, die die neu befohlene Agende ein Aergerniß war, ihre alte belassen werden möge. Da die Gemeinde von Hönigern, deren Pastor Kellner wegen seines Widerstandes entsetzt worden war, den neuen Prediger und Gottesdienst durch Schließen und Umräumen der Kirchthüren unter Gesang und Gebet abwehren wollte und deshalb gegen sie ausgesandt wurde, erhielt Consistorialrath Hahn, der zuerst durch sein bloßes Auftreten Widerstand zu dämpfen sich erboten hatte, den Auftrag, unmittelbar vor dem Hauptquartier des Militärs die Menge noch zum Weggehen zu ermahnen; er „entschloß sich, nicht ohne inneres Widerstreben, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen“, mußte aber, da er nicht den gehofften Erfolg hatte, die bewachte Macht an seine Stelle rücken lassen, und hatte nun über diese Sache zeitlebens zu leiden, die ihn unangenehmer als irgend welche andere berührt zu haben und bei denen auch der Thatbestand keineswegs immer genau mitgetheilt wurde. — Erst mit der und erfolgreich wurde Hahn's Wirksamkeit in Schlessen vollends seit Friedhelm's IV. Regierung. Im Jahre 1843 wurde ihm die Generalsuperintendentur provisorisch, 1844 definitiv übertragen. Zugleich wurde sehr wichtig für den durch Hahn geförderten Umschwung in Schlessen die Berufung C. F. Gaupp's an die Universität und in's Consistorium 1844 († 1863), Dehler's an die Universität nach Tübingen 1852), Wachler's in's Consistorium († 1864). Hahn's eigene Haltung wurde immer entschiedener eine kirchliche und lutherische. Ebenso und theilweise weit mehr war dieß bei den andern Gegnern des Rationalismus in Schlessen die Wahrnehmung naher Beziehung zwischen sogenannten Unionsmännern und offenen Rationalisten und Nichtfreunden ließ gegen das Unionswesen überhaupt sich und feindselig werden. Hahn selbst übrigens bewahrte gegen Andersdenkende immer große Milde, für eine „bekenntnistreue“ Union eine prinzipielle Freiheit. Seinen nunmehrigen dogmatischen Ueberzeugungen gab er Ausdruck in der letzten Ausgabe seines Lehrbuchs 1857; durchweg ließ er jetzt die kirchlichen Reformen als einen ganz gerechtfertigten Ausdruck der Schriftwahrheit gelten; wird sich fragen, ob diejenige eigene Ausführung der Schriftwahrheit, die er eben so wie früher voranstellt, wirklich zu einer Rechtfertigung aller dieser For-

men geworden, ja ob diese auch nur präcis überall oder wenigstens in den Hauptpunkten wiedergegeben worden seien (vgl. zum Lehrbuch Th. 2, S. 261 den Vorhalt in Hahn's Handbuch der protestantischen Polemik S. 273 f. Anm.); der Verfasser des Lehrbuchs steht — auch eben gemäß dieser neuen Auflage — darin als einer der letzten und zugleich einer der ehrwürdigsten Vertreter jenes alten Supranaturalismus vor uns. — Mannigfach, und zwar oft ohne rechte Kenntniß des Sachverhaltes, ist Hahn auch wegen seines Verhaltens zu den Symbolen bei der Ordination der Geistlichen angeklagt worden. Nach alter Ordnung wurde in den meisten Bezirken Schlesiens auf die Augsburger Confession verpflichtet und Hahn wies dieses Herkommen noch bis in's Jahr 1811 nach, obgleich schon seit 1811 auch mehrfach von demselben abgegangen und bei verschiedenen Ordinatoren mit Freiheit verschiedene Formen gebraucht worden waren. Hahn's Vorgänger, General-Superintendent Ribbeck, hatte verpflichtet auf die Schriftleber, welche verzeichnet sei in den alten drei Hauptsymbolen und „in den übrigen symbolischen Schriften, in deren Geiste die Agende u. s. w. abgefaßt sei“. Hahn nannte auf jenen drei Symbolen ausdrücklich wieder die augsburger Confession: jene drei mit Verweisung auf die dieselben nennende Agende vom Jahre 1829 (gegen den Vorwurf Hahn's in den „Beiträgen zur Evangelienkritik“ Vorrede S. XXII), diese mit Verweisung auf die Vorschrift der Agende, die symbolischen Bücher „wie herkömmlich“ zu nennen, und auf die innere Unklarheit der Verpflichtungsweise seines Vorgängers; vergl. über sein Verfahren und die deshalb ausgebrochenen Kämpfe seine Schrift: „das Bekenntniß der evangelischen Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener 1847“. — Im Jahre 1842 suchte Hahn auch durch die Herausgabe der „theologisch-kirchlichen Anzeiger“ (nach zwei Jahren wieder aufgegeben) und eines „kirchlichen Anzeigers“ (bei Uebernahme der Generalsuperintendentur andern Händen übertragen) in weiteren und größeren Kreisen zu wirken. — Seine kirchliche Thätigkeit und sein Eifer für die objektiven Bestimmungen der Kirche und des Staates erhielt durch die Bewegungen des Jahres 1848 nur neuen Antrieb. Auch in den höheren Orts verfügten presbyterialen und synodalen kirchlichen Einrichtungen aber fürchtete er dann einen Anlaß und Spielraum für die böse Kräfte. — In seinem kirchlichen Amte blieb er unermüdlich regsam bis zum Ende seines Lebens, — amtliche Würde und wahre Herzlichkeit allezeit vereinigend, — in der Milde gegen die Personen mit dem Alter nur noch zunehmend. Ein besonders merkwürdiges Denkmal hat er sich gestiftet durch Gründung eines zur Bestellung von Pfarrern dienenden Fonds, für welchen ihm eine größere Summe zur Feier seines 25jährigen Wirkens in Schlesien von der Geistlichkeit der Provinz überreicht wurde. Auch der Gustav-Adolfs-Verein in Schlesien hat er angelegentlich Theil genommen. — Seine Vorlesungen an der Universität hatte er, seit er Generalsuperintendent geworden, wenige reduziert; seit Ostern 1860 verzichtete er ganz auf sie. — Eine Krankheit, in welcher er sich auf einer amtlichen Reise zugezogen, machte seinem thätigen Leben ein so sanftes Ende am 13. Mai 1863.

Von seinen schriftstellerischen Arbeiten sind außer den oben erwähnten noch zu nennen: akademische Programme und Dissertationen *de gnosi Marcionis* 1820. 1821, *antitheses Marcionis* 1823, *de canone Marcionis* 1824. 1826, dazu die Schrift *Evangelium Marcionis u. s. w.* 1823, ferner über das 1. Kapitel des Evangelium Marcionis im kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin u. s. w. 1825; über den Gnosticismus in der syrischen Kirche in demselben Archiv 1823; — Ephräms Predigt gegen die Gnostiker in Jügen's Abhandlungen 1824; *Chrestomathia Syr., s. S. Ephraemi Carmina* (herausgegeben mit Sieffert) 1825; — „für grammatisch-historische Interpretation u. s. w.“ in den theolog. Studien und Kritiken 1830; — *Biblia Hebraica etc.* 1833; — *Testamentum graeco* 1840. 1861; — über Zwingli's Lehre von der Vorsehung u. s. w. in den Studien und Kritiken 1837; — *Bibliothek der Symbole und Glaubensbekenntnisse der apostol.-kathol. Kirche* 1842; — das Bekenntniß der evangel. Kirche in seinen Verhältnissen zur dem der römischen und griechischen 1853; — *Predigten und Reden* in den Bewegungen in Kirche und Staat seit dem J. 1830, 1852.



Vergl. den (von einem Schwiegersohn des Verstorbenen verfaßten) Nekrolog in der neuen Kirchenzeitung 1863, Nr. 75—77; Hahn selbst hat in E. F. Diezsch's Journal, 1830, Bd. 2. Hft. 1. eine Skizze seines Lebens bis zum J. 1830 n, deren Inhalt in diesen Nekrolog vollständig aufgenommen worden ist.

Julius Köstlin.

**Hahn, Heinrich August**, „des Vorigen ältester Sohn, geboren zu Königsberg Juni 1821, widmete sich, nachdem er in Breslau und Berlin seine Studien gemacht, der akademischen Thätigkeit für alttestamentliche Exegese und Theologie. Nach Vervollendung einer Dissertation de spo immortalitatis sub vet. test. etc. begann er seine Thätigkeit als Privatdocent in Breslau, ging von da 1846 nach Königsberg, umschloß der dortigen Fakultät über (Habilitationsschrift: veteris testam. sententia de hominis) zum interimistischen Ersatz für den verstorbenen Hävernich, dessen Vorlesungen über die Theologie des A. Testaments er auch — auf Aufforderung Dorner's, Vorstands der Hävernich'schen Kinder — 1848 herausgegeben hat, wurde 1851 ordentlicher und später (an der Stelle des 1860 gestorbenen Rosgarten) ordentlicher Professor zu Greifswald, erlag jedoch schon am 1. Dezember 1861 einer Brustkrankheit. — Er hat 1850 einen Commentar über das Buch Hiob veröffentlicht, 1852 eine Erklärung und Erklärung des Hohen Liedes, 1857 die Erklärung von Jesaja Kapitel 66 als dritten Band des Drechsler'schen Commentars zu Jesaja, 1860 einen Commentar über das Predigerbuch Salomo's. Seine Arbeiten tragen das Gepräge der eifrigsten Sorgfalt und Pflichttreue, die dem ganzen Manne eigen war. Gegenüber den alten Traditionen widersprechenden biblischen Kritik wurde dieselbe zu einer Mäßigkeit, aus der dann andererseits eine eigenthümliche, selbst einen Hengstenberg verweisende Kühnheit hervorging (vergl. Hahn über die Echtheit des Koheleth). Nie zeigte bei ihm eine Gehässigkeit gegen seine Gegner sich ein. Seine Person zeichnete sich durch eine liebenswürdige Lauterkeit des Charakters und Gemüthes aus, die auch wissenschaftlichen Streit nicht getrübt wurde. Vergleiche allgemeine Kirchenzeitung 1862, Nr. 26.

Julius Köstlin.

**Hahn, Philipp Matthäus**, „der große Mathematiker und ebenso fromme gelehrte Prediger und Schriftausleger, der über seiner astronomischen Uhr den geistigen Anlauf des Reichs Gottes nicht vergaß“ (A. Knapp, Christoterpe 1837), war geboren 25. November 1739 zu Scharnhausen bei Stuttgart. Schon in seiner Kindheit im Wunsche beseelt, ein Geistlicher zu werden, dabei frühzeitig mechanischen und physikalischen Versuchen und Arbeiten zugewandt, bereitete er sich auf das Studium der Philosophie im Hause seines Vaters, eines Geistlichen, vor, verfertigte daneben allerhand Uhren, Mond- und Sternuhren, und begann 1756, da er nicht in das theologische Studium aufgenommen wurde, im Kampf mit großem Mangel selbst an der einfachsten Philosophie und den nothwendigsten Büchern, das akademische Studium. „Wie sehr hätte ich gepriesen für das Stift, wenn ich Armer und Hungriger mich an diese Tafel setzen dürfte.“ Indes fuhr er neben Anhören der wichtigsten Vorlesungen in den Mußestunden, wie in den Vacanzen mit mechanischen Arbeiten, Zeichnen, Glasblasen, Fertigung von Uhren, Fernröhren u. dergl. fort. In seinem theologischen Studium bekennet er am meisten durch Kanzler Jerem. Friedr. Neuß angeregt und gefördert worden zu sein. Nach vierthalbjährigem Aufenthalte in Tübingen wurde er erst Professor in Pöschel, dann Vikar, — unter anderen bei Dettinger —, sann bereits über eine Maschine, die einen Wagen allein durch Wasser und Feuer ohne weitere Hülfe über Berge und Thäler in beliebiger Geschwindigkeit bewegen könnte“, wobei ihm nur die Mittel zur Ausführung des Versuchs fehlten, und wurde im Jahre 1764 Pfarrer in Metzingen, wo er eine große astronomische Uhr mit der Bewegung der Sonne, Monde und der Hauptfixsterne auf das ganze Jahr verfertigte, für welche ihm Karl von Württemberg 300 Gulden schenkte. Im Jahre 1770 nach Kornwestheim versetzt, gab er seine ersten theologischen Schriften, die Erklärung der Briefe an

die Epheser und Kolosser, die Hauptsache der Offenbarung Johannes, Betrachtung der Sonn- und Festtagsevangelien, Anmerkungen zum württembergischen Confessionale heraus, kam 1781, nachdem er die ihm angebotene Stelle eines Professors der Theologie in Tübingen ausgeschlagen, auf die Pfarrei Echterdingen, wo er am 2. Mai 1791

Was Hahn bei dem größeren Theil seiner Zeitgenossen berühmt machte, noch eine Stelle im Conversationslexikon erwarb, sein „seltenes mechanisches“ übergehen wir hier, lassen uns aber um so weniger durch den Schlußsatz des im genannten Werk: „Hahn's theologische Schriften, die mit mystischen Ideen sind, stehen in keinem besondern Ansehen“, abhalten, ihn nach dieser Seite mit Recht zu werden.

Ueber die Verbindung der theologischen Studien und des geistlichen Berufs mathematisch-mechanischen Arbeiten spricht er sich selbst dahin aus: er habe von auf solchen Trieb und Fähigkeit dazu verspürt, daß er darin einen Wink seines Talent nicht zu vernachlässigen, und finde eine heilsame Erholung für die Anstrengung des geistlichen Berufs in denselben, während er auf der andern Seite das Zeugnis der Gemeinde für sich habe, daß er sein Amt ebenso gewissenhaft als erfolgreich. Ein sprechender Beweis hiefür ist, daß seine Kornwestheimer Gemeinde ihn zu ziehen lassen und daß es sein Nachfolger, der treffliche Karl Fr. Hartmann (gest. 1815, Verfasser mehrerer geschätzter Predigtsammlungen und Kirchenlieder) nahm, ihn zu ersetzen.

Hahn ließ sich durch seine Nebenbeschäftigungen so wenig verleiten, sein Amt verkürzen, daß er sogar jeden Abend einen Hausgottesdienst hielt, dem viele Weiber aus der Gemeinde antwohnten und in welchem er biblische Bücher „Man dürfe, wenn mit dem Christenthum Ernst gemacht werden wolle, sich der öffentlichen Predigt begnügen, sondern mit empfänglichen Seelen noch in den Umgang treten.“ Außer den Privatversammlungen suchte Hahn dieß noch durch einen ausgedehnten Briefwechsel, wie durch gelegentliche Gespräche zu erreichen, wo er die höchststehenden Personen nicht ausschloß, wie er z. B. mit Herzog Karl selten über wichtige religiöse Materien besprach. Als Göthe 1779 in Stuttgart Ludwigsburg war, redete er mit Interesse von Hahn und seinen Werken und begierig, ihn zu sehen und zu sprechen.

Im Wesentlichen ein Anhänger der Bengel'schen Schule ging Hahn, Meister, unabhängig von Zeitvorstellungen auf den Gesamtzusammenhang der Schrift zurück und suchte das Einzelne, wie das Ganze dem Verständniß zu bringen und nach Darlegung des biblischen Gehalts diesen als fruchtbringende Gottseligkeit in's Leben einzuführen. Er unterscheidet sich darin einerseits von dem er persönlich nahe stand, sofern dieser (vergl. VIII. S. 240) in der Liebe, in Geistes- und Herzensverkehr mit Gott und Christus und der darauf sich gründenden Liebe zu Geistesverwandten seine Befriedigung fand, und von Detinger, der in der Verfolgung seines zu hoch gesteckten Ziels das Spiel seiner Phantasie nicht selten wege führte und dessen Wirken vielfach mehr als ein befruchtendes, denn als unmittelbar erbauendes erscheint. Wenn sich Detinger durch seine anstößige Vermischung von theosophischen und naturphilosophischen Einfällen Bortwürfe des Consistoriums zuzog, so mag es auffallen, daß auch Hahn der Censur, ja dem Verbot seiner Schriften nicht entging. Er war zwar mit der herrschenden Kirchenlehre darin einverstanden, daß die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung Fundamentalartikel des Christenthums sei; aber in seiner Richtung auf die Totalität des Inhaltes der Offenbarung schiedenen spekulativem Sinne trieb es ihn, namentlich der Lehre von der Natur des Reiches Gottes und den letzten Dingen auf den Grund zu sehen, und hier das Consistorium Manches in seinen Schriften, was mit der Schrift und der Tradition nicht im Einklang stand. Hahn wurde bitter und ließ seine Schriften in der Schweiz drucken. Später glied sich die Sache mehr aus, Hahn war



entlich unter dem Einfluß des auch von ihm geschätzten Prälat Moos, und so verfloß letzte Zeit unangefochten.

Hahn war von imponirender Gestalt, edlem Antlitz, ebenso ernst als freundlich und ig, bei durchdringendem Verstand herzlich und kindlich im Umgang, als Prediger Seelsorger um so wirksamer, als er selbst von seiner göttlichen Sendung überzeugt Seine Vorträge waren ungekünstelter Erguß seines erfüllten Gemüths, des Streben nach Christo zu zeugen, ohne daß er jedoch selbst bestritt, daß er sich in der Erklärung der Schrift oft hinreißen lasse, einen Sinn hineinzulegen, der vielleicht nicht klar darin liege. Vom ordentlichen Kirchenamt sprach er gegenüber den sektarischen Abspaltungen, die in seiner Zeit auftraten, mit Achtung. „Wohin wäre es mit der Kirche gekommen, wenn keine äußerlichen Vorsteher und Wächter, d. h. besoldete Geistliche gewesen wären? Die äußere Kirche ist unsere Mutter, die uns auferzogen hat. In dem öffentlichen Gesang, Gebet und Vortrag auch eines minder tüchtigen Geistlichen kann man manche gute Gedanken und Empfindungen schöpfen, die man zu Haus nicht finden hätte.“ Indem Hahn, wie Bengel, Detinger, Flattich, Nieger und die andern Prediger ihrer Zeit die Kirche als die Mutter, als den gemeinsamen nährenden Punkt, die Gemeinschaften als sie unterstützende und ergänzende Glieder ansahen, sahen sie den Strom des geistlichen Lebens in seinem Bett und es durften sich Manche an ihm ein „Beispiel eines Mannes, der von Stiftung einer eigenen Kirche so fern war, wie der Morgen vom Abend“, in dem Bestreben befestigen, an der fortgehenden Erneuerung der Heimathkirche mitzuarbeiten, statt ihr mißmuthig den Rücken zu kehren (Paulus Philipp Matthias Hahn, S. 347). Wir schließen mit einigen charakteristischen Aeußerungen Hahn's. Ein Gedenkblatt für Elisa v. d. Rede vom Jahre 1781: „die größte Beruhigung und Sättigung meines Herzens habe ich in der Erkenntniß, des Menschen- und Gottessohnes gefunden. Die Menschwerdung des Wortes, im Anfang sprach: es werde! sein Glaubenswandel durch diese Welt im Stand der Erniedrigung, seine himmlische Lehre von seinem Vater, vom Königreich, von der Auferstehung, von der Geburt von oben, seine Versöhnung am Kreuz, seine Himmelfahrt und die Hoffnung, daß er wieder auf diese Erde kommen werde, daß meine Augen ihn sehen werden, entweder im sterblichen Fleisch oder auferstanden, und daß ich Theil bekommen werde an seinem Königreich und Herrlichkeit als Erbe und Miterbe, daß er jetzt schon Souverain über Alles sey, daß er wirklich in den Verborgenen regiere, daß ich mich wirklich schon meines höchsten Freundes und Hülfen und Gunst und seiner Hülfe und seines Beistandes in allen Umständen erfreuen darf, daß er menschlich-zärtlich bei all seiner göttlichen Hoheit an seine Brüder auf der Erde denke, daß er thut, was wir den Vater in seinem Namen bitten, — diese ganze biblische Wahrheit macht mein Herz gewiß und über alle Zweifel erhaben. So ist meine Herzensstellung und gewiß auch die Ihrige“.

Quelle: E. Ph. Paulus, Ph. M. Hahn. Ein Pfarrer aus dem vorigen Jahrhundert.

Nach seinem Leben, Wirken und seinen Schriften 1858. Barth, süddeutsche Theologen 2. — 4., 1829—1836. Römer, kirchliche Geschichte Württembergs, 1848.

Sammlungen, 1842. E. U. Hahn, Hahn's hinterlassene Schriften, 1828.

1, die Theosophie F. Chr. Detinger's, 1847.

Hartmann.

Hare, Charles Julius, einer der einflußreichsten neueren Theologen Englands wurde im Jahre 1795 zu Herstonceux in Suffex im Schoße der bischöflichen Familie geboren und erhielt seine Jugendbildung im Charter-House in Gemeinschaft mit John Thirlwall, welche sich später als Geschichtsschreiber Griechenlands einen unsterblichen Namen machten, und mit Waddington, dem Verfasser einer allgemeinen Kirchengeschichte in 6 Bänden. Einen beträchtlichen Theil seiner jüngeren Jahre verlebte er auf dem Continente. Im Jahre 1811 besuchte er die Wartburg, Luther's Patmos, und wurde in diesem romantischen Zufluchtsorte des großen Reformators zuerst die Liebe zu ihm ein, welche später durch das Studium seiner Schriften und



in dem Kampfe mit dem romanisirenden Pusehismus fester begründet wurde. „An Wartburg“ — sagte er scherzend — „sah ich die Spuren von Luther's Dintenfass auf der Wand und dort lernte ich zuerst die Kunst, dem Teufel Dintenfässer vor den Augen zu werfen.“ Im Jahre 1812 bezog er das Trinity-College auf der Universität von Cambridge und zeichnete sich bald durch gründliche klassische und allgemeine Bildung aus. Im Jahre 1818 wurde er zum Fellow und Hilfslehrer an diesem Collegium ernannt und versammelte eine Anzahl bewundernder Schüler um sich, unter welchen John Keble, Richard Trench und Frederic Maurice (sein späterer Schwager) sich später einen bedeutenden Einfluß als theologische Schriftsteller, die beiden letzteren zugleich als Professoren am King's-College zu London, erworben haben.

Hare trat zuerst vor das wissenschaftliche Publikum als Uebersetzer von einem großem römischen Geschichtswerk, in Verbindung mit seinem Freunde und Collegen Thirlwall, dem nachherigen Bischof von St. David. Der erste Band erschien 1828. Damit gab er sofort seine Vorliebe für deutsche Gelehrsamkeit kund. Diese Vorliebe wurde er bestärkt durch den vertrauten Umgang mit dem berühmten Professor Thomas Arnold und später mit Bunsen, sowie durch das Studium der Schriften Coleridge, den er als christlichen Philosophen und geistvollen Theologen tief verehrte. Beide übten einen entschiedenen Einfluß auf seine Geistesrichtung. Im Jahre 1830 unternahm er eine längere Reise auf den Continent und hielt sich mehrere Wochen in Rom auf, das, wie bei so vielen Gelehrten und Künstlern, eine Epoche in seinem Leben machte. Das archäologische, historische und künstlerische Rom zog ihn mächtig an, die kirchlich-religiöse Rom aber stieß ihn eher ab und befestigte ihn in seiner protestantischen Ueberzeugung, obwohl ihn früher die Schriften von Tieck und de la Motte mit der romantischen Schwärmerei für das Mittelalter angestreckt hatten. In London machte er auch die persönliche Bekanntschaft mit dem damaligen preussischen Legationsrath Dr. Bunsen, und dieser Bund wurde später durch die Uebersiedelung des letzteren nach London noch viel enger geknüpft. Man vergleiche darüber die Dedication des ersten Bandes des „Hippolytus“ an Hare. Nach seiner Rückkehr in die Heimath, im Jahre 1831, nahm er die Rektorstelle seines Geburtsortes an, wurde später zugleich Archidiacon von Lewis in der Diocese von Chichester (daher gewöhnlich Archidiacon Hare genannt) und einer der ordentlichen Kapläne der Königin. In dem ländlichen Dorfe von Harecourt unweit der Südküste von England wirkte er als Archidiaconus, Prediger, Schriftsteller und in einem weiten Kreise von Freunden allgemein geachtet und verehrt, wegen seiner Kenntnisse und seines vortrefflichen Charakters bis zu seinem Tode, am 20. Januar 1855 erfolgte. Seine letzten Worte, die er mit gehobener Stimme und tetem Blicke auf die Frage, ob er seine Lage auf dem Todtenbette ändern wolle, sprach, waren: „Aufwärts, aufwärts!“

Archidiaconus Hare verband eine ausgebreitete und gründliche Gelehrsamkeit mit einem kräftigen, originellen Geiste, edlem und unbescholtenem Charakter, harmlosem und aufrichtiger Frömmigkeit. Er war ein genauer Kenner und begeisterter Anhänger der deutschen Wissenschaft und Literatur und trug viel zu ihrer Anerkennung in England bei. In Luther, Schleiermacher, Meander, Olshausen, Ritsch, Tholuck, Lüdke war er so gut zu Hause, als in Cranmer, Hooker, Leighon, Pearson und Keble. Eben so vertraut war er mit der Entwicklung der deutschen Philosophie von Kant auf Hegel und Neu-Schelling und frei von den Vorurtheilen, welche die praktischen Engländer gegen „deutschen Mysticismus und Transcendentalismus“ gegen alle höhere Spekulation und idealistischen Tendenzen gewöhnlich haben. Er sammelte sich nach und nach eine der besten und reichsten Privatbibliotheken, in welcher kein deutsches Werk von Bedeutung aus dem Gebiete der Philologie, Philosophie, Theologie und Geschichte fehlte. Diesen herrlichen Schatz von über 12000 Bänden, welche den Wand in seiner Pfarrwohnung einnahmen und kaum Raum für einige aus Italien gebrachte werthvolle Originalgemälde übrig ließen, hat er seiner alma mater

ty-College in Cambridge vermacht. Als Philosoph war er ein selbstständiger Schüler von Coleridge, den man den englischen Schelling nennen kann. Als Theologe er am meisten Sympathie mit Thomas Arnold, übertraf ihn aber an Fachgelehrtheit. Er stand an der Spitze der älteren „breit-kirchlichen“ Richtung (broad church), welche eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Extremen der hoch-kirch- (high church) oder puseyitischen und der nieder-kirchlichen (low church party) evangelischen Partei einzunehmen und das anglikanische Kirchenthum durch Ideen der neueren deutschen Theologie zu beleben und zu liberalisiren strebt, übrigens allerdings in einigen ihrer Anhänger in bedenkliche Extravaganzen ausgeartet ist. Sie zu Hare's Zeit nicht sowohl eine kirchliche Partei, wie die high church und low church party, sondern mehr eine theologische Schule. Sein bedeutendster Schüler in Hinsicht ist Prof. Richard Chenevix Trench, jetzt Dean an der Westminster-Abtei, der Verfasser mehrerer Werke über die Parabeln und Wunder Jesu, über den Tempel von Bethlehem, über die Synonymen des Neuen Testaments, über die englische Kirche u. s. w., welche in England und Amerika mit Recht einen sehr großen Lesereifer gefunden haben und wohl die populärsten neueren Schriften aus der bischöflichen Kirche sind, weil sie sich ohne allen engherzigen Confessionalismus auf dem gemeinsamen Boden des evangelischen Protestantismus stellen. Hare war ein entschiedener Anhänger des Protestantismus gegen die neueren Uebergriffe des Romanismus und Ultramontanismus, hütete sich aber auch vor dem entgegengesetzten Extrem des unkirchlichen Rationalismus und vergaß nie die persönliche Achtung, die er seinen Gegnern schuldig war. Besonders tief schmerzte ihn der Uebertritt seines ehemaligen Kollegen und intimen Freundes Archidiaconus Manning in die römische Kirche durch das Medium des Ultramontanismus.

Als Schriftsteller hatte Hare manche Eigenthümlichkeiten, die keineswegs zur Nachahmung zu empfehlen sind. Dahin gehört eine an Schleiermacher erinnernde und constant durchgeführte Schreibart (z. B. preacht für preached, forst für forced) und eine überborene, für den Leser höchst unbequeme Methode, den werthvollsten Theil seiner Gedanken in Anmerkungen niederzulegen, welche den Text an Umfang bei weitem übersteigen und eine reiche Fülle seiner geistvoller Ansichten über die bedeutendsten theologischen und kirchlichen Fragen enthalten. Seine Stärke lag aber in seinem theologischen und kirchlichen Gesammtcharakter und in seiner Gabe geistvoller Anregung zu Weiterforschung.

Sein bestes theologisches Werk ist „The Mission of the Comforter, with Notes“, London 1847, und nachgedruckt zu Boston. Es sind ursprünglich fünf zu Cambridge gehaltenen Predigten über das Amt des heiligen Geistes auf Grundlage der Worte des Joh. 16, 7—11; mehr als die Hälfte des Werkes aber besteht aus gelehrten Erläuterungen und Excursen. Ferner die Apologie Dr. Luther's (ursprünglich Anmerkungen zu dem eben angeführten Werke) gegen die Angriffe Bossuet's, Hallam's, Sir James Hamilton's und der Puseyiten im Jahre 1855; sie verräth eine seltene Vertrautheit mit der Literatur des 16. Jahrhunderts, tiefes Verständniß des deutschen Reformers, große polemische Gewandtheit, und ist ohne Zweifel das Beste über Luther in englischer Sprache. Er lieferte auch den Text zu der englischen Ausgabe der *Leben* aus Luther's Leben von König. — Endlich sind zu nennen die schönen Predigten über den Sieg des Glaubens (The victory of Faith), ebenfalls mit werthvollen Erläuterungen, und der Kampf mit Rom (The Contest with Rome), vom J. 1842, eine der kühnsten anglikanischen Streitschriften gegen Romanismus und Puseyismus.

Vergl. über Hare's Charakter und seine Bedeutung die beiden Grabreden von Rev. F. Elliot und Rev. L. R. Simpfonson, sowie einen Artikel im Quaterly Review vom J. 1855 und im american. Methodist Review für 1856. Philipp Schaff.

Hartmuth von Cronberg, einer der ritterlichen Freunde und wärmsten Anhänger der Reformation aus dem Hutten-Sickingen'schen Kreise, war 1488 im Fränkischen



geboren und wie sein Vetter Franz von Sickingen (s. d. Art. XIV. 330 ff.) in kaiserliche Dienste getreten, wo er es bis zum Mainzischen Erbtruchseß brachte. Luther's Schrift „an Kais. Maj. und den christlichen Adel deutscher Nation“ rief in diesen Kreisen die mächtigste Bewegung hervor, bei den Einen mehr, indem sie die Reformation zum Vorwand für ihre politischen Zwecke gebrauchten, bei den Andern, wie Hartmuth, weil sie innerlich von der evangelischen Wahrheit überzeugt waren. Als nun das Wormser Edikt 1521 in rechtswidrigster Weise ohne vorherige Berathung mit den Reichsfürsten Luthern und seine Anhänger als offenbare Kexer erklärte und mit Acht und Aberacht belegt, reifte der Widerspruch gegen das den nationalen Bestrebungen direkt entgegenhandelnde Reichsoberhaupt auch in Vielen vom Adel und Hartmuth gab seine einträgliche Stelle auf, obwohl er noch einige Zeit (Schr. an Sickingen v. 13. Okt. 1521) hoffte, der Kaiser möchte den Papst veranlassen, auf seine weltliche Gewalt zu verzichten und sich die Verbesserung des Kirchenwesens angelegen seyn zu lassen. Im folgenden Jahr ließ er seine „christliche Vermahnung an die vier Bettelorden“ ergehen, in welcher er die Lehren Luther's als die wahrhaft christliche Lehre vertheidigt, die Orden auffordert, statt dieselbe zu verlekern sich ihrer herzlich zu erfreuen und das drückende Menschenjoch abzuschütteln. Ebenso erließ er Schreiben an Kaiser Karl V. und Papst Leo X.; letzteren redet er an „o Leo! dein Papstthum steht wahrlich auf einem bösen, faulen Grund; das Haus, das darauf gebaut worden, mag vor Winden und Platzregen nicht bestehen“. Er möge seine weltliche Gewalt an den Kaiser abtreten, die Kirchengüter zu Erhaltung der Pfründe und Unterstützung der Armen verwenden und seine Beredsamkeit und geistliche Macht gegen die Türken wenden. Den Kaiser bittet er, dem Papst seine Irrthümer zu Gemüth zu führen und ihm zu zeigen, daß er so lang der Antichrist sey, als er nicht zu Selbsterkenntniß gelange und die Fehler seines Regiments verbessere. Nur dann sey er Stellvertreter Christi, wenn er die Schaafe Christi nach dessen Vorschrift weide, der Habsucht und übergroßen Zahl der Geistlichkeit steure u. s. w. In seinen eigenen Besichtigungen führte Hartmuth sofort den evangelischen Gottesdienst ein und gestattete seinen Geistlichen, seine Haushälterin zu heirathen. Michael Stiefel, der durch Erzherzog Ferdinand vertriebene evangelische Prediger von Eßlingen, fand bei ihm eine Zuflucht. Dem Kurfürsten Friedrich gibt er die Versicherung, daß er und Viele mit ihm, so es nöthig sey, mit Gut und Blut ihm wider die Feinde des Evangeliums beistehen werden.

Luther sandte im Februar 1522 an Hartmuth einen köstlichen Sendbrief, in welchem er ihm für die Schriften an den Kaiser und an die Bettelmönche dankt; man spüre ihnen an, daß sie aus des Herzens Grund quellen, das tröste und stärke ihn in dem Glauben, sein Wort gehe nicht vergeblich aus. Christus werde den Troß seiner Feinde brechen und ob auch noch Ärgeres ihm widerfahre, dieß Spiel zu nichte machen, wie der Herr selbst noch viel ärgere Anfechtungen erduldet und überwunden habe. Gott möge die Schuld der deutschen Nation nicht den armen Seelen entgelten lassen und das heilsame Wort nicht entziehen. Zuerst habe sie das Evangelium in Costniz verdammt und das unschuldige Blut des Huß und Hieronymus vergossen, darnach zu Worms, Heidelberg, Mainz und Köln. Der Rheinstrom sey blutig geworden durch des Antichrist Henter. Wollte Gott, sein Schreiben mache Cronberg solche Freude, wie Luther das seinige.

Auch Sickingen ließ frühzeitig mit Hartmuth durch Desolampadius, der vom April bis Juli 1522 auf der Ebernburg sich aufhielt (vergl. Bd. X. S. 536), den Gottesdienst reformiren, in der Messe die Evangelien und Episteln deutsch lesen und seine Pfarrer heirathen.

Eine kirchliche Fehde bestand Hartmuth in Verbindung mit Hutten gegen den altgläubigen Pfarrer Peter Meyer in Frankfurt, der Luther's Lehre auf der Kanzel geschmäht und die evangelischen Prediger, wie Hartmann Ibach, und den gelehrten Mainzer Erbknecht Brunfels, Hutten's Freund, als Lutheraner verlekert und genöthigt hatte, sich der Verfolgung durch schleunige Flucht zu entziehen. Hartmuth schlug eine Warnungsschrift vor



falschen Propheten und Wölfen am Mainthor in Frankfurt an, Hutten schickte an ihn einen Fehdebrief und forderte den Rath auf, sich desselben zu entschlagen. Dieser ließ sich nicht drohen und nahm Meyer in Schutz, bis die Bürger selbst zwei Tage nachher den verhassten Pfarrer vertrieben und sämmtlichen Geistlichen geboten, das Wort Gottes rein und lauter zu verkündigen.

Folgereicher war Hartmuth's Theilnahme an Sickingen's Erhebung gegen den Kurfürsten von Trier, in welcher Hartmuth wohl zu gläubig eine wesentlich reformatorische Seite erblickte. Im September 1522 theilt er dem sächsischen Marschall Dolzig mit, Sickingen sich mit einem ansehnlichen Heer gegen Trier in Bewegung setzen, um den Hof zu nöthigen, dem Wort Gottes die verschlossene Thür zu öffnen. Hartmuth wurde zum Schutz der Ebernburg zurückgelassen worden. Nachdem Sickingen's Unternehmungen mißglückt, griffen die vereinten Fürsten von der Pfalz, Trier und Hessen mit Hilfe ihn an und als erstes Opfer ihrer Rache fiel Cronberg, das sie eingenommen. Hartmuth war zur Flucht genöthigt und fand in Basel im Kreis Desolampad's und seiner Gesinnungsgenossen als „nobilis exul, vero generosus veroque christianus“ eine wohlwollende Aufnahme\*). Während seines Exils suchte er den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg, mit dem er wiederholt zusammentraf, für die evangelische Lehre zu gewinnen; in Mömpelgard schloß er sich mit den andern Rittern, die seine Wiederherstellung betrieben, an Ulrich an und blieb längere Zeit im Briefwechsel mit ihm. Von Basel nach Schweiz und Constanz aus, wo ihn sein Freund Johann von Bözheim gastlich beherbergte, bat Hartmuth im Januar 1524 den Nürnberger Reichstag um Wiedereinkauf in seinen Besitz. Im Februar 1526 sprach er sich im Syngrammastreit für das Festhalten am Wort des Erlösers und mündliche Verständigung statt Druckbriefwechsel aus. Endlich erlangte er 1541 seine Güter wieder und starb den 1. August 1549. Sein Enkel Joh. Schweighard war als Erzbischof von Mainz eifrig bemüht, die Reste des Protestantismus im Mainzischen zu vertilgen; ein Urenkel, Adam von Cronberg, wurde vom Kaiser für seine Dienste gegen die Evangelischen in der (evangelischen) Herrschaft Geroldsau im badischen Schwarzwald belohnt. Im Jahre 1704 erlosch das Geschlecht.

Hartmuth von Cronberg verdient wohl kaum das ihm von Strauß und Klippel (oben) ertheilte Prädikat eines „zwar biedern und von Herzen frommen, aber etwas inkontinanten Mannes“. Daß er mit dem ritterlichen Sinn Sickingen's und Hutten's eine entschiedenere Anhänglichkeit an die Lehren und Einrichtungen der Reformation verband, daß er in der ersten Zeit, wie mehrere unter den Reformatoren selbst, von Karl V. so sehr, wie er werde die Pabstmacht in Deutschland beschränken, zeugt so wenig von Weichheit, als was er für seine Ueberzeugung redete, wirkte und litt.

Quelle: Sedendorf, Comment. Luth. — Plant, Gesch. der protest. Lehrb. II, 1. — D. Fr. Strauß, U. v. Hutten, Bd. II. — Klippel in „Sickingen“, Realencycl. Bd. XIV. — Vierordt, Gesch. der Reformation in Baden. — Ersch u. Gruber, Realencycl. Artikel „Cronberg“.

Hartmann.

**Hafse**, Friedrich Rudolf, ist geboren zu Dresden den 29. Juni 1808. Vater war dort Professor am Kadettenhause und leitete die Erziehung und Bildung mit großer Sorgfalt, so daß der sehr begabte und fleißige Sohn schon mit dem 14. Jahre die Reise zur Universität erlangte. Fast hätte er, der gründlich philologisch gebildet, sich der Philologie ergeben, wenn ihn nicht die exegetischen Studien im Alten und Neuen Testament zu Leipzig für immer an die Theologie gefesselt und A. Hahn's Vorlesungen über die Dogmatik ihm dieselbe zu einer Lebensaufgabe gemacht hätten. Die Richtung, welche A. Hahn im Jahre 1827 bei seinem Amtsantritte über das Wesen des Christenthums und sein Verhältniß zum Naturalismus hielt, hatte für Viele, auch für ihn, die Folge, daß er sich zu dem Supranaturalismus bekannte, welcher eine

Er nahm in Basel Theil an der Disputation von Pf. Stoer über Aufhebung des Coeli-  
24. S. Herzog, vom Leben Desolampad's Bd. I. S. 245.

göttliche Offenbarung annahm, die in der heil. Schrift enthalten und als vernunftmäßig zu erkennen ist. Nach einem zu Leipzig beendigten Triennium begab sich Hase zu Ostern 1829 nach Berlin, nachdem er das letzte Semester noch mit seinem Vater zusammengewesen, der als Professor der historischen Hülfswissenschaften nach Leipzig berufen worden war. In Berlin, wo sich Hase für die akademische Lehrthätigkeit weiter ausbildete, ging ihm im Verkehr mit Neander, Schleiermacher, E. Ritter u. A. eine neue Welt auf. Mehr aber als diese Männer zog ihn auf die Dauer Ph. Marheineke an, durch den er für die Hegel'sche Philosophie lebendig interessirt wurde, daher er auch Hegel selbst, Gans, Hotho und andere Hegelianer hörte. Von den dogmatischen Grundanschauungen, die er zu Leipzig gewonnen hatte, gelangte Hase indeß immer mehr zu der Einsicht, daß er mit dem Hegelianer Marheineke in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimme; er faßte die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie besonders nach ihrer formellen Seite in's Auge. Seine theologischen Studien concentrirten sich seitdem vorzüglich im Gebiete der Kirchengeschichte. Zum Gegenstande seiner Dissertation hatte er sich seit 1832 das System Anselm's von Canterbury erwählt; er hoffte dadurch Neander nach der historischen, Marheineke nach der speculativen zu befriedigen. Kaum eine Periode der Kirchengeschichte war bis dahin so dürftig behandelt wie die Scholastik, und doch fand Hase hier wahre Schätze des Geistes, die man verkannt, weil nicht gekannt hatte. Aus dem reichen Gebiete der Anselmischen Theologie bearbeitete er zuerst die Lehre vom göttlichen Ebenbilde, eine Arbeit, welche die theologische Fakultät nicht bloß befriedigte, sondern auch von Jüngen in seiner Zeitschrift für historische Theologie (1835) als werthvolle Forschung aufgenommen wurde. Die Vorlesungen über Kirchengeschichte, die Hase seit 1834 zu Berlin mit Beifall begonnen hatte, zeigten ihm bald, daß er hierin seinen eigentlichen Lebensberuf gefunden habe. Die Methode einer wahren Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Hase damals vom Standpunkte des Hegel'schen Formalismus vorschwebte, versuchte er in mehreren Recensionen von Engelhardt's und Gaurile's, dann Hase's Handbuch der Kirchengeschichte darzulegen, welche in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ im Jahre 1835 u. ff. erschienen. Da Hase mit großer Schärfe die Mängel der Methode in jenen Werken aufgedeckt hatte, sah sich Hase veranlaßt, in der dritten Auflage seines Handbuchs sich in einer Vorrede mit der Hegel'schen Methode auseinanderzusetzen, zeigte aber gerade hier, wie richtig die Ausstellungen waren, die Hase gemacht hatte. — Nach Hase soll es die Idee der Kirche allein seyn, welche uns den ganzen Verlauf ihrer Geschichte verstehen und wissenschaftlich construiren lehrt. Nur dann, wenn die Forschung der Kirchengeschichte von dem Puncte der Idee der Kirche geleitet und die Vorstellung dadurch bestimmt wird, kann wahre Objectivität erreicht werden; denn nur im Lichte der Idee ist das Object, die kirchengeschichtliche Thatsache, als aus ihr hervorgegangen in seiner Fülle und Tiefe klar und offenbar. Dem Denken erschließt sich allein die That des Gedankens, dem Geiste nur thut sich der Geist auf. Mit allgemeinen und unbestimmten Reflexionen über die kirchengeschichtlichen Ereignisse, welche den einzelnen Perioden als Uebersichten vorangestellt werden, wird der Stoff der Fakta nicht bewältigt. — Wenn Hase in diesen kritischen Erstlingsarbeiten bereits einen sehr selbstständigen Standpunkt eingenommen hatte, so trat das noch mehr hervor in einer Recension der Monographie von C. F. Baur in Tübingen über die Gnosis, welche er in der von seinem Colleggen Bruno Bauer gegründeten Zeitschrift für speculative Theologie (im ersten Bande) veröffentlicht hat. In dem Nachweis, daß Baur die Gnosis als Religionsphilosophie weder philosophisch durch die Entwicklung des Begriffs der Religionsphilosophie eingeleitet, noch geschichtlich eine vollständige Darlegung der verschiedenen Bestrebungen, den Begriff der christlichen Religionsphilosophie zu realisiren, in strengem Zusammenhange fortgeführt war so treffend geführt, daß Baur selbst durch eine eingehende Abhandlung über den Begriff der christlichen Religionsphilosophie und ihre ersten Formen in derselben Zeitschrift sich zu vertheidigen suchte.



Hasse folgte um Ostern 1836 einem Rufe nach Greifswald als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte, wo er den Cyklus seiner Vorlesungen feststellte. Die Geschichte des Alten Bundes schickte er als Einleitung der Kirchengeschichte voran. Die Kirchengeschichte selbst theilte er in drei Theile, in denen sich ein Kreislauf der Idee abspielt, d. h. eine bestimmte Erscheinungsform des Reiches Gottes in der sichtbaren Kirche vollständig ausgeprägt hat. 1) Ältere Periode, d. h. das einfache In sich beschlossene Leben der Kirche; 2) Mittlere oder die Entäußerung an den Gegensatz oder die Welt, 3) Neuere oder die dadurch nothwendig bedingte Rückkehr der Kirche in sich.

Unter dem Ministerium Eichhorn wurde Hasse im Jahre 1841 an Rheinwald's Stelle nach Bonn berufen. Dort vollendete er im Jahre 1843 den ersten Band seiner Monographie über Anselm von Canterbury, der das vielbewegte Leben dieses Primas der anglikanischen Kirche behandelte —, eine Frucht gründlichster Forschung, welche sogleich kirchenhistorische Meisterschaft des Autors bekundet. Die Formeln der Hegel'schen Philosophie hatte er abgestreift, aber den reinen Gewinn aus derselben behalten. Die höchste Anforderung, welche an eine kirchenhistorische Monographie gestellt werden kann, ist erfüllt; die Persönlichkeit des Anselm tritt nach ihrer Vielseitigkeit zwar immer in den Vordergrund, aber es steht zugleich die ganze Bewegung jener Zeit in ihrem innersten Zusammenhange damit in Beziehung. Der zweite Band dieses Werkes, der erst später, im Jahre 1852, erschien und das ganze Lehrsystem Anselm's reproducirt, hat Hasse widersprechlich den Preis dogmenhistorischer Meisterschaft verschafft. Die Anselm'sche Theologie ist völlig durchgedrungen; daher die reinste Objectivität der Auffassung und die klare Darstellung. Man kann verfolgen, wie die Theologie Anselm's allmählich aus dem Entwicklungsgange seines Geistes heraus entstanden und das Einzelne nach und nach zu einem organischen Ganzen gestaltet hat. — Hasse, den die theol. Fakultät, beim hundertjährigen Jubiläum der Bonner Universität im Jahre 1843 doctorirt hatte, trat nach dem Abgange von Ritsch und Sad im J. 1849 in die Fakultät ein, in der er neben Dörner und Rothe wirkte. Er besaß ein ausgezeichnetes Lehrtalent, das sich besonders in den mündlichen Erläuterungen entwickelte, welche er in freier Weise an das vorgetragene Diktat anknüpfte. Die nach seinem Tode herausgegebenen Vorträge über die Geschichte des Alten Bundes und die Kirchengeschichte sind eben nur als Diktat der Gerippe, das man sich mit dem Fleisch und Bein seiner mündlichen Erläuterungen ausstatten muß. Jenes Talent trat aber auch in der Leitung der Übungen des kirchenhistorischen Seminars und selbst in der Abhaltung der Kandidateneamina zu Coblenz oft glänzend hervor.

Was Hasse über den Kreis der Studirenden und Collegen hinaus eine hohe Achtung erweckt hatte, war die Festigkeit und Biederkeit seines Charakters, seine ächte kindliche Frömmigkeit und Pietät, von der sein ganzes Wesen durchdrungen war. In großer Heidenheit dachte er von sich selbst gering und wußte stets an Anderen das Gute auszufinden und freudig anzuerkennen.

Für die kirchlichen Fragen der westlichen Provinzen von Preußen hegte Hasse in jener Zeit, besonders seitdem ihn die theologische Fakultät zu den Provinzial-Synoden in Westphalen deputirte, immer lebendigeres Interesse. Als Vertreter einer unirten Kirche vermied er anfangs sorgfältig, in eine Parteistellung auf den Synoden einzunehmen, und wenn dieß später, als die scharfe Scheidung der confessionellen Parteien eintreten sollte, geschah und er seine Herkunft aus der lutherischen Kirche Sachsens nicht verneinen konnte, so rieth er doch immer zum Frieden. So konnte er sich auch über die Aufgabe der rheinischen Missionswirksamkeit in der Heidenwelt freuen, obgleich diese ganz auf dem Boden der Union begründet war. Er studirte diese Missionsgeschichte so eifrig, daß er über dieselbe Vorlesungen hielt. Eben so warm theilte sich Hasse an der Vereinsache der Gustav-Adolf-Stiftung.

Der körperlich kräftige Mann, dessen Gesundheit nie erschüttert worden war, wurde durch ein Halsübel, das sich rasch zu einem unheilbaren steigerte, am 14. Okt. 1862.



Nach seinem Tode ist bis jetzt von seinen Vorlesungen herausgegeben: Geschichte des Alten Bundes. Leipz. bei Wilhelm Engelmann, 1863. — Ferner: Kirchengeschichte in drei Bänden, herausgegeben von seinem ehemaligen Schüler Dr. A. Köhler in Erlangen (jetzt in Jena). Leipz. 1864. In letzterem Werke hat Hasse die constructive Methode, wie sie sich ihm im Laufe der Zeit immer mehr geklärt hatte, streng durch den ganzen kirchengeschichtlichen Stoff nach der angegebenen Dreitheilung durchgeführt. W. Krafft.

**Hausmann**, Nicolaus oder Niclas, einer der ältesten und liebsten Freunde Luther's, der Reformator von Zwickau und Anhalt, war, in Freiberg geboren, zuerst Prediger in Schneeberg, dann (seit 1521) Pfarrer an der Marienkirche und erster Geistlicher im undankbaren Zwickau. Viel hatte er hier, von Luther mit Rathschlägen und persönlich unterstützt, zu kämpfen mit Thomas Münzer's Anhang (Nicolaus Storch), dem hochmüthigen Schwärmerbott, welches sich zu Winkel hält, auf Träume und Gesichte Achtung gibt, die Schrift und Bücher will verachten, im Geist durch Offenbarungen der himmlischen Stimme zur Erkenntniß kommen. Im Jahre 1532 kam er als Pfarrer nach Dessau, von Luther den Fürsten zu Anhalt also empfohlen: „Es kommt hier der fromme Mann M. Nicolaus Hausmann, bei E. F. G. das Predigtamt zu versehen. Denselben befehl ich E. F. G. unterthäniglich. Es ist ein treu Herz und sittiger Mann, der Gottes Wort fein still und züchtig lehret und lieb hat“ (s. Erlanger Ausgabe von Luther's Werken 54, 327. 56, 187). Sein Lebensende wird in Luther's Tischreden (Walch'sche Ausg. XXII, 1929), wie folgt, erzählt: „Anno 1538 den 6. Novembris kamen Briefe von Freiberg, wie M. Hausmann wäre gen Freiberg berufen zum Pfarrherrn und Superintendenten: weil er aber ein alter und abgearbeiteter Mann gewesen, hätte ihn der Schlag in der ersten Predigt gerührt, davon er auch alsbald wäre verblieben. Wir aber verhieltens D. Martin und sagten erstlich, er wäre krank, zweitens läge darnieder, drittens wäre fein sanft in Christo entschlafen. Da finge er an und meinte sehr und sprach: Also nimmt Gott die Frommen weg, wird darnach die Spreu verbrennet wie die Schrift sagt Jes. 57, 1: Der Gerechte wird weggerafft und Niemand betrachte es. — Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen. Also saß er den ganzen Tag, weinete und trauerte, war bei D. Jona, M. Phil. Melancthon, M. J. Camerarius und Kaspar v. Köderitz, unter welchen er saß, ganz traurig und weinende.“ Ohne Ueberstürzung in Einführung des Neuen, ohne Streitlust, obschon auch er Desolampoll's Abendmahl lehre für ein Gift hielt, förderte Hausmann die Reformation durch seinen frommen, stillen Wandel. Quod nos docemus, ille vivit, sagte Luther von seinem Jonathan-Hausmann und in den Tischreden (XXII, 519): „Die Gnade ändert die Natur nicht ganz und gar, sondern brauchet ihr, wie sie sie findet. Als wenn ein von Natur gütig und sanftmüthig ist, der zum Glauben belehrt ist, wie M. Nic. Hausmann, denselben machet sie zu einem feinen sanften Prediger.“

Literatur: Ludwig Preller, Nic. Hausmann. Zwei Gutachten von ihm über die Reformation von Zwickau, sammt anderen Beiträgen zur Geschichte der Reformation daselbst (Zeitschr. für die historische Theologie, für 1852. S. 325 — 379). D. G. Schmidt, Nic. Hausmann, der Freund Luther's. Leipz. 1860. G. Franke.

**Heber**, Reginald, wurde im Jahre 1783 auf der Rectorei zu Malpas der Grafschaft Chester geboren, ganz nahe den romantischen Berggegenden von Wales, die von Kindheit an einen unauslöschlichen Eindruck auf sein poetisches Gemüth machte. Schon frühzeitig flößte ihm die fromme Mutter Liebe zu den Geschichten der heiligen Schrift ein, und sein gottesfürchtiger Vater ertheilte ihm den ersten förmlichen Unterricht. Später besuchte der junge Heber, der sich schon jetzt durch große Selbstbescheidung und thatkräftige Theilnahme an dem Wohl und Wehe Anderer hervorthat, die Schule des Dr. Kent in Whitchurch und, nachdem er hier einen guten grammatischen Grund gelegt, die Grammar-School eines gewissen Herrn Bristow zu Reading in der Nähe von London, wo er mit einem seiner Mitschüler, John Thornton, eine im

undschaft für das ganze Leben schloß. Heber hatte schon als siebenjähriger Knabe unter seiner Vaters Leitung sich an der Uebersetzung der Fabeln des Phädrus in englischen Versen versucht; hier in Neasdon dichtete er bei Gelegenheit der von Bonaparte in Ägypten geschlagenen Schlacht — „die Prophezeiung des Ismael“ — ein Gedicht von dem Rufe, daß es unter seinen späteren Poesien einen Platz fand. Im November des Jahres 1800 bezog Heber als Student das College zur „kupfernen Nase“ in Oxford, nachdem er im letzten Jahre seines Schullebens sich noch besonders mit dem Studium der Bibel, mit Poetik und mit der Repetition des hebräischen Alten Testaments beschäftigt hatte. Hier arbeitete er so eifrig, daß er zur Abhaltung des Schlafes oft ein leinwandenes Tuch um den Kopf wand. Sein Hauptstudium war Euklid, Aristoteles, Logik, Metaphysik, Dialektik; daneben aber ging das Studium der Bibel und aller andern theologischen Schriften. Auch die Sprachen wurden nicht vernachlässigt, davon zeugt sein „Carmen Saeculare“ beim Antritt des Jahres 1801, dem der Preis des Colleges zu Theil wurde. Während des letzten Jahres in Oxford (1803) trat er, unter Empfehlung sämmtlicher Colleges, mit einem größeren Preisgedicht in englischer Sprache „Hesperia“ auf, wozu ihm die Bibel, die Kreuzzüge und die neue Geschichte den Stoff lieferten, und einen so allgemeinen Anklang fand dasselbe, daß es selbst in die Sprache des Wales übersezt und als Oratorium componirt wurde. Im Anfange des Jahres 1804 wurde er nach Malpas an das Sterbebett seines Vaters zurückgerufen, begleitete er im folgenden Jahre seinen Freund Thornton durch das nördliche und östliche Europa; diese Reise ward ihm eine Art Vorschule für seine spätere Wirksamkeit im noch ferneren Norden. Hierbei lernte er auch Deutschland kennen, dessen Sprache und Literatur ihm sehr nützlich wurde, daß er sich selbst einmal in deutschen Hexametern versuchte. Als Fellow des College „Aller Seelen“ lehrte Heber über seine väterliche Rectorei nach Oxford zurück; dort blieb er noch ein Jahr, und nahm dann, nachdem er Oxford Magister der freien Künste geworden, das Rectorat zu Hodeet in Schropshire an — unter dem Vorbehalt einer „arminianischen Auslegung“ der 39 Artikel der Glaubensbekenntnisse der Synoden. Hier widmete er sich der speciellsten Seelsorge und betrieb namentlich das unter der Jugend eingerissene Laster der Trunkenheit, und obgleich seine Begriffe vom christlichen Sabbath keineswegs jüdischer Art waren, so brachte er doch in evangelischer Weise dahin, daß die Krämer am Sonntage nicht mehr verhandelten und die Gastwirthe keine geistigen Getränke ausboten. Indem er so die Pflege christlichen Lebens und christlicher Zucht in die eigene Hand nahm — eine damals sehr seltene Sache bei den Geistlichen der englischen Staatskirche — trat er dem in der benachbarten Dissenter und dem um sich greifenden Methodismus in der Gemeinde auf das Wirkksamste entgegen. Im Uebrigen mußte er sich, trotz aller Anstrengung an dem anglikanischen Gange von dem apostolischen „Bischofs-, Priester- und Diakonenthum“ der „Established Church of England“, in Andersdenkende sehr zu schicken, und selbst den Römischen gegenüber verstand er neben den abweichenden Meinungen die allgemeinen Punkte der Glaubensübereinstimmung zu betonen. Im J. 1806 verheiratete er sich mit einer seiner würdigen Lebensgefährtin, einer Tochter des berühmten Schiplay von St. Asaph, im Norden von S. Wales und nahm nun mehr Theil wieder an der allgemeineren literarischen Bewegung. Zunächst schrieb er über Rußland zu Clarke's Reisen und ward Mitarbeiter an dem „Quarterly Review“. Im Jahre 1812 erschien auch ein ziemlich starker Band von Gedichten, worin sich die meist nach walisischer oder schottischen Volksmelodien verfaßten Wanderlieder befinden. Als Pastor aber wandte er seine dichterische Gabe besonders dem Kirchenliede zu; mehrere seiner poetischen Erzeugnisse in diesem Fache, aber ohne seinen Namen, wurden zuerst in den Jahren 1811—1812 in dem „Christian Observer“ veröffentlicht mit der Erklärung, daß sie zwischen dem nicänischen Glaubenssymbol und der Apostelkerysmen gesungen werden könnten. Heber's Hauptbestreben dabei war, die allzu veraltete und unedle Art der älteren englischen Lieder zu vermeiden. Später (1820) beab-



sichtigte er ein vollständiges Gesangbuch aus den besten bisher bekannt gewordenen zusammen zu stellen und damit einem merklichen Bedürfniß der anglikanischen entgegen zu kommen; aber der Bischof von London, der für diese Neuerung Widerfürchtete, rieth ihm, noch zu warten, und darüber wurde dann Heber nach Oxford abberufen. Doch wir dürfen ihm noch nicht dahin folgen.

Die Kriegsjahre von 1812—1815 brachten manches Schwere für seine Zeit mit sich. Zu seinen literarischen Beschäftigungen in jener Zeit gehört die Bearbeitung eines biblischen Wörterbuchs und die „Bampton'schen Vorlesungen“ in Oxford als Persönlichkeit und das „Geschäft des christlichen Trösters“, zu denen er von der Versität aufgefordert wurde. Obschon bereits Pfarrer an drei ziemlich auseinander liegenden Gemeinden, freilich unter der üblichen Beihülfe von Curaten, erhielt er noch den Ruf als Universitätsprediger von dem Principal des College zur „Hall“ in Oxford, wobei es natürlich nur auf einen dann und wann zu haltenden Curia Predigten abgesehen war. Da er, um irgend etwas Wissenschaftliches zu produzieren, sich zu eigener Rechenschaft schriftlich auszusprechen pflegte, so finden sich in seiner Briefsammlung viele kleine Abhandlungen. Eine der reichhaltigsten, sowie Heber's persönliche Ueberzeugung, als was den Charakter der anglikanischen Kirche enthält eine Kritik über ein Werk Scott's, „die Gewalt der Wahrheit“, in welcher streng calvinistischen Grundsätze verfochten waren. Heber's letzte und bedeutendste literarische Arbeit war die Herausgabe der Werke Jeremias Taylor's — († 1667) — auch, wie Heber, eine Zeit lang in „Aller Seelen“ —, zu dessen berühmtesten gehören „Liberty of Prophecy“ — „Ductor dubitantium“ und andere gehören. Er starb im Jahre 1822. Die englische Kritik jener Zeit rühmt dieser Arbeit, wie Heber's eigene Ansichten über Kirchenlehre und Kirchenzucht zur Sprache kommen, Belesenheit und einen abgeklärten Styl nach, und findet sie noch besonders in der durch die sichtbare Sympathie, womit der Biograph Leben und Schriften seines betrachtet, mit dem er das dichterische Gemüth, den Haß der Unduldsamkeit, die Scheu vor jedem gemeinen und engherzigen Gefühle, das feste Verlangen, die praktische, statt spekulativ zu machen und die Glaubenslebendigkeit theile.

Schon in einem Briefe an Thornton vom Jahre 1809 finden sich die Worte: „Bitte, sende dem armen Jänide fünf Guineen für mich, oder wenn Du Gelegenheit erfordert es, mehr!“ Also wahrscheinlich für die Jänide'sche Missionsschule. Heber war übrigens auch selbst Mitglied mehrerer christlichen Gesellschaften und besonders thätig in der „Church Miss. Society“, deren gemäßigte kirchliche Ansichten seiner eigenen kirchlichen Stellung am besten entsprachen. Mit großer Eifer folgte er den Briefen der Missionare allenthalben, besonders in Ostindien, seit 1816 das dortige Bisthum gegründet worden, dessen erster Repräsentant er wurde. Dieser starb schon am 8. Juli 1822, und an dessen Stelle wurde er selbst berufen. Er lehnte den Ruf anfangs ab und schlug dabei eine Theilung der ungeheueren Diöcese in drei, sowie eine entsprechende Erhebung der drei Archidiaconen an Ort und Stelle zur bischöflichen Würde vor. Endlich aber nahm er ihn an und zwar zugleich in der Hoffnung, er werde als Vermittler zwischen der „Church Miss. Society“ und der „Propagation Society“ großen Nutzen zu stiften im Stande seyn. Oxford machte ihn nun zum Ehrendoktor der Theologie und der Vice-Chancellor der Universität ersuchte ihn um die Haltung einer Abschiedspredigt in der St. Mary's Kirche, die, wie die folgenden Abschiedspredigten dem später erschienenen Band „Predigten, gehalten in England“, einverleibt ist. Am 20. April 1823 predigte er zum letzten Male vor seiner Gemeinde in Fodeet, die dem Scheidenden eine Ehrenmittheilung überreichte, und empfing am 1. Juni in der Kirche von Lambeth, dem Bischof des Erzbischofs von Canterbury, die Bischofsweihe. Bald nachher hielt die „Society for promoting Christian Knowledge“ eine außerordentliche allgemeine Versammlung und überreichte ihm eine Abschiedsadresse, auf die Heber unter Anderem erwiderte:



der Gedanke, sich als „Hauptmissionar der Gesellschaft im Morgenlande“ betrachten dürfen, besondere Befriedigung gewähre. In den sechs Wochen, die zwischen seiner Abreise in London und seiner auf den 11. Juni verschobenen Abreise nach Ostindien lagen, benutzte er jeden Augenblick zur Erlernung des Bengalischen und zur Durchsicht der Papiere seines Vorgängers, des Bischofs Middleton. Als der Indiensfahrer James Orenville, der ihn sammt Frau und Töchterchen in Lower Hope unter Kanonenbesatzung an Bord nahm, im Kanal an der Südküste von England vorüberstrich, entwarf Heber noch verschiedene Zeichnungen von den schwindenden Gestaden seines Albion und setzte unter eine derselben die Worte: „Wir müssen durch Fahr und durch Fieber durch Weinen, Eh' Albions Felsen uns wieder scheinen.“ Allein es sollte vielmehr im tiefsten Schmerze des Abschieds zu Hodeet ausgesprochene Ahnung: „Ich werde nicht wiederkehren“ — in Erfüllung gehen. Heber's nächste Sorge war, auf dem Schiffe einen regelmäßigen Gottesdienst einzurichten. Seine Hauptbeschäftigung wurde bald das Studium des Hindostani nach „Gildchrist's Guide“.

Am 3. Oktober ankerte man auf der Rhede von Sagor, einer Insel an der Mündung eines der beiden größten Gangesarme, und am 10. Oktober zog Heber in Begleitung des Bischofs zu Calcutta ein. Er fand sich gleich von Anfang an von kirchlichen Angelegenheiten überhäuft, namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Gerichtsbarkeit, denn die Diocese erstreckte sich über Ostindien hinaus bis China und Neu-Südwaes, und von dem Tode seines Vorgängers und seinem Amtsantritt lag mehr als ein volles Jahr.

Zu seiner bischöflichen Thätigkeit gehörte übrigens auch die Visitation der Kirchen und Gemeinden, die Confirmation, die Einweihung von Kirchen und Kirchenräthen u. s. w. Aber auch der Predigthätigkeit konnte und wollte er sich nicht entziehen, wiewohl diese machte ihm nun mehr zu schaffen, als er erwartet hatte, da sein „Hauptvorhaben, Predigten“ aus Versehen mit einem anderen Schiffe gegangen und noch nicht angekommen war. Dazu kamen dann noch die häufigen Besuche, die er zu empfangen zu machen hatte und denen er sich um so williger unterzog, als er keine Gelegenheiten unbenutzt lassen mochte, sich das Vertrauen und die Liebe Aller, sowie eine genaue Bekanntschaft mit seiner Umgebung nach allen Seiten hin als nothwendige Unterlage für seine großartige Thätigkeit zu gewinnen. Und nun die Correspondenz mit den Königen, den Missionaren und den Missionsgesellschaften in England! Denn in seine Thätigkeit nahm er auch die Leitung der Missionen, die ihm nicht gerade berufsmäßig oblag, sowie die Sorge für das von seinem Vorgänger gestiftete Bischofscollegium bei Calcutta. Dieses letztere blühte unter Heber rasch empor; er erweiterte das Gebäude, errichtete Wohnungen für mehrere Lehrerfamilien an, erbaute eine Kapelle für das College, versah die Anstalt mit einer Bibliothek, die schon nach wenigen Jahren 3000 Bände umfaßte. Bald nach seiner Ankunft in Ostindien machte Heber den würdigen Corrie, Senior-Kaplan, zu seinem Archidiaconus, er selbst aber wurde zum Vicepräsidenten der „Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland“ ernannt, deren Devise — ein Bananienbaum mit dem Spruche „Quot rami tot arbores“ von ihm herrührt.

Im Juni des Jahres 1824 hatte Heber seine Arbeiten in Calcutta so weit beendet, daß er sich zu einer Visitationsreise durch seine ungeheuere Diocese anschickte. Eine seiner letzten kirchlichen Handlungen in der Hauptstadt selbst war die Dedication eines Tamulen, Christian David, eines Zögling des alten Schwarz in Tanjore, bisher Katechet der „Society for promoting christian Knowledge“ auf Ceylon gewesen. Am 15. Juni dann trat Heber seine Visitationsreise an. Er ließ seine Familie in Calcutta, nahm aber unter Anderen den Kaplan Stowe und einen treuen Diener, Abdullah, zu Begleitern. Der letztere, von Hause aus Muhammedaner, hatte in London die christliche Taufe empfangen. Die Reise ging zunächst aus dem Hugly am Gangesarme, an welchem Calcutta liegt — auf einem der vielen Flußarme halb des großen Gangesdelta zu dem Hauptstrome des Ganges (Barra-Ganga).

und von diesem wieder auf einen östlichen Seitenarm bis zur Stadt Dacca (15. Juni bis 22. Juli). In Dacca, wo er seinen wichtigsten Reisebegleiter, den Kaplan Stone verlor, machte Heber die Bekanntschaft des armenischen Erzbischofs von Etschmiadzin am Ararat, der, begleitet vom Suffraganbischof des Patriarchen von Jerusalem, die Gemeinden seiner Diöcese in Persien und Indien visitirte. Von Dacca reiste Heber durch eine überschwemmte Gegend voll Schilf und Rohr, durch welches das Fahrzeug „wie der Jagdhund durch die hohe Saat“ sich rasselnd Bahn brach, nach Furridpur und von da auf dem Ganges und seinen Kanälen über Radschmal und Buglipor, wo er mit der Familie des Archidiaconus Corrie zusammentraf und wo er zu seiner Freude gute Bildungsanstalten für das rohe Bergvolk der Puharris in dieser Gegend vorfand, über Manghyr, wo ihm der gegenwärtige Baptistenprediger Vesley freundlich begegnete, während der Stifter der dortigen Baptistengemeinde geäußert hatte, daß Martyn Corrie und Thomason größere Feinde Gottes wären und seiner Sache mehr schaden als fünfzig dumme, betrunkene Padri, und endlich über Patna und Dinapur nach Buxar (20. Juli bis 28. August). Hier, wie auch anderwärts, freute sich Heber, bestimmte Früchte von seines Archidiaconus Corrie Thätigkeit auch unter den Eingeborenen zu sehen. Von Buxar begab sich der Bischof über Gazipur, wo er Satti's (Wundenverbrennungen) noch so häufig fand, daß er den festen Entschluß faßte, in Calcutta einzufallen auf die Abschaffung von derlei scheußlichen Auswüchsen des Hinduthums mit aller Kraft hinzuarbeiten, nach Benares, dem indischen Athen. Sehr belehrend für ihn war hier der Vergleich der von einem reichen bengalischen Babu unter Einfluß Corrie's gegründeten Missionschule, wo unter Anderem das Neue Testament gelesen und englische Geschichte gelehrt wurde, mit dem von der Regierung unterhaltenen Hindu-College, wo neben Sanskrit und sanskritischer Literatur, indischem Recht und persischer Sprache auch immer eine verkehrte Astronomie mit Astrologie von Professoren vorgetragen wurde, die im Herzen darüber lachten. Dort „die Anfangsgründe wahrer Erkenntniß“, hier „das jährlche Zeug“, wie sich Heber selbst ausdrückt. Von Benares reiste der Bischof — immer auf dem Strome — nach Allahabad (10. bis 19. September), wo er auch von dem Ramajana-Feste zu sehen bekam — einer Art dramatischer Vorstellung von den Abenteuern Rama's, dessen „Einerleiheit mit Bacchus“ ihm hier gewaltiger als sonst entgegentrat, so daß er auf Caschmir, wo ja die Traube wächst, als Zwischenland, aus dem die Griechen und Brahminen ihre Fabel hergeholt, zu rathen wagte. In Allahabad trat an die Stelle der Stromfahrt die Kafilah oder Karavane, was die Abreise um zehn Tage hinausshob. Die nächste Tour ging dann über Kanpur nach Lucknow (30. Septbr. bis 1. Novbr.), der Hauptstadt von Aude, das, damals das anglo-indische Reich noch nicht einverleibt, das Bild ziemlich anarchischer Zustände bot, so daß selbst die Landleute auf dem Felde nicht ohne Schwert und Schild waren. Der englische Resident versah in Lucknow das Geschäft eines Kaplans; aber die Feinde des Königs, worunter auch viele Europäer, klagten, daß die Regierung ihre Theilnahme an dem Gottesdienste, den jener hielt, nicht gern sähe, und so wenig war noch das Terrain für das Evangelium vorbereitet, daß Heber die Anstellung eines Missionars in Lucknow für unzeitgemäß hielt. Die Familie Corrie blieb in Allahabad zurück und der Bischof setzte seine Reise über Bareilly nach Almorah fort (1. Novbr. bis 2. Decbr.). In Bareilly, wo Heber während seines Aufenthalts seine Kenntnisse über die besitzlosen und unzufriedenen Mohillas vervollständigte, wurde der größte Theil der Kafilah verlassen; vor den Reisenden lag eine zwei Tagereisen weite Waldung, ein „Todespfad“, der die Vorderwand des Himalajah umgibt, auf welchem Almorah liegt. Heber lernte er die Khasjas oder die Bewohner von Remaue näher kennen, deren jährlichen Wanderungen in die Niederung ihm ein großes Hinderniß für die Christianisirung zu seyn schienen. Die kleine christliche Gemeinde zu Almorah war bisher nie von einem englischen Geistlichen besucht worden, und Heber dachte darüber nach, wie ein zeitweiliger Besuch eines Geistlichen auf dieser entlegenen Station, wo ein britischer



t wohnt, erleichtert, das Evangelium aber von dort aus auch nach Tibet und der  
 arei verbreitet werden könnte. Von Almorah ging es dann über Mirat zur Kaiser-  
 Delhi (2. Dezember 1824 bis 2. Januar 1825). In Mirat hatte der Bischof  
 Freude, in einer dortigen Kirche, einer „der frühesten, größten und schönsten“ mit  
 r der besten Orgeln in Indien“, seine eigenen Kirchenlieder singen zu hören, und  
 Schmerz, einen eingeborenen Corporal zu sehen, den in Folge seines Uebertritts  
 Christenthum die christliche Regierung ungnädiger Weise von seinem Regimente  
 nt hatte. Delhi, die Mogulenstadt, hielt ihn nicht lange auf, da die dortige Ge-  
 e sehr klein war; dafür lieferte der Bischof desto weitläufigeren Bericht über die  
 aswürdigkeiten der Stadt und über seine Audienz beim Schattenkaiser Akbar Schah.  
 Reise von Delhi durch die unabhängigen Staaten von Radjputana nach Djeibur  
 Adschmir (3. Juni bis 7. Februar 1825) war von Agra an, wo Heber die Be-  
 schaft eines später ordinirten Convertiten vom Islam, eines Glaubenszöglings des  
 diaconus Corrie machte, besonders beschwerlich, aber auch in hohem Grade inter-  
 ; Heber selbst bemerkt, daß diese Gegenden auf Arrowsmith's Karte vom Jahre  
 noch als terra incognita bezeichnet waren. Von Adschmir, der kleinen britischen  
 de unter den radjputanischen Duodez-Herrschaften, setzte Heber seine Reise fort  
 Nasserabad, noch innerhalb des britischen Territoriums, Tschittore, Baroda, in  
 Nähe er mit dem Archidiaconus Barnes aus Bombay zusammentraf, Broatsch  
 Surate nach Bombay (8. Februar bis 19. April 1825). Besonders anziehend  
 as der Bischof über die Bhats, eine Art Bordenlaste unter den Radjputen, die  
 , rohe Gebirgsstämme der zurückgedrängten Ureinwohner, sowie über einen Hindu-  
 ator, der mit einem Gefolge von 200 Reitern vor dem Bischof erschien, Swami  
 n berichtet. In Bombay blieb er vom 20. April bis zum 15. August, die Aus-  
 in die Umgegend mit eingerechnet. In einem Briefe vom 12. Mai heißt es:  
 Hälfte meiner Visitation ist nun abgelaufen, womit ich zehn Monate zubradhte.  
 habe ich unter einem Dache, fast immer unter dem Zelte oder in der Boots-  
 geschlafen, und etwa 800 Meilen zu Wasser oder zu Pferde gemacht. Ungeachtet  
 ele meiner Sonntage in ferner Wildniß, fern von europäischer und christlicher Ge-  
 sst, zubringen mußte, so habe ich dennoch Gelegenheit gehabt, seit ich Calcutta  
 , über 50 Mal zu predigen.“ In Bombay aber hielt Heber den Gottesdienst,  
 es nur anging, und gab dadurch zugleich den jungen Kaplänen Gelegenheit, ihre  
 ge nach besseren Mustern einzurichten. Einen großen Theil seiner Zeit bean-  
 te auch hier die Confirmation der seit dem letzten bischöflichen Besuche neu ein-  
 nen Gemeindeglieder, die Consekration der seitdem erbauten Kirchen und angelegten  
 Bäder, sowie die Visitation des gesammten Gemeindegewesens mit Einschluß der  
 en. Dazu kam aber in Bombay noch die Ordnung des Missionswesens im Ein-  
 dniß mit der Distriktscomitée der „Society for promoting christian know-  
 , bei dem er auf die Versorgung der über Indien zerstreuten Soldatenschulen,  
 en und Hospitäler mit guten Büchern, sowie der entlegenen Militärposten mit  
 bliotheken auswirkte.

Während Heber noch in Bombay weilte, erschienen zwei syrische Mönche, Atha-  
 und Abraham, unter den Titeln eines Metropolitan und eines Ramban oder  
 alonus, in Bombay, regelrecht gesandt vom Patriarchen, „der da sitzt auf dem  
 Simon Kephaz in Antiochien“, für die syrischen Kirchengemeinden in Malabar,  
 it fünfzig Jahren jakobitische Bischöfe aus den Eingeborenen sich einander ge-  
 waren, indem jeder Prälat alsbald einen Coadjutor cum spe successionis er-  
 hatte, und wo eben damals ein gewisser Philoxenus als Metropolit und dessen  
 ator Dionysius — beide als gelehrt und fromm berufen — an der Spitze der  
 chen Verwaltung standen. Da es stets Heber's „Bestreben war, die orientalischen  
 en, die ihren Weg nach Indien fanden, zu befreunden“, so erwies er ihnen „alle  
 he Achtung und Freundlichkeit“; sie wohnten dem anglikanischen Gottesdienste bei



und empfingen das Abendmahl aus seiner Hand; bei dieser Gelegenheit wies er dem Metropolitan seinen eigenen Stuhl an und nach dem Gottesdienste „umarmte er ihn an der Kirchthür brüderlich“. Heber versah sogar den Metropolitan mit einer Reiseunterstützung und gab den Missionaren in Malabar die Weisung, sich jedenfalls neutral zu halten bis die Malajalim-Gemeinden selbst sich für den alten oder den neuen Metropolitan entschieden hätten. — Mit ganz besonders günstigem Eindrucke schied Heber von seinem geliebten Bombay am 15. August, und zwar nun in Gesellschaft seiner dort zu ihm gestoßenen Familie und des Kaplans von Punah, Robinson, der das Alte Testament in's Persische zu übersetzen angefangen. Diesen hatte Heber zu seinem Handkoffer gemacht, um ihm so noch mehr Muße zu verschaffen und ihn zugleich in nähere Verbindung mit dem Bischofscollege in Calcutta zu bringen, für welches in Bombay eine Collette von 12000 Thlr. Pr. gesammelt und ein jährlicher Beitrag von 1000 Thlm gezeichnet worden. Widriger Wind hinderte ihn, die malabarischen Kirchen längs der Küste zu besuchen, er beschloß daher, seinen Lauf stracks nach Ceylon zu richten, wo er am 25. August auf der Rhede von Point de Galle an der Südspitze landete. So lange Heber seine Visitation im Point de Galle hielt, waren die Wege mit Palmbaumzweigen und Blumen geschmückt, weiße Tücher über den Weg ausgebreitet und Jalle gegen die Sonne ausgespannt.

Am 30. Aug. kam Heber nach Colombo. Die „kirchlichen Missionare“ hatten gerade ihre jährliche Zusammenkunft in dem benachbarten Cotta gehalten, und es machte einen tiefen Eindruck, als der Bischof am Altare die Geistlichkeit — Kapläne und Missionare, darunter auch zwei ordinirte Eingeborne — mit bewegtem Herzen anredete. Später wandten sich die Missionare an den Bischof um seinen Rath einzuholen namentlich über die Zweckmäßigkeit periodischer Zusammenkünfte mit den Missionaren anderer Confectionen zu brüderlicher Berathung und Erbauung. Heber's Antwort zeugt von bedeutender Milde trotz entschiedener Betonung des großen Vorzugs, den die anglikanische Kirche in ihrer „regelmäßigen apostolischen Sendung“ habe, sowie auch von erfreulicher Mäßigkeit. Er will die Zusammenkünfte auf die Missionare (mit Ausschluß der eigentlichen Pastoren und die Verhandlungen auf das Missionswerk beschränkt wissen; er warnt dabei vor den gewöhnlichen Auswüchsen solcher Vereine, vor rivalisirendem Racheinanderbeten und Zeitwaste der Gebetsübungen durch unberufene Laien. Auch über die Taufe in gewissen schwierigen Fällen enthielt er den Missionaren seinen besonnenen Rath nicht vor, wie er denn auch anderwärts sehr bestimmte Grundsätze über Missionspraxis an den Tag legt, so z. B. über die Straßenpredigt in Benares, die er unter den obwaltenden Verhältnissen geradezu verwirft, während er sie „unter den furchtsamen Bengalen“ für heilsam gelten zu lassen geneigt ist. Heber verabredete auch mit dem englischen Statthalter von Ceylon einen Plan, das Schulsystem mehr und mehr über die ganze Insel auszudehnen und es mit der englischen Kirche in engere Verbindung zu setzen, sowie auch die Parochialgeistlichkeit durch Erziehung eingeborener Katecheten zum geistlichen Stande und die singhalesische Literatur durch Uebersetzung guter Bücher zu mehren. Der Bischof hielt sogleich eine Versammlung in Colombo, um für Ceylon ein ähnliches Districtscomitée der „Propagation Society“ zu Stande zu bringen, wie es für Bombay bereits bestand, und es wurde dabei für diesmal ein Stipendium zum Unterhalt eines Singhalesen im Bischofs-College zu Calcutta beschlossen. Der Bischof besuchte noch Candy, wo er eine Deputation buddhistischer Priester empfing, und begab sich dann über Colombo nach Point de Galle zurück. Am 28. September brach er von hier auf, um die Coromandelküste zu besuchen, allein er sah sich genöthigt, geraden Weges nach Calcutta zu segeln, wo er am 21. Oktober anlangte.

Seine erste Sorge in Calcutta war, die für das Bischofs-College gefaßten Pläne in Ausführung zu bringen und auch in Calcutta, wie in Bombay und Ceylon, ein Districtscomitée der „Propagation Society“ zu errichten. Heber ordinirte hier unter Andern jenen Convertiten vom Islam, Abdul Messih, den er in Agra gesprochen hatte.

jungen Deutschen, Reichhardt, und einen gewissen Bowley, den landesgeborenen eines Europäers, trotz ihrer lutherischen Ordination noch einmal. Mar Abraham der Weihbischof des armenischen Patriarchen zu Jerusalem, dem er in Dacca besetzt war, saß dabei zu seiner Rechten, in dem schwarzen Gewande seines Ordens, legte seine Hand auf die Häupter der Candidaten, und nach der Feier umarmten der anglikanische Bischof und der armenische brüderlich. Vater Abraham wohnte, „alle syrischen Metropolitens“, stets dem Gottesdienste in der Kathedrale bei; er: „eine große Achtung“ vor der anglikanischen Liturgie und „ein Verlangen“, der kanischen Kirche näher zu treten. Einer seiner Nation, Georg Abdal, erbot sogar Bischofs-College seine Dienste zur Uebersetzung der anglikanischen Liturgie in's armenische, und Heber gedachte, falls er seine Sache gut machte, ihm auch die Uebersetzung einiger „Homilien des Chrysostomus und anderer bei den Orientalen hochgeachteter Väter“ in diese Sprache anzuvertrauen. Heber's Blick reichte aber dabei noch weiter; er hatte fort und fort die Reinigung sämtlicher orientalischen Kirchen und einen möglichst engen Anschluß derselben an die anglikanische auf Grund der bischöflichen Verträge im Auge. Er dachte besonders an die syrischen Gemeinden in Malabar. Hierbei ihm Mar Abraham — aus eigenem Antriebe? — entgegen, indem auch er, während Heber seine persönliche Bekanntschaft mit Mar Athanasius brieflich erneuerte, diesen, einen syrischen Metropolitens der malabarischen Gemeinden, aufforderte, sich der anglikanischen Kirche anzuschließen, und so groß war das Vertrauen desselben zu seinem kanischen Amtsbruder und dem Vorsteher des Bischofs-College Mill, daß er einen eigenen Verwandten, Mesrob David, der ihn von Palästina aus begleitet hatte, diesem zur Erziehung übergab.

Schon am 30. Januar 1826 begab sich Heber, von seinem Hauskaplan begleitet, auf die Reise, um seine Visitation auch über die Küste von Coromandel und da über die Küste von Malabar auszudehnen, und so das nachzuholen, an dessen Verhinderung ihn ungünstiges Wetter gehindert hatte. Noch am Bord des Schiffes, dem er sich nicht wohl befand, schrieb er an seinen Vorgesetzten, den Erzbischof von Exeter, und bat ihn um Mithülfe zur Ermächtigung der indischen Geistlichkeit, unter gewissen Umständen Trauungen zu vollziehen ohne die kanonischen Aufgebots- und präliminarien. Am 27. Februar langte der Bischof in Madras an. „Ueber die Möglichkeit hier“ — schreibt Heber — „habe ich mich recht gefreut. Meiner Visitation wohnten der Archidiaconus und 15 Geistliche bei mit Einschluß der Kirchenmissiönäre und der Missionare der Gesellschaft zur „Beförderung christlicher Erkenntniß“. Letzteren sind Lutheraner, und obwohl dieselben bischöflich in Dänemark ordinirt glaubte Bischof Middleton doch nicht, daß er sie als Geistliche anerkennen könne, sie daher nicht anders, als in ihren eigenen Kirchen predigen, und wollte die jungen Prediger, die von ihnen vorbereitet waren, nicht zur Confirmation zulassen. Ich hatte nur eine kleine Zahl Confirmanden aus diesem Volke; Dr. Kottler aber sagte, ich bei meiner Rückkehr, wenn es bekannt geworden, daß ich sie zuließe, 150 von ihnen vorbereitet finden würde.“

Am 13. März reiste Heber mit seinem Hauskaplan über den Thomasberg, wo man diesen Ort besuchen wollte, an den die Ueberlieferung das Martyrium des Apostels Thomas zugeht und den Heber auch als solchen gelten zu lassen geneigt ist, und über Mahabalipuram die „sieben Pagoden“ nach Sadras mit seinen melancholischen Resten einer holländischen Faktorei. Bis hieher reicht Heber's Tagebuch. Schon am 15. März brach er von dort auf und gelangte am 17. nach Pondichery, wo er vier junge Leute confirmirte, und am nächsten Tage nach Cudalore. Hier fand er die alte Mission sehr in Verfall. Er plante den Wiederaufbau der verfallenen Kirchen- und Schulgebäude und die Wiederherstellung eines tüchtigen evangelischen Boten, untersuchte auch, wie den armen Christen Mittel zum Unterhalt in die Hände gegeben werden könnten. Am 24. März kam der Bischof über Tschillambam nach Combaconium. Hier hielt er selbst den Gottes-



dienst. Ein alter Landprediger von Tanjore machte einen tiefen Eindruck auf ihn, und als dieser beim Abschied stehen blieb und Heber ersuhr, es sey Sitte der Tamul-Christen, nie einen Diener des göttlichen Wortes zu verlassen ohne dessen Segen, da segnete er den frommen Greis mit Freudenthränen im Auge, indem er ausrief: „O, ich will sie Alle segnen — das liebe Volk!“ Von Combaconium begleiteten ihn nicht weniger als sechs Missionare auf seiner Reise nach Tanjore, wo er am 25. März anlangte. Diesen Ort, auf dem Vater Schwarz, der Patriarch der protestantischen Missionare auf der Coromandellüste, so segensreich gewirkt hatte, betrat er in feierlichster Stimmung, und sein erster Gang galt den von Schwarz gegründeten Anlagen. Am 26., als am ersten Ostertage, predigte er in der Missionskirche, innerhalb des Fort, in deren Hintergrunde das weiße Marmordenkmal steht, welches der Radja Serfodji seinem ehrwürdigen Lehrer und Erzieher, Vater Schwarz, hatte setzen lassen, über Offenb. 1, 18., und wohnte am Abend dem Tamul-Gottesdienste bei, wobei Missionar Cämmerer aus Trankebar predigte. Am Schlusse sprach Heber den Segen im Tamulischen, und der alte Kahlke, der erst um die Mitte dieses Jahrhunderts starb, freute sich über die richtige Aussprache des Bischofs. Robinson, Heber's Hauskaplan, sagt, er habe nie, auch in Europa nicht, eine andächtigere Gemeinde gesehen, und Heber habe, als im sein Begleiter die Knie abnahm, gerufen: „Gern wollte ich Jahre des alltäglichen Lebens für einen solchen Tag hingeben!“ Heber lernte hier auch den Radja Serfodji kennen, den Pflegling von Vater Schwarz, der unter Anderen Fourcroy, Lavoisier, Linnée und Buffon fliegend im Munde führte und dazu bei den englischen Officieren der Nachbarschaft als „ein großer Pferdekennner und kaltblütiger, kühner und glücklicher Tigerschütze“ geachtet wurde, sowie auch dessen ehemaligen Mitzögling, den Sastri Bedomaichen — ebenfalls einen Schüler von Vater Schwarz — eine Art Hans Sachs der Tamulen, der noch bis heutigen Tages lebt und die christlichen Gemeinden des Tamulenslandes mit seinen religiösen Liedern erfreut. Wie den Bischof diese Mission, als eine Pflanzung eines „der apostolischsten Missionare nach den Aposteln“, besonders interessirte, so wendete er ihr auch seine besondere Sorgfalt zu, zumal er sie in einem Zustande fand, welcher „der Nothhilfe und Erneuerung“ bedurfte; er beschloß zur Mehrung der Arbeitskräfte die von den Missionaren empfohlenen Eingeborenen zu ordiniren, ordnete das Gehaltswesen, theilte die Mission in 7 Bezirke und dachte selbst an eine ordentliche Besetzung von Madura und Raminad, wo bereits Anfänge vorhanden waren, und entwarf endlich auch einen Plan zur Errichtung eines theologischen Seminars in Tanjore. Was ihn aber in jenen Tagen noch besonders beschäftigte, war die sogenannte Kastenfrage. Missionar Rhenius nämlich hatte geglaubt, von der Praxis der alten Schule, wonach die bürgerliche Seite der Kaste bis zu einem Grade geduldet wurde, abgehen zu sollen, und seitdem war eine Art „Kastenform“ erfolgt. Die eingeborenen Christen zu Weperv in Madras und dann auch im Süden wandten sich nun klagend an den Bischof. „Die Schwierigkeit“ — sagt Heber — ist nun, festzusetzen, inwieweit die Idee der Kaste rein bürgerlich und nicht religiös ist und inwieweit die anderen schuldgegebenen Handlungen wirklich unsittlich und götzendienerisch sind. Ich hoffe, daß ich im Verlaufe meiner Reise der Wahrheit nahe genug kommen werde, um wenigstens einem größtlichen Uergerniß vorzubeugen, ohne doch zu sehr auf das loszuschlagen, was man als die natürliche Freiheit ansehen kann“, und an Missionar Schreyvogel in Trankebar schreibt er, daß „wenn und soweit es sich hier bloß um bürgerliche Unterschiede handelt“, „daß Uebel nicht für so groß halte, daß es nicht zu ertragen wäre oder daß man die Diener der Kirche berechnen könnte, diejenigen von dem heiligen Abendmahle auszuschließen, die darauf halten, obwohl der zu Grunde liegende Geist des Stolzes durch milde Mittel so viel als möglich gebessert werden sollte.“ . . . „Gott verhüte, daß wir der Sünde irgend einen Vorschub leisten sollten; allein . . . ich fürchte, daß einige neuere Missionare weiter gegangen sind, als nöthig ist.“

Neben dem Kastenstreit auf Coromandel beschäftigte den Bischof auch der Streit



entliche Streit der „syro-jacobitischen Kirchen in Travancore“ auf Malabar. Mar Athanasius und Abraham — „wahre Feuerbrände“ nach dem Ausdruck der Missionare Ort und Stelle — hatten unter Anderen den nicht regelrecht eingesetzten Metron Philoxenus sammt seinem Coadjutor Dionysius (s. oben S. 611) excommunicirt und dagegen hatten der englische Resident und die Ramu („Königin“) dem Athanasius jede Funktion untersagt und mit Landesverweisung gedroht; allein Heber hatte bereits in's Mittel gelegt und war gesonnen, das Schiedsrichteramt nach dem Wunsche der Malagali-Kirche zu übernehmen und demgemäß eine Synode ihrer Geistlichen zu berufen und ihr persönlich beizumohnen. In diesem Sinne hatte Bischof Heber am 22. März an Mar Athanasius selbst geschrieben, und am 27. März auch an Dionysius. Im Rathe Gottes aber war es anders beschlossen. Schon in Tritschinopol, nämlich, wo Heber am 1. April ankam und noch am 2. u. 3. voll Kraft und Leben war und redete, sollte seinen weiteren Reiseplänen nach Calicut und Cananore und zurück nach Seringapatnam und Madras nach Calcutta ein Ziel für immer gesetzt sein. Sein letzter kirchlicher Akt bestand in der Confirmation von 15 Eingeborenen am Morgen des 3. April; seine letzte Anordnung war die Bestimmung des Missionars Hyogel für Tritschinopol; seine letzte Unterredung mit seinem Hauskaplan drehte sich um die Dringlichkeit der Mission in Tritschinopol. Bald darauf nahm er, wie an demselben vorhergehenden Morgen, ein kaltes Bad. Nach einer halben Stunde fand ihn ein Diener, der sich über sein ungewöhnlich langes Ausbleiben ängstigte, entseelt auf dem Boden. Ehrenschränke von den Festungsbatterien nach der Zahl seiner Lebensjahre wurden zum Besten des Bischofs Tod; eine Menge von Heiden und Christen begleiteten seinen Leichenzug, und das Officiercorps der indischen Truppen legte auf einem öffentlichen Ehrentrauer an. Ueber seiner Gruft stehen in Marmor gegraben die vier Worte: „Heber was also ready!“ In Ostindien und in England ehrte man sein Gedächtniß durch öffentliche Stiftungen und monumentale Kunstwerke; ja selbst in Amerika ließ man in dem Niagara-Sturze Worte der Erinnerung mit goldenen Lettern in einen Granitstein graben.

Heber war jedenfalls einer der „außerordentlichen“ Menschen seiner Zeit. Von mannichfaltig und reich begabt, und von Kindheit an auf das Eine, was Noth that, lenkt und erzogen, suchte er alle seine Anlagen von Jugend an mit dem gewissenhaften Ernste auf Ein großes Ziel hin — die Förderung des Reiches Gottes auf Erden im weitesten Sinne — unter dem Einfluß der günstigsten Verhältnisse möglichst nutzbringend auszubilden. Er war Theolog, Seelsorger, Kanzelredner, Hymnolog (wer nicht z. B. sein berühmtes Missionslied „From Greenland's icy mountains“), Linguist und Historiker und dazu Geschäftsmann. Der Grundzug seines Wesens war herzliche Liebe und ungeheuchelte Demuth auf dem Grunde wahrer Frömmigkeit, daraus floß ein nüchternes, mäßiges und besonnenes Wesen in allen Verhältnissen. Die Vorzüge des englischen Charakters — Hochsinnigkeit und thatkräftiges Wesen — traten bei ihm stark vertreten; die Schattenseiten des englischen Nationalcharakters kannte er wohl; er wußte, daß die Engländer in der Regel „eine Rasse sind, die keinen Feind mag, und die wiederum kein Anderer mag“, und daß ihr herrisches und unbesonnenes Benehmen seiner Nation in Ostindien „viel schade“, und suchte daher an allen Theilen diesem Wesen allenthalben entgegenzuarbeiten. Fast an deutsches Wesen erinnert sein liebendes Eingehen in Geist und Anschauungsweise der indischen Welt; die verderblichen Einflüsse der falschen Religionsysteme und die damit zusammenhängenden Gräueltathen und Unsitte zu unterschätzen, hebt er stets mit sichtlich herzerweichender auch die Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit und die guten Seiten des indischen Volkscharakters hervor und vertheidigt namentlich die Hindus gegen die Vorwürfe ihrer Lieblosigkeit und Undankbarkeit. Seine kirchliche Stellung zwar kann schroff erscheinen, und am unangenehmsten berührt sie namentlich ein deutsch-lutherisches Geistesleben in seinem Dringen auf Reordination lutherisch ordinirter Missionare (s. sein Schrei-

ben vom 23. Dezember 1825 an Deocar Schmidt), und in seinem Rath, in Ermangelung von anglikanischen Missionaren seine „Zuflucht zu den alten apostolischen Kirchen in Schweden und Dänemark zu nehmen.“ Allein vergessen darf dabei nicht werden, daß er trotzdem die lutherische Kirche Deutschlands für „eine wahre Kirche Christi erklärt“, und daß er die sogenannte apostolische Verfassung der anglikanischen Kirche als das große Glied der Vereinigung mit der syrischen Kirche in Ostindien betrachtet, auf die er durch engeren Zusammenschluß mit der anglikanischen Kirche „unter dem Segen des Herrn“ zu ihrer allmählichen Verbesserung zu wirken hoffte. Großartig war jedenfalls die Auffassung seines Berufes. In dem dankbaren Bewußtseyn, daß „des Allmächtigen Rathschluß dem britischen Volke ein so weites und unbeadertes Feld nützlicher Thätigkeit eröffnet“, trachtete er danach, abgesehen von seiner eigentlichen Amtsthätigkeit, zur Neubelebung sämmtlicher orientalischen Kirchen mitzuwirken. In gleicher großartiger Weise umfaßte er denn auch mit seiner Pflege und Fürsorge nicht bloß die bereits bestehende, sondern auch die werdende Kirche, während sein Vorgänger Middleton die Pflichten des Pastors von denen des Missionars allzuweit auseinanderzuhalten bemüht gewesen. Und eben weil er sich auch für die evangelische Thätigkeit an der umgebenden Heidenwelt zu seinem bischöflichen Amte mitberufen fühlte, wendete er fast jede Minute seiner spärlichen Muße daran, das Missionsterrain, d. i. das Volk der Hindus in Literatur und Leben zu studiren. Leider war seine Amtsthätigkeit in Ostindien zu kurz, als daß er alle seine Pläne auch nur zur Reife, geschweige denn zur Ausführung bringen konnte. Das aber hat er sicherlich erreicht, was er als sein allgemeines Ziel bezeichnete, „wenigstens auf das, was er selbst nicht ausführen konnte, Andere aufmerksam zu machen, daß sie es weiter bedenken und vollbringen möchten.“

Seine Wirksamkeit war im hohen Grade anregend, seine ganze Persönlichkeit aber gewinnend.

Literatur: Narrative of a journey through the Upper-Provinces of India from Calcutta to Bombay. 1824—1825, with notes upon Ceylon. — An account of a journey to Madras and the southern Provinces 1826, and letters written in India. 3 Vols. London. — The journal and correspondence of Reg. Heber etc. 2 Vols. London. — Robinson, the last days of Bishop Heber etc. — Sermons preached in England; sermons preached in India; hymns written and adapted to the weekly church service of the year; poems and translations; a series of engravings from the drawings of R. Heber illustrative of the scenes described in the Indian journal, together with a large map of India. London, Murray. — Neue Geschichte der Engl. Missionsanstalten zur Belehrung der Heiden in Ostindien. Stüd 73. S. 3. Stüd 75. S. 186. 241. 242. — Reginald Heber's Leben und Nachrichten über Indien; nebst einem Abrisse der Geschichte des Christenthums in Indien, herausgegeben von F. Krohn. 2 Bde. Berlin 1831. — Vgl. auch das Basler Evangel. Magazin, 1829. 1830. 1843.

R. Grunl.

**Segius**, Alexander, so genannt von seinem Geburtsorte, dem Dorfe Hed bei Hörstmar im Münsterischen, ein Humanist, der durch seine ausgezeichnete Lehrthätigkeit dem Emporkommen der humanistischen Studien mächtigen Vorschub leistete. Ueber sein Leben sind wir hauptsächlich auf wenige dürftige Notizen Herm. Samelmann's (Opera geneal.-hist. de Westphalia et Saxonia infer. ed. E. Cas. Wasserbach Lemgov. 1711. 4°) angewiesen. Seine Bildung erhielt er zunächst in Deventer an der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens, wo Rudolph v. Langen sein Mitschüler war (s. a. a. O. S. 263), mit dem er bis an sein Ende in freundlichen Beziehungen stand, und wir dürfen annehmen, daß er hier die Richtung aufs Religiöse und Sittliche empfing, der er in der Folge treu blieb. Wo und wie er weiter ausgebildet wurde, wissen wir nicht, für lange Jahre verlautet nichts von ihm, nur daß er nach seinem späteren Wissen fleißig die alten Römer studirt haben. Auch Griechisch lernte er, vermuthlich von Rudolph Agricola, denn darauf scheint es zu gehen, wenn



Erasmus (Adag. I, 4, 39) einen Schüler Agricola's nennt. Agricola erscheint er dem Hegius sehr befreundet. Das große Werk des Hegius war die Errichtung einer Schule zu Deventer, die unter seiner Leitung eine der ersten Pflanzstätten des Humanismus in Deutschland wurde. Nach Hamelmann S. 173 stand er ihr 30 Jahre und Agricola besuchte ihn dort 6 Jahre vor seinem (Agricola's) Tode, das wäre 9, als Erasmus, dort Schüler, das 14. Jahr kaum angetreten (vix ingressus) hatte (J. 1430). Da nun Hegius den 27. Septbr. 1498 starb, so fiel die Gründung der Schule nach Hamelmann in's Jahr 1468, oder, nehmen wir 30 als runde Zahl, oder zwei Jahre früher oder später. Dagegen scheint nach einem Briefe Agricola's an Hegius, in dem dieser ihm zur Errichtung der Schule Glück wünscht, diese erst in Jahr 1481 zu fallen. Der Brief ist freilich nicht datirt, aber er scheint am Ende des Jahres, als Agricola von seiner im Auftrage des Senates von Ordnungen unternommenen Reise nach Holland zurückgekehrt war, geschrieben zu seyn (f. C. Meiners Beschreibung berühmter Männer. Bd. 2. Zürich 1796. 8. S. 364 f.). Da die Briefe Agricola's nicht zugänglich sind, so muß ich vorläufig die Differenz aufberuhen lassen. Im Uebrigen ersieht man aus jenem Briefe, daß die Zeitumstände des Unternehmens des Hegius nicht eben günstig waren, denn Deventer war durch die Pest verödet. Die glücklicheren Zeiten, auf die hoffend Agricola verweist, kamen in's Jahr 1481, die Schule wurde die blühendste, und dazu trug Mehreres bei. In der That war das erste Frühlingsweseu des Humanismus, und Hegius war vor Anderen derjenige, dem neuen Zuge Lust zu machen. Angesehen wegen seiner Kenntniß des Lateinischen und Griechischen, geachtet als frommer, sittlicher und uneigennütziger Charakter, im Verkehr stehend mit hervorragenden Männern der Zeit, erblickte er seine Aufgabe als Unterrichtsleiter und bewährte er sich als Pädagog. Seine Schule fand daher zahlreiche Schüler; von Rud. v. Langen wissen wir, daß er sie angelegentlichst empfahl. Auch J. Wessel stand Hegius im Verkehr, und ein interessanter Brief an diesen zeigt sein reges wissenschaftliches Streben, sein Suchen nach Büchern, aber auch seine Unmöglichkeit, der er die Gelehrsamkeit untergeordnet wissen will (f. Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2. S. 388 f.). Die Bedeutung des Hegius liegt in seinen zahlreichen Schülern, die er in den humanistischen Studien förderte und für die begeistert; wir nennen als die hervorragendsten den Erasmus, Murmellius, Herm. v. Busche, Camener und Mutianus; über Tilemann Muslius f. Jahn, Lebensbeschreibung des J. Ribius. Vahreuth, 1792. 8°. S. 2 ff., die Alle mehr oder weniger auf eine neue Zeit hinarbeiteten.

Unter den Epigrammen auf ihn setzen wir das des ehrlichen H. v. d. Busche her, dem Lehrer seine treueste Liebe bewahrte; es besagt eher zu wenig als zu viel:

Functus Alexander tomulo jacet Hegius isto.

Tu cave, ne plantis laesa sit umbra tuis.

Hoc duce Westphalos intravit Graecia muros,

Et Monastriacas Pegasus auxit aquas.

Als Schriftsteller war Hegius wenig thätig, was der fingerfertige und ruhmbegehrte Erasmus nur tadeln konnte, aber was er lieferte, war für seine Zeit tüchtig; es sind Gedichte und kleinere grammatische und philosophische Abhandlungen (f. H. A. Rud. v. Langen, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung. Bd. 1. Magdeburg 1800. S. 424 ff.), die jetzt sehr selten sind und allerdings seinem Namen eine kleinere Bedeutung nicht sichern konnten. Am Abende seines Lebens suchte ihn Rud. v. Langen als Rektor nach Münster zu ziehen, denn da erst gelang es diesem, den Verfall der Kölner zu befeugen und ein Schulwesen in Münster neu zu organisiren, Hegius schlug des Alters wegen ab und weil er Presbyter in Deventer geworden war (f. Hamelmann S. 265. Wenn derselbe S. 174 sagt: Confectus senio fit sacerdos Daventriao, und Hegius, wie oben bemerkt, 1498 starb, so wird dieser nach der gewöhnlichen Annahme schwerlich gleichalterig mit Rud. v. Langen (geb. um 1440) und Agricola (geb. 1443), sondern wohl älter gewesen seyn. D. F. Fritzsche.



**Heiligkeit Gottes.** Gott ist heilig, **קדוש**, LXX. und N. Testam. *ἅγιος*. Dieser Begriff ist vermöge seiner Prägnanz — *vero inexhaustae significationis* nennt ihn J. A. Bengel — einer der schwierigsten biblischen Begriffe. Auf etymologischem Wege läßt sich die Grundbedeutung des **קדוש** nicht sicher bestimmen. Die wahrscheinlichste Ansicht ist, daß der Verbalstamm **קדש**, der mit **קדש** verwandt ist (wie **קדש** mit **קדש**, **קדש** mit **קדש**, **קדש** mit **קדש** u. s. w.), auf die Wurzel **קדש**, von der auch **קדש** stammt, zurückzuführen, und als Grundbedeutung desselben „enituit, glänzend hervorbrehen“ anzunehmen ist (vgl. Delisch, Jesurun, S. 155). Hiernach läge in **קדוש** ursprünglich das Strahlende, der hervorbrehende Lichtglanz, wofür sich besonders Jes. 10, 17. anführen läßt, wo dem Heiligen Israel's die Bezeichnung „Licht Israel's“ entspricht. Gott hieße der Heilige, „weil er der schlechtthin Reine, das helle, fleckenlose, absolute Licht ist“ (Thomasius, Dogmatik Bd. I. 2te Aufl. S. 141), wie schon Quenstedt die Heiligkeit Gottes als *summa omnisque labis expers in Deo puritas* definiert hat. Und wirklich liegt diese Bestimmung grundwesentlich in dem Begriffe, aber sie erschöpft die Fülle desselben nicht. Um den Begriff vollständig zu erfassen, ist es angemessen, von der geschichtlichen Entfaltung desselben auszugehen.

Bekanntlich tritt im A. Testament die Benennung Gottes als des Heiligen erst seit der Erlösung Israel's und der Gründung der Theokratie auf. Die erste Aussage über die göttliche Heiligkeit findet sich in dem Lobgesange des Moses (2 Mos. 15, 11), wo es in Bezug auf die Großthaten Gottes bei der Ausführung des Volkes aus Aegypten heißt: „Wer ist wie Du unter den Göttern, herrlich in Heiligkeit, furchtbar zu preisen, Wunder thugend?“ Dem entspricht, daß auch Israel, da es in den Bund mit Gott aufgenommen wird, das Prädikat des heiligen Volkes empfängt. So sehr ist den Vorgängen bei der Gründung der Theokratie der Stempel der Heiligkeit aufgeprägt, daß für dieselbe Handlung, die 1 Mos. 35, 2. bezeichnet wird; „reiniget euch“, 2 Mos. 19, 10. 14., der Ausdruck heiligen gebraucht wird (vgl. Achelis, über die Bedeutung des Wortes **קדוש**, in den Theol. Stud. u. Krit. 1847. S. 193). Eben so ruhen die Ordnungen der Theokratie auf dem Princip: „Ihr sollt heilig seyn, denn heilig bin ich, Jehova, euer Gott“, 3 Mos. 19, 2. vergl. mit 11, 44 f. 10, 8. 21, 8), und zwar wird dieses Princip mit besonderem Nachdruck bei solchen Ordnungen hervorgehoben, in denen der Unterschied des Bundesvolkes von den heidnischen Völkern zur Erscheinung kommen soll (s. auch die Stelle über den Sabbath Ezech. 20, 12).

Indem nun die Heiligkeit von dem Bundesvolk ausgesagt wird, liegt darin ein Zweifaches: 1) negativ, daß das Volk entommen, ausgesondert ist aus der Masse der Weltvölker, 2) positiv, daß es von Gott angenommen, in seine Gemeinschaft eingeführt ist und ihm so als Eigenthum angehört (2 Mos. 19, 4—6), welche Angehörigkeit an Gott sich in einer Lebensordnung ausdrücken soll, die überall die Hingabe an Gott und das Gemeinseyn für ihn erkennen läßt (s. Bd. XVII. S. 253 f.). Ebenso haftet das Prädikat der Heiligkeit an Lokalitäten, die dadurch, daß der in Israel sich offenbarende Gott an ihnen seine Gegenwart kundgibt, von ihm in besonderer Weise ausgezeichnet worden sind. Zuerst wird 2 Mos. 3, 5. die Stätte der Theophanie heiliger Boden genannt, während es noch 1 Mos. 28, 17. im gleichen Falle geheißen hatte: „wie furchtbar (**קדוש**) ist diese Stätte!“ Sodann wird die Stiftshütte geheiligt dadurch, daß Gott sie mit seiner Herrlichkeit erfüllt und von dort aus mit seinem Volke verkehrt (2 Mos. 29, 43 f.); das Lager ist nach 5 Mos. 23, 15. heilig, weil Jehova in der Mitte desselben wandelt. Weiter wird Heiligkeit ausgesagt von den für den Cultus ausgesonderten Zeiten (schon 1 Mos. 2, 3. von dem siebenten Wochentage, weil dort bereits auf die theokratische Ordnung, zu der eben erst das Sabbathinstit. gehört [Bd. XIII. S. 194], hinausgeblickt wird), endlich von den Handlungen, in denen das Volk seine Hingabe an Gott vollzieht, von den Dingen, die es ihm ~~weihen~~ und dadurch in sein Eigenthum übergehen.

Dieser Charakter der Heiligkeit beruht nie auf einer natürlichen Beschaffenheit; die verschiedenen natürlichen Reinheit und Unreinheit congruiren nicht mit denen der Heiligkeit Unheiligkeit. Vielmehr weist die Heiligkeit eines Creatürlichen immer auf göttliche Antheilung, Stiftung und Aneignung hin, wie dieß Bd. IV. S. 385. X, 619. XII, XVII, 253 im Besonderen nachgewiesen worden ist. Ganz richtig sagt Diestel (in der Abhandl. „die Heiligkeit Gottes“, Jahrb. f. deutsche Theologie, 1859. S. 7): „Innerhalb des Mosaismus verdankt die gesammte Sphäre des Heiligen ihren Ursprung dem Willen Jehova's, der durchweg als absolut freie und mächtige Persönlichkeit geistlich ist. Darum ist im strengsten Sinne des Wortes nichts an und für sich heilig; der Wille Jehova's erklärt es zu seinem Eigenthume.“ Es ist immer eine durch die selbst gesetzte Gebundenheit eines Creatürlichen an Gott, was durch קדש, קדוּשָׁה, קדוּשָׁה ausgedrückt wird; wogegen die entgegenstehenden Ausdrücke חל, חלל, חלל (vgl. Ps. 10, 10. 22, 9. Ezech. 22, 26. 36, 21. 39, 7) das Profane als ein Selbstes, gemeinen Gebrauch Ueberlassenes und Preisgegebenes bezeichnen\*).

Fassen wir nun das קדוּשָׁה, sofern es von Gott selbst ausgesagt wird, in's Auge, so ist's Erste unverkennbar, daß der Begriff ebenfalls ein negatives Moment enthält: ein Abgesondertseyn, ein sich Herausheben Gottes über Anderes bezeichnet. So ist Jehova als der Heilige den anderen, vermeintlichen Göttern entgegengesetzt 2 Mos. 1: „wer ist wie du unter den Göttern, wer ist wie du herrlich in Heiligkeit“, so allem Creatürlichen Jes. 40, 25: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich heilig sey, spricht der Heilige.“ Mit anderen Worten, als der Heilige ist Gott der Herr über die Welt Erhabene; man sehe, wie Ps. 99, 2—5. die Erhabenheit Gottes über alle Völker mit seiner Heiligkeit verknüpft wird, wie Jes. 5, 16. dem, daß der heilige Gott sich durch Gerechtigkeit heiligt, entspricht, daß er hoch ist durch Geduld (vgl. 2, 17). Diese schlechthinige Erhabenheit ist als solche schlechthinige Einheit Gottes, 1 Sam. 2, 2: „Keiner ist heilig, wie Jehova, denn außer dir ist kein Heiliger.“ Das Positive in dieser absoluten Erhabenheit und Einzigkeit Gottes ist dieß, daß Gott in seiner Abgezogenheit von der Welt eben der sein selbst Eigene, sich in sich selbst von der Creatürlichkeit unterschiedenen Wesen selbst stets Behauptende und Beständige ist. Ganz richtig sagt Schmieder (Betrachtungen über das hohepriesterliche Amt, 1848. S. 125): „Die Heiligkeit Gottes ist Gottes Selbstbewahrung, kraft der er in allen Verhältnissen, die in ihm sind und in die er irgendwie eingeht, sich gleich bleibt, nichts von seiner Gottheit ausgibt und nichts Ungöttliches in sich aufnimmt.“

Dieses Moment der göttlichen Heiligkeit wurde von Mehreren ausschließlich festgehalten, indem sie dieselbe als die Unvergleichlichkeit und alleinige Anwesenheit Gottes definirten. So, freilich sehr äußerlich, Zacharia (biblische Theologie, Bd. I. S. 242); ich bin heilig, soll nach ihm bloß heißen: „Keiner darf Gott verehrt werden, wie unter Israel Jehova verehrt wird.“ Genauer Storr (christ. §. 30): „divina natura vocatur sancta, h. e. sejuncta ab omnibus creaturis et incomparabilis.“ — Gegen diese Auffassung erhob sich Menken und seine

S. über das Letztere Hofmann, der Schriftbeweis, Bd. I. 2te Aufl. S. 82. Darin aber wird wir Hofmann nicht beistimmen, daß bei קדוּשָׁה nicht sofort an die Beziehung zu Gott gedacht sey, daß es im Allgemeinen bedeuete, „was außerhalb des gemeinen Laufs, der gemeinen Ordnung der Dinge steht.“ Daß die religiöse Bedeutung von קדוּשָׁה unzertrennlich ist, zeigen nicht nur für das Gebiet des Heidenthums verwendeten Ausdrücke קדוּשָׁה und קדוּשָׁה, die als der Gottheit geweihte Personen bezeichnen. — Am wenigsten darf die Redensart קדוּשָׁה nur darauf bezogen werden, daß der Krieg „den gemeinen, täglichen Verlauf des Lebens unterbricht.“ Vielmehr handelt es sich in allen Stellen, wo dieser Ausdruck vorkommt, um den Kampf für die göttliche Sache, sey es im Sinne (Joel 4, 9) oder doch nach dem Vorgeben (Joel 3, 5) der Kämpfenden, sey es mit Beziehung darauf, daß ihr Kampf zur Vollstreckung göttlichen Rathes geordnet ist.



Schule. Daß man sich unter der Heiligkeit Gottes seine Geschiedenheit von allem Gemeinen, Bösen, Sündlichen, Menschlichen gedacht, in dieselbe das einer zu weit gehenden Zutraulichkeit und Zuthätigkeit von Seiten des Menschen wehrende Strenge und Furchtbare des göttlichen Wesens gelegt habe, bezeichnete Menken als einen dem Zustande der Sünde und des Verlustes der wahren Gotteserkenntniß zukommenden Sprachgebrauch (s. dessen Versuch einer Anleitung zum Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift. 3te Aufl. 1833. S. 60 f.). Durch die Heiligkeit werde vielmehr Gottes sich herablassende Gnade, seine sich erniedrigende Liebe ausgedrückt (S. 57); *קדושה* sey demnach gleichbedeutend mit *קדור* (S. 67). Als Belege hiesfür werden zahlreiche Stellen geltend gemacht, in denen die göttliche Heiligkeit mit Erweisungen der göttlichen Gnade in Zusammenhang gebracht wird; z. B. Psalm 103, der sich in Vs. 1. als Lob der göttlichen Heiligkeit ankündigt, und nun Gott als den Gnädigen preist, der die Sünde vergibt und von allem Uebel erlöst (vgl. Ps. 105, 3); Hos. 11, 8 f.: „als ich zusammen entbrennen meine Erbarmungen, ich will nicht vollstrecken meines Zornes Gluth, will nicht wieder Ephraim verderben; denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte heilig“; ferner Ps. 22, 4. 33, 21. u. a. m. (s. auch Achelis in der angef. Abh. S. 198 f.). — Dieser Menken'schen Ansicht gegenüber war freilich nicht schwer zu zeigen, daß die Erweisung der göttlichen Heiligkeit zunächst Scheu bei dem Menschen erwecken will, und daß die von Menken aus dem Begriff ausgeschlossene Strenge des göttlichen Wesens wirklich wesentlich mit demselben verknüpft ist. Schon 2 Mos. 3, 5. zeugt hiesfür. Wie kann man aber vollends mit der Menken'schen Auffassung Stellen gerecht werden, wie 1 Sam. 6, 20., wo es nach einer furchtbaren Heimsuchung heißt: „Wer vermag zu stehen vor Jehova, diesem heiligen Gott?“, oder Jes. 5, 16., wo im Hinblick auf das im Anzug begriffene Gericht gesagt wird: „der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit“, oder auch jener Hauptstelle Jes. Kap. 6., wo der Prophet, als er das dreimal Heilig der Seraphim vernimmt, Vs. 5. ausruft: „wehe mir, ich vergehe, denn ein Mensch unrein von Lippen bin ich.“ Die alexandrinischen Uebersetzer des Alten Testam. waren in der That von einem richtigen Gefühle geleitet, indem sie das Wort *קדוש* durch *ἅγιος* geben, das, von *ἅζομαι* kommend, eben auf die ehrfurchtsvolle Scheu hinweist, welche das Heilige für sich in Anspruch nimmt (s. die feinen Bemerkungen hierüber bei v. Zetzschwig, Profangräcität und biblischer Sprachgeist, 1859 S. 15). Und doch muß in der Ansicht Menken's, wie die von ihm hervorgehobenen Stellen zeigen, etwas Wahres liegen. Ueberhaupt, wenn die Erkenntniß Gottes als des Heiligen gerade an die Erwählung und Führung Israel's sich knüpft, kann das oben entwickelte Moment der Absonderung und Abgezogenheit des göttlichen Wesens den Begriff unmöglich erschöpfen. „Die Heiligkeit“ — sagt Schmieder (a. a. O. S. 125) ganz richtig — „wäre nicht Heiligkeit, sondern Verschlossenheit, wenn sie nicht Gottes Eingehen in mannichfache Verhältnisse und dadurch Offenbarung und Mittheilung seiner selbst voraussetzte.“ Es muß in der Heiligkeit Beides liegen, „sowohl dasjenige, was uns zur Furcht, als dasjenige, was uns zum Vertrauen bewegt“ (J. A. Bengel, erklärte Offenb. Johannis, zu 4, 8., und desselben Reden über die Offenb. Joh. S. 240). Dieses zweite Moment liegt nun eben darin, daß die Heiligkeit Offenbarungseigenschaft ist, nämlich, daß Gott als der Heilige, um die Welt in Beziehung zu sich zu setzen, eine Aussonderung in ihr vornimmt, ein Volk aus der Masse der Nationen heraussucht, um durch dasselbe seinen Offenbarungszweck zu verwirklichen, in diesem Volke ein besonderes Gemeinschaftsverhältniß zu ihm begründet und ausgestaltet und seiner ganzen Führung eine besondere DIRECTION für seinen Zweck gibt. S. 3 Mos. 20, 26: „heilig bin ich, und so habe ich euch ausgesondert aus den Völkern, mein zu seyn.“ Hier ist es auch deutlich, wie Gott 2 Mos. 15, 11. in seiner Heiligkeit als der Wunderthätige genauer als der „Sonderliche“ (*אֲשֶׁר*) in Israel's Führung Vollbringende wirkt wird. Vgl. für den Zusammenhang des Wunderbegriffs mit der göttlichen Heiligkeit auch Ps. 77, 14 f. 98, 1. — Vermöge dieser Offenbarungsseite der göttlichen Heiligkeit



heißt Gott bei Jesaja, dem Herold der göttlichen Heiligkeit, die sich ihm in der Aue seiner Berufsweihe geoffenbart, sowie in einigen anderen prophetischen und in Stellen der Heilige Israel's (s. über diese Benennung Caspari, in der Zeitschrift f. luther. Theol. 1844. Bd. III. S. 92 ff.). Die ganze spezifische Beziehung zu Israel ist in diesem Namen ausgeprägt: daß er Israel's Bildner ist (Joh. 11), d. h. derjenige, der Israel zum Bundesvolk gestaltet hat, wie daß er Israel's Herr und Erlöser ist (43, 3. 49, 7), denn auch Israel's Wiederherstellung ist ein Laß der göttlichen Heiligkeit, da Gott vermöge dieser Eigenschaft den Widerspruch in welchem die Verstoßung Israel's zu seinem Erwählungsrath steht (Ezech. 36, f. 37, 26—28. — S. das Bd. XVII. S. 653 hierüber Ausgeführte). — Es ist durchaus unrichtig, wenn man neben dieser Bedeutung der göttlichen Heiligkeit Offenbarungseigenschaft das Moment der göttlichen Abgezogenheit von der Creatur der göttlichen Einzigkeit nicht will zum Rechte kommen lassen. Denn das zuerst entstandene Moment ist die wesentliche Voraussetzung des zweiten. Eben weil Gott seinem Volk nach über die Welt erhaben ist, bedarf es, damit ein Volk in seine Gemeinschaft führt, sein Eigenthum werde, erst einer Aussonderung aus der Masse der Welt: und einer Weihe desselben. Alle theokratischen Ordnungen sind ja darauf berechnet, dem Volke zum Bewußtseyn zu bringen, daß es nach seinem natürlichen Wesen nicht fähig ist, in Gemeinschaft mit Gott zu treten. „Ihr könnet dem heiligen Gott nicht nahe sein“ (Jes. 24, 19). Wie von Gott, als dem Heiligen, Beides gilt, daß er im Geiste steht zur Welt und hinwiederum diesen Gegensatz aufhebt, indem er in der Welt sich ersieht, zu denen er in Gemeinschaft tritt, ist besonders schön Jes. 57, 15. gesprochen: „So spricht der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnt, Heiliger ist der Name; in der Höhe und im Heiligthum wohne ich, und bei dem Zerschlagenen und der niedrigen Geistes ist.“ Die Heiligkeit Gottes ist demnach, wie Schmieder (a. a. O. S. 125) ausgeführt hat, ein Ineinanderseyn von göttlicher Selbstbewahrung und Hingebung, von Hingebung und Abwehr. Außerhalb der theokratischen Beziehungen: der Welt verschlossen; sobald aber die Welt in Beziehung zum göttlichen Reiche empfängt sie Kundgebungen der göttlichen Heiligkeit, wie nämlich dieselbe an den göttlichen Reichsordnung Widerstrebenden im Strafgericht sich heiligt (Jes. 5, 15) auf der anderen Seite in Heils- und Erlösungsthaten an dem erwählten Volke offenbart (Jes. 52, 10. Ps. 98, 1—3. Ezech. 39, 7). Doch auch wo Gott zu Gemeinschaft mit der creatürlichen Persönlichkeit sich herabläßt, macht sich in der Verschließung immer jene den Menschen im Bewußtseyn seines Abstandes von Gott stehende Selbstbewahrung Gottes geltend, vermöge welcher er, wie Ritsch (Bd. V. S. 15) es ausgedrückt hat, dennoch ganz er selber, ganz Gott bleibt.

Durch das Bisherige ist aber der Begriff der göttlichen Heiligkeit noch immer nur unbestimmt. Um den Uebergang zur materialen Bestimmung zu gewinnen, fragen zunächst: was ist der Inhalt und Zweck der Aussonderung des Bundesvolkes und Gemeinschaftsverhältnisses, in welches Gott dasselbe zu sich gesetzt hat? Betrachten wir die theokratischen Ordnungen, durch welche Gott sein Volk heiligt, so ist leicht zu sehen, daß dieselben nicht allein auf das sich beziehen, was wir unter Heiligung im sittlichen Sinne verstehen. Wie die Heiligkeit des Volkes zunächst als eine äußerliche Absonderung von den Weltvölkern sich darstellt, so schließt sie auch physische Reinigungs- und Enthaltungsakte, dergleichen Bestimmungen in sich, die nur die äußere Rechtssphäre betreffen. Es ist ganz allgemein zu sagen: die Heiligung des Volkes geht auf Herstellung einer Lebensvollkommenheit nach Innen und Außen (s. das Bd. XVII. S. 54 Ausgeführte und Diesel a. a. O. S. 12 ff.). Um aber davon abzusehen, wie rituellen und juridischen Bestimmungen des Gesetzes nicht ohne mannichfache Beziehungen sind, so fällt doch, da auch bei ihnen es um stetige Erfüllung göttlicher Gebote sich handelt, der Heiligungsproceß des Volkes auch nach seiner äußerlichen Unterwerfung unter den sittlichen Gesichtspunkt des Gehorsams. „Auf daß ihr gedenket und

thut alle meine Gebote, und heilig seyd eurem Gotte“, 4 Mos. 15, 40 (vgl. 3 Mos. 20, 8). Dazu kommt, daß das Endziel der alttestamentlichen Pädagogie, was hier nicht weiter auszuführen ist, eben die Herstellung einer innerlich geheiligten, einer Geistesgemeinde ist. — Schließen wir nun von hier aus auf den Inhalt der göttlichen Heiligkeit, so wird diese als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen seyn, aber so, daß diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefaßt werden muß. Man ist häufig viel weiter gegangen. So J. A. Bengel, der sich in dem Briefe an Casp. Neumann (s. Bengel's litterarischer Briefwechsel, herausg. von Burt, 1836. S. 52 ff.) dahin ausspricht: *de Deo ubi scriptura nomen illud שׁרף enunciat, statuo non denotare solam puritatem voluntatis, sed quicquid de Deo cognoscitur, et quicquid insuper de Illo, si se uberius revelare velit, cognosci possit etc.*, worauf nun der Beweis versucht wird, daß alle göttlichen Attribute, auch die göttliche Aseität, Ewigkeit, Allmacht u. s. w., in der Heiligkeit enthalten seyen. (Der 1712 geschriebene Brief gibt sich übrigens in der ganzen Behandlungsweise als eine ziemlich unreife Jugendarbeit zu erkennen.) Ähnlich kommt Rupprecht („über den Begriff der Heiligkeit Gottes“ in den theolog. Studien u. Kritiken, 1849. S. 691) darauf hinaus, daß die Heiligkeit Gottes die ganze göttliche Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit bezeichne, „den ganzen Complex dessen, was wir nach unserer menschlichen Unvollkommenheit und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes vereinzelt zu betrachten und darzustellen pflegen.“ — Es ist allerdings richtig, daß sich die Begriffe der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit auf einander beziehen, wie Dettinger gesagt hat: Heiligkeit ist die verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit. J. B. die Stiftshütte und der Tempel werden eben dadurch geheiligt, daß Jehova mit seiner Herrlichkeit erfüllt und so Wohnung darin macht (2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 11). Eben so entspricht Jes. 6, 3. dem Preise Gottes als des Heiligen die Verkündigung, daß die Erde voll sey seiner Herrlichkeit. Es ist dieselbe Beziehung, die auch zwischen der Heiligkeit und dem göttlichen Namen stattfindet. Da dieser (s. Bd. X. S. 197) die göttliche Selbstdarstellung, die dem Menschen zugekehrte göttliche Offenbarungsseite bezeichnet, waltet in der ganzen theokratischen Offenbarung der heilige Name Gottes, ein von 3 Mos. 20, 3. an ungemein häufig vorkommender Ausdruck. Aber göttliche Herrlichkeit und göttlicher Name gehen doch über die Sphäre, in welcher die göttliche Heiligkeit operirt, hinaus. Wenn es Ps. 8, 2. heißt: „wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!“ — so könnte hiefür nicht in demselben Sinne stehen: „wie heilig ist dein Name“ ꝛc. Die Herrlichkeit Gottes erstreckt sich auch über den gewöhnlichen Naturlauf und wird ihm von allen seinen Geschöpfen wieder gegeben (Ps. 104, 31), wogegen der göttlichen Heiligkeit die Natur eben insofern dient, als Gott für seine Reichszwecke in ihren Gang eingreift und hiezu ihre Kräfte dienstbar macht. So ist auch der göttliche שׁרף, sofern er kosmisches Lebensprincip ist, nicht heiliger Geist, sondern nur innerhalb der Theokratie hat er als solcher sein Walten (Jes. 63, 10 f. Ps. 51, 13).

Das Angeführte genügt, um darzuithun, daß die oben erwähnte unbeschränkte Ausdehnung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit nicht berechtigt ist. — Man erwäge aber ferner, welcher Art das Grauen ist, das den Menschen gerade der Offenbarung Gottes, als des Heiligen, gegenüber ergreift. Offenbar macht sich hier nicht bloß das Gefühl creatürlicher Ohnmacht, sondern vorherrschend und specifisch das Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit und Unreinheit (Jes. 6, 5 u. a.) geltend. Hieraus erhellt, daß die göttliche Heiligkeit, wenn sie auch als absolute Lebensvollkommenheit die Entschränkung von aller creatürlichen Endlichkeit in sich schließt (woraus sich Stellen wie Jes. 40, 25. erklären), doch hauptsächlich Abgezogenheit von der creatürlichen Unreinigkeit und Sündhaftigkeit, mit anderen Worten: die Klarheit und Harmonie des göttlichen Wesens ist, die, wie nach Innen jeden Widerspruch zwischen Sehn und Wollen, so nach Außen jede Trübung durch Gemeinschaft mit dem Bösen ausschließt, was symbolisch ausgedrückt wird, daß Gott Licht ist (Jes. 10, 7. 1 Joh. 1, 5). Vergl. Thomasius a. a. O. S. 137:



et, la sainteté de Dieu. Neuch. 1864. p. 8. — Und weil Gott als der Heilige als den will, der er ist, will er auch der Welt, die er geschaffen hat, um sich im irdischen das Ebenbild seines Wesens gegenüberzustellen, Antheil an seiner Lebensomnienheit geben. Die göttliche Heiligkeit offenbart sich, aber nicht als die absolute Macht, die über alles Endliche als solches das Urtheil der Nichtigkeit spricht, sondern in der Vollziehung eines Heilsrathes, der auf Tilgung der Sünde und mit ihr zusammenhängenden, im Tode culminirenden Uebels und auf Realisirung des göttlichen Willens in der Welt gerichtet ist. Eben darum ist die Heiligkeit Princip der theokratischen Ordnungen und Führungen. — Beiläufig möge das bemerkt werden, daß durch die ethische Fassung der göttlichen Heiligkeit (hinsichtlich welcher auch auf Hos. 12, 1., wo Gott der „treue Aelteste“ genannt wird, auf Hab. 1, 12. Zusammenhänge mit Ps. 13., endlich auf Hiob 6, 10. zu verweisen ist) sich das Alte Testament wesentlich vom Islam unterscheidet, in welchem die Benennung Gottes des heiligen Königs lediglich die göttliche Erhabenheit und Majestät bezeichnet, wofür denn auch für die göttliche Gerechtigkeit folgt, daß sie eben als reine Kraftäußerung allwissenden Allmacht gedacht wird (s. hierüber Dettinger, Beiträge zur Theologie Koran's in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1834. I. S. 25).

Wir müssen es hier unterlassen, die Beziehungen, in welche das Alte Testament die göttliche Heiligkeit zu anderen göttlichen Eigenschaften setzt, näher darzulegen, da eine eingehende Erörterung dieser anderen eigenschaftlichen Begriffe erforderlich ist. Nur auf den Zusammenhang, in welchem die göttliche Heiligkeit mit dem göttlichen Eifer steht, möge noch kurz hingewiesen werden. Jehova ist der eifrige Gott (2 Mos. 34, 14) und dieß eben als der Heilige Jos. 24, 19. Der göttliche Eifer ist nämlich die Energie der Heiligkeit, und zwar in zweifacher Beziehung. Für's Erste, indem sich die göttliche Heiligkeit rächend und tilgend wider dasjenige lehrt, was im Widerspruch mit ihr steht, vor Allem wider den Abfall zu falschen Göttern, wofür die Einzigkeit Jehova's angetastet wird (s. z. B. 5 Mos. 32, 21), dann aber überhaupt wider jede Sünde, durch welche der heilige Name Gottes entweicht wird (s. Hos. 20, 5; Jos. 24, 19. u. s. w.). Der Creatur, welche gegen den sich ihr gebenden, allein berechtigten Gotteswillen sich erhebt, wird ihr Recht angethan, indem ihre Nichtigkeit reducirt wird. Nach dieser Seite hin erweist sich der göttliche Eifer als Zorn (5 Mos. 6, 15. 32, 21f. Ps. 78, 55 f.). Die Wirksamkeit des göttlichen Zorns wird symbolisch ausgedrückt durch das verzehrende Feuer (5 Mos. 4, 24. 32, 21 f.). Diese verzehrende Aeußerung eben in dem Wesen der göttlichen Heiligkeit begründet, veranschaulicht Jes. 10, 17: „das Licht Israel's wird zum Feuer und sein Feuer zur Flamme, die brennt und verzehrt Dornen und Gestrüppe.“ Aber von dem Charakter der göttlichen Heiligkeit empfängt auch die Zornoffenbarung ihr Maß; nicht das Walten einer blinden Leidenschaft, sondern dient dem göttlichen Heilszweck.

„Ich will nicht vollstrecken meines Zornes Blut, will nicht wieder Ephraim ben; denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte heilig“ (Hos. 11, 9). Ist der göttliche Strafzweck erreicht und kehrt sich das Volk seinem Gotte zu, tritt die andere Seite des göttlichen Eifers hervor, der Eifer für das Volk (Joh. 1, 14. 8, 2). Dieser Liebeseifer ist die energische Geltendmachung des richtigen Verhältnisses, in das sich Gott als der Heilige zum Volke gesetzt hat, ein Verhältniß, das nicht in's Leere ausgehen kann; er ist auch ein Entbrennen, ein Erbarmen (Hos. 11, 8. Jerem. 31, 20). Die göttliche Barmherzigkeit, gewahrt nach dem ersten Bundesbruch (2 Mos. 34, 6), wurzelt hiernach ebenfalls in der göttlichen Heiligkeit, die nicht ruht, bis sie ihren Erwählungsrath realisiert hat (Ezech. 36, 2 ff.).

Wir wenden uns nun zum Neuen Testament. Nach den bisherigen Erörterungen ist wir nicht erwarten, daß die Heiligkeit Gottes, wie Diestel (S. 44) behauptet,



auf dem Gebiete des Neuen Testaments verschwinde. Dieß ist auch in der That nicht der Fall. Daß die Citationen von Jes. 6, 3. in Offenb. 4, 8. und von 3 Mos. 11. 44. 19, 2. in 1 Petr. 1, 15 f. für den Neuen Bund nichts beweisen sollen, ist so unrichtig, daß sie vielmehr, und zwar namentlich die letztere Stelle, zeigen, wie der Begriff der göttlichen Heiligkeit in der neutestamentlichen Gottesidee nicht aufgehoben, sondern conservirt ist. Daß, wenn Christus Joh. 17, 11. seinen Vater als den Heiligen anredet, das nur auf die eigenthümliche Sohnesstellung zum Vater gehen soll, ist gegen den Zusammenhang der Stelle. Gewiß richtig sagt Schmieder (a. a. O. S. 127): „Wo Jesus als der Sohn für sich zum Vater redet, da genügt ihm der Name Vater, und es wäre nicht nur überflüssig, sondern auch unpassend und störend, die Heiligkeit hier als Merkmal des Vaters hervorzuheben, weil der Sohn nicht weniger heilig ist als der Vater, weil jede Erinnerung an Gottes Selbstbewahrung und Abwehr des Ungöttlichen hier keine Bedeutung hat.“ Vielmehr mit Rücksicht auf seine Jünger, die aus der Welt Erwählten, aber fortwährend der Bewahrung vor der Welt Bedürftigen, redet er zu seinem Vater als dem Heiligen, wogegen er ihn Ps. 25. in Bezug auf die Welt, welcher die göttliche Heiligkeit verschlossen ist, den Gerechten nennt. Wenn ferner Christus seine Jünger Matth. 6, 9. beten heißt: „geheiligt werde dein Name“, legt er ihnen hiemit nicht ein Bekenntniß der göttlichen Heiligkeit in den Mund? Und wenn überhaupt das Prädikat der Heiligkeit an allen Beziehungen der Offenbarung auch im Neuen Testamente haftet, wenn dasselbe namentlich von dem alttestamentlichen Bundesvolk auf die neutestamentliche Gemeinde übergegangen ist (1 Petr. 2, 9), nur so, daß die Veräußerlichung des Begriffs jetzt aufgehoben ist: sollte die correlate Bestimmung des göttlichen Wesens selbst fehlen? Daß Gott nur in wenigen Stellen des Neuen Testaments unmittelbar Heiligkeit beigelegt wird (den genannten ist nur noch Offenb. 6, 10. beizufügen) — ist schon darum nicht entscheidend, weil direkte Aussagen über göttliche Eigenschaften überhaupt nicht häufig sind. Und doch ist an der Behauptung Diestel's etwas Wahres. Es ist wirklich ein charakteristischer Unterschied des Neuen Testaments vom Alten, daß als Grundursache des Heils in Gott nicht die Heiligkeit, sondern die Liebe und Gnade hervorgehoben wird. Der Grund hievon liegt darin, daß, wie wir gesehen haben, in der Heiligkeit das negative, ausschließende Verhalten Gottes zur Welt das primäre Moment ist, weshalb die Benennung Gottes als des Heiligen immer die Klut, die ihn von dem sündigen Menschen trennt, zum Bewußtseyn bringt, eine Kluft, über die zwar der Alte Bund eine Brücke geschlagen hat, aber ohne die volle Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen verwirklichen zu können, wie sie jetzt in Christo hergestellt ist. Aber wie, um Riisch's Worte (Akadem. Vorträge über die christliche Glaubenslehre, S. 112) zu gebrauchen, auch der Heilige in Israel nicht wäre, wäre nicht die Liebe, die eben noch nicht uneingeschränkt geoffenbart wird, die Causalität des Heiligungsprocesses: so hat umgekehrt im Neuen Testament die Liebe und Gnade Gottes seine Heiligkeit in sich, und verhält sich nicht etwa weniger, sondern sogar noch mehr ausschließend der Sünde gegenüber. Denn weil Gott Licht und Leben ist, so ist seine ganze Selbstdarstellung im Sohne und im Geiste die die Welt richtende, erlösende und vollendende Kraft dieses Lichtlebens in sich, was sie eben zu einer heiligen macht. S. über den Zusammenhang dieser Begriffe Dästerdieck zu 1 Joh. 1, 5 ff.

Dahler.

**Heineccius, Johann Michael.** Dieser höchst achtbare lutherische Gelehrte war am 12. Dezember 1674 zu Eisenberg geboren. Er studirte in Jena und Gießen, machte nach einem Aufenthalte in Frankfurt am Main eine Reise nach Holland und Hamburg, ließ sich einige Zeit in Helmstädt als Docent nieder und wurde 1699 Diakonus zu Goslar, wo er zu zahlreichen historischen Arbeiten Gelegenheit fand. Zehn Jahre später wurde er Pastor an der Ulrichskirche zu Halle, im J. 1711 Oberpfarrer zu U. & Frauen daselbst und endlich 1720 königl. preuß. Consistorialrath und Inspektor der

teriums im Saaltreife. Von Helmstädt aus war er 1710 zum Doktor der Theologie ernannt worden. Der Name dieses Mannes ist in gutem Andenken geblieben sein Hauptwerk: „Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen urchen nach ihrer Historie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen, in drei Theilen“ — Leipzig 1711. Nach den mancherlei Stoffsammlungen und Untersuchungen Petrus Arcubius, Leo Allatus, Richard Simon, Calov, Calixt, Haberlorn, Hottinger und Spanheim liefert Heineccius die erste vollständige und geordnete Darstellung der urchen kirchlichen Griechenthums in Bezug auf Lehre, Verfassung, Cultus, Liturgie, Sitte, und zwar hauptsächlich der eigentlich griechischen Kirche, weniger der russischen und der übrigen orientalischen Patriarchate, über deren Verhältnisse keine zuverlässige Auskunft gegeben werden konnte. Zum besseren Verständniß wird eine Beschreibung der griechischen Kirche vorangestellt, denn der Verfasser erkennt richtig, daß auch die griechische Kirche mit dieser im engsten traditionellen Verbande geblieben ist, „weil eben die Lehren und Gebräuche der Morgenländer einen großen Schein des Alterthums haben.“ Der Standpunkt des Schriftstellers ist durchaus objektiv, er will weder vertheidigen noch anfechten, sondern nur für die traurige Beschaffenheit der griechischen Christenheit und die eigenthümlichen Zustände ein allgemein christliches und wissenschaftliches Interesse erregen. Das Werk, obgleich vom unbequemsten altfränkischen Zuschnitt, hat doch in der Quellenmäßigen Gründlichkeit, Sorgfalt und Genauigkeit ausgezeichnetes Verdienst; das Hauptwerk geblieben, das kein Späterer durch eine Bearbeitung des Gegenstandes von ähnlichem Umfange entbehrlich gemacht, und auf das wir daher bei allen künftigen Untersuchungen, so weit sie nicht spätere Zeiten betreffen, immer noch zurückgehen haben. Der erste patristische Theil hat natürlich jetzt keinen Werth mehr. — Die Früchte seines Fleißes betrafen die Geschichte und Alterthümer der Stadt Goslar (Album et antiquitatum Goslariensium libri IV., Historische Nachricht vom Zustand der Kirchen zu Goslar, 1704, worin einige Altentstücke und Briefe über den Ursprung des Brandenburger Hauses (De originibus domus Brandenburgicae), den Frieden zu Osnabrück, das Appellationsinstrument des Cardinals von Noailles wegen der Constitutio Unigenita (Halle 1718). Abgesehen von diesen und anderen rein gelehrten Arbeiten (De sigillis Germanorum sigillis, Scriptores rerum Germanicarum [zusammen mit Leudolf], De Ictis christianis priorum saeculorum, De fatiis studii historico-chronologico-disputationes de Paulo *διαλογουμένω*, De absolutione mortuorum in eccl. Gr., De prodone Harzeburgico, De anno natali Christi, De colloquiis religiosis) hat sich Heineccius auch einigemal an den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit betheiligt. Nach dem Ende des französischen Siebennenkrieges flüchteten Einige der dortigen sogenannten Irrirten (s. d. Art.), wie Elie Marion, Jean Cavalier, Durand Page, Jean Bénédict, nebst ihren Schreibern Facio und Portales nach England, gelangten nach Deutschland und ließen sich in Halle 1713 nieder, wo sie im nächsten Jahre durch die Feier eines Liebesmahles ihre Sekte zu befestigen suchten. Es kam über diese anstößigen Handlungen zu amtlichen Verhandlungen, und Heineccius bewies im Namen des lutherischen Ministeriums zu Halle gegenüber den Vertheidigungen des Engländers John Bach und des Irlands Richard Bullen mit altorthodoxer Strenge und Gründlichkeit, daß solche Handlungen dieser Art nicht zu erwarten, am wenigsten aber solchen Enthusiasten einen ethischen Charakter beizulegen sey (Prüfung der sogenannten neuen Propheten und des außerordentlichen Aufstandes (Halle 1715). Etwas früher fällt der langwierige pietistische Streit. Die Meinung Böse's über die den verstorbenen Sündern gesteckte historische Gnadenfrist wurde bekanntlich im J. 1700 von Spener's Schwiegersohne Leichenberg aufgenommen, von Ittig in Leipzig lebhaft bekämpft. Auch Heineccius schloß sich in einem „Sendschreiben an Thomas Ittig wegen des Termini Gratiae“ auf Leichenberg's Seite, womit es wohl übereinstimmt, daß er 1704 Spener selbst eine Antwort mit berehrenden Worten dedicirte. Er gehörte also den Freunden des Letzteren an.



an, während übrigens in seinen Schriften keine Abweichungen von dem kirchlich-orthodoxen Standpunkt vor Augen liegen. — Er starb am 11. September 1722. — Das in Böcher's Lexikon mitgetheilte Schriftenverzeichniß ist unvollständig. Dr. Gaf.

**Henhöfer**, Dr. Aloys, verdient als ein viel besprochener Mann hier seine Stelle. Einige Stunden von Karlsruhe in dem katholischen Dorfe Böllersbach ist er den 11. Juli 1789 geboren. Seine Eltern waren Hans Martin Henhöfer und Theresia, geb. Arsmann. Die Mutter war streng katholisch und schloß sich bei einer Mission der Jesuiten an diese an, die ihr wegen ihrer Frömmigkeit den Namen „der Königin“ beilegte. Diese „nicht reichen und nicht armen“ Bauersleute hatten vier Kinder, wovon Aloys das jüngste war. Ihn liebte die Mutter besonders, und hielt ihn von frühe zur Messe, zum Messdienen und zu Wallfahrten an. Wie oft mußte er den Rosenkranz durchbeten! frühe bestimmte sie ihn zum geistlichen Stande, und er faßte wirklich den Gedanken, „geistlich, besonders ein Missionär zu werden“. Er gab sich gerne mit Büchern ab, und es gereichte ihm zu großer Freude, als er in einem Hause eine Heilbibel entdeckte. Besonders zogen ihn die Geschichten darin an. Ein junger, kräftiger Pfarrer, Beyerle, erkannte bald in Aloys einen verständigen und eifrigen Knaben, und nahm sich seiner an. Von ihm im Lateinischen unterrichtet, trat er Ostern 1802 in die Schule der Piaristen zu Rastatt, und hierauf besuchte er bis 1811 das Lyceum daselbst. Durch Kosttage und durch Stundengeben brachte er sich durch, da ihn die Eltern nicht besonders zu unterstützen im Stande waren. Im Herbst 1811 bezog er die Universität Freiburg im Breisgau, und hörte meistens Professoren der Wessenbergischen Richtung, darunter der ausgezeichnetste der bekannte Hug war. Für sein Herz fand er nicht. Nach bestandnem Examen bezog er 1817 das Seminar in Meersburg, und erhielt schon vier Wochen nachher die vier unteren Weihen durch den damaligen Fürstprimas von Frankfurt und Bischof von Konstanz, dem bekannten Dalberg. Seine Gesundheit war noth gelitten, bei Pfarrer Beyerle stärkte er sie wieder. Der Fürst von Hohenlohe theilte ihm die noch übrigen drei Weihen. Der Geist im Seminar war freisinnig in Betreff der Lehre, und das Leben meist leichtsinnig. Seine gut katholische Erziehung von Seiten seiner Mutter hielt ihn. Er trat nun als Hofmeister in das Haus des Freiherrn Julius von Gemmingen für dessen zahlreiche Kinderschaar, und hatte noch zu Dörfer Steinegg, wo Gemmingen sein Schloß hatte, und Hamberg zu pastoriren. Ein Jahre blieb er in dieser adeligen Familie und erzog die Kinder mit vielem Eifer. Zu Ostern 1818 erhielt er die vakante Pfarrei Mühlhausen, die der Baron zu vergelten hatte. Es war eine verdorbene Gemeinde, die er heben wollte. Er predigte strenge Sittenlehre, und erlebte es auch, daß äußerliche Ordnung zurückkehrte, aber er fühlte, daß ein strenger Vogt dasselbe ausrichten könne, während er doch so gerne die Herzen gebessert hätte. Seine Moralpredigten thaten bald keine Wirkung mehr. Da trat eine große Veränderung bei ihm ein, und zwar durch den nachfolgenden Hofmeister im Gemming'schen Hause, Fink. Dieser hatte den berühmten Professor Sailer in Landshut gehört, und besuchte öfters den Pfarrer Henhöfer. Was er selber gelernt hatte, theilte er dem suchenden Pfarrer mit, es fand Anklang. Henhöfer spricht sich selbst darüber so: „Viel, viel hatte Gottes Gnade um diese Zeit im Stillen an meinem Herzen gearbeitet. Hier zum ersten Mal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir ein zweischneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang!“ Die heilige Schrift wurde von nun an seine tägliche Lektüre, er nahm dazu gelehrter und frommer Männer Auslegung. Wo er selbst stand, so war auch seine Wirksamkeit, ernstes Bußpredigen. Nachdem er seiner klangreichen Bassstimme die Messe gesungen hatte, trat er jedes Mal wie ein zweiter Johannes auf, „viele erwachten aus ihrem bisherigen Schlafe und suchten, was zu ihrer Seligkeit noth thäte“. Katholiken und Evangelische strömten jetzt nach Mühlhausen. Tiefere Kenner jedoch fanden bald heraus, daß ihm noch eine Hauptlücke fehlte, das Kreuz Christi. Das in dieser Hinsicht treffliche Büchlein von Martin Luther „Christus für uns und in uns“ verschaffte ihm Licht. Nun wurden seine Predi-



gelisch, wie er selber sagt: „Von jetzt an predigte ich mit eben so viel Eifer das Wort von der Versöhnung und freien Gnade Gottes in Christo.“ Einfach, volksverständlich und mit Wärme that er dies, viele Katholiken und Protestanten bekehrten sich; Wort vom Kreuz wurde aber auch Vielen zum Aegerniß und zur Thorheit. „Christus Tabernakel“ gefiel ihnen wohl, Christus aber im Herzen war ihnen ärgerliche, gefährliche Schwärmerei“. Sie tobten gegen ihn, und die eifersüchtigen Pfarrer verbanden sich ihnen. Nun suchte man von Obrigkeitswegen die fremden Leute von dem Besuche Predigten Henhöfer's abzuhalten. Das bischöfliche Vikariat in Bruchsal erhielt da-  
 Kunde, und forderte Henhöfer zur Verantwortung über die erbaulichen Zusammen-  
 e der erweckten Leute, über den Zulauf der Fremden und über seine Rechtgläubigkeit.  
 Endlich mußte er sogar zum Verhöre nach Bruchsal. Hier kam er in enge Ber-  
 ung, und fühlte sich gedrungen, seine Zweifel in Betreff des Abendmahls und der  
 e schriftlich mit der Bitte vorzulegen, ihn entweder aus Gottes Wort zurecht zu  
 m oder aus der katholischen Kirche auszuschließen. Das letztere that das bischöfliche  
 riat. Damals gab Henhöfer sein erstes und bestes Buch heraus, das den Titel  
 : „Christliches Glaubensbekenntniß des Pfarrers Henhöfer von Mühlhausen.“ Es  
 e ihn dabei der Gedanke, durch einen geschickten Widerleger zurecht gewiesen und  
 der Wahrheit der katholischen Lehre überzeugt zu werden, denn er wäre gar gerne  
 r katholischen Kirche geblieben. Dieses Buch fand reißenden Abgang und tiefen  
 ang in vielen Herzen. Einfach und nüchtern steht es auf Gottes Wort, und legt  
 Evangelium in sehr anschaulicher Weise dar. Was früher das Buch von Schait-  
 r war, das ist jetzt für Viele Henhöfer's Glaubensbekenntniß geworden.

In Mühlhausen selber rumorte des ausgeschlossenen Henhöfer's Predigt gewaltig  
 und ein ungeschickter Römling, der nach ihm die Pfarrei Mühlhausen zu versehen  
 , beförderte noch mehr die Aufregung. Da entstand bei etlichen Familienvätern der  
 ume an Austritt aus der katholischen Kirche. Der Widerstand, den sie fanden,  
 te sie nur fester, immer mehrere schlossen sich an, und der Grundherr selber hatte  
 Wahrheit in sich aufgenommen. Sie meldeten ihren Uebertritt an, und der Groß-  
 g Ludwig von Baden genehmigte ihre Aufnahme in die evangelische Kirche Badens.  
 schickte die Kurie einen klugen Mann nach Mühlhausen, den Dean Jäck, aber die  
 icht Durchgedrungenen durchschauten ihn bald, und sagten bezeichnend: „Der vorige  
 refer hat mit Prügeln drein geworfen, dieser legt seidene Stricke.“ Am 6. April 1823  
 th der Uebertritt in der Schloßkapelle zu Steinegg. Henhöfer folgte ebenfalls, ob-  
 sich das bischöfliche Vikariat bei der rationalistischen evangelischen Kirchenbehörde  
 Mühe gegeben hatte, daß sie ihn nicht in ihren Schooß aufnahme. Der Großherzog  
 ieferte, als die Kirchenbehörde, und ernannte Henhöfer zum Pfarrer der evangelischen  
 ei Graben bei Karlsruhe.

Damals lag tiefe Finsterniß auf der evangelischen Kirche Badens, sowie auf den  
 n Kirchen Deutschlands. Der Unglaube des Rationalismus hatte alles in seine  
 n geschmiedet. Nur wenige Geistliche verkündigten das lautere Evangelium, der  
 uß Jung-Stilling's, der wenige Jahre vorher in Karlsruhe verstorben war, auf  
 irche war gering. Henhöfer trat alsbald mit voller Entschiedenheit auf, und hob  
 jahne des Kreuzes Christi hoch in die Höhe. Solch gewaltiges Zeugniß wirkte in  
 Gemeinde sowie in der Umgegend mächtig. Von allen Seiten strömten heilsbegierige  
 n herbei. Es entstanden Privatversammlungen erweckter Seelen, aber auch die be-  
 arte Geißlichkeit entbrannte in Eifersucht wider Henhöfer und klagte ihn in Karls-  
 an, wo die Kirchenbehörde ohnehin wider den Mann, der die Blut- und Wunden-  
 gie trieb, eingenommen war. Da erschien eines Sonntags der Großherzog selber  
 r Kirche zu Graben und war von der einfachen, bibelgemäßen und bilderreichen  
 igt Henhöfer's so befriedigt, daß er ihm von nun an Ruhe verschaffte. Er ließ  
 ogar in der Schloßkirche predigen, was große Sensation machte. Doch sollte in  
 en nicht seines Bleibens seyn, der ihm freundlich gesinnte Fürst übertrug ihm die

Pfarrrei Spöck mit dem Filial Stafforth, ebenfalls bei Karlsruhe. Hier sollte er denn seine gesegnete Wirksamkeit 35 Jahre lang ausüben. Auch auf diesen Gemeinden lag der Tod des Nationalismus. Henhöfer war ganz der Mann, Leben hineinzubringen. Drei Mal hielt er an den Sonn- und Feiertagen in den beiden Gemeinden zusammen Gottesdienst. Mit Gewalt predigte er in den beiden unansehnlichen Kirchlein, die von Menschen wirklich vollgepfropft waren, bis in die Sakristei und auf die Kanzel hinauf. Obwohl im besten Mannesalter stehend brach ihm doch die Kraft bei solchen Anstrengungen. Er mußte sich entschließen, Vikare zu halten, aber bei dem damaligen Stand der Universität in Heidelberg mußte er sich mit einem Nationalisten begnügen. Doch der Herr schenkte ihm gerade diesen ersten. Die Geschichte seiner Vikare ist ein Stüd der badischen Kirchengeschichte. Die meisten kamen auf bessere Wege, und verbreiteten das Evangelium in Baden. Der Aufenthalt bei ihm, dem gewaltigen Bibelprediger und dem lebenswürdigen, demüthigen Christen, war das beste Seminar. Bei ihm mußten sie heruntersteigen lernen von ihren Höhen, und einfach und biblisch predigen. Es gelang ihm auch, durch Gottes Gnade, einige benachbarte Geistliche, die ihm längere Zeit zähen Widerstand geleistet hatten, für die Bibelwahrheit zu gewinnen. Es waren zwei ausgezeichnete Männer, sein Nachfolger Käß in Graben und Dieß in Friedrichthal. Ihre Umkehr war um so merkwürdiger als der erstere einen scharfen Verstand besaß und der andere vom Systeme Hegel's gefangen war. Am Jubelfeste der augsburgischen Confession 1830 ließen diese drei Männer die alte und doch ewig wahre Wahrheit mächtig ertönen und übergaben ihre Predigten dem Drucke. Doch bald brannte ein Kampf, der zu den bedeutendsten in Baden gehört. Das Revolutionjahr 1830 hatte einen Katechismus gebracht, welcher nicht mit dem auch in Baden geltenden augsburgischen Bekenntnisse übereinstimmte. Henhöfer mit seinen Freunden wandte sich zuerst an die Behörde um Verschonung mit diesem Buche, es half nichts. Da gaben sie eine Schrift heraus, die den Titel führt: „Der neue Landeskatechismus der evangelischen Kirche des Großherzogthums Baden, geprüft nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern.“ Henhöfer hatte das Büchlein fertiggestellt, noch vier andere junge Geistliche hatten sich diesem Proteste angeschlossen. Die Schrift fand einen solchen Absatz, daß in kurzer Zeit eine neue Auflage nöthig wurde. Es erschienen Gegenschriften, eine von dem Professor der Mathematik von Langsdorff in Heidelberg, eine andere von einem Mitgliede der Kirchenbehörde selber, und noch etliche. Hier war Käß an seinem Plage, mit wahrer Meisterschaft schlug er die Gegner. Auch ein katholischer Pfarrer, Kriesterer von Mühlhausen trat auf, aber Henhöfer ließ sein treffliches Büchlein ausgehen: „die biblische Lehre vom Heilswege und von der Kirche“, das ihm gründlich, jedoch ohne Bitterkeit den Mund stopfte. Doch nicht bloß mit dem Schwert in der Hand standen diese Männer da, sie brauchten auch die Kelle. Das letztere that Henhöfer am liebsten, denn soviel Kampf in seinem Leben er auch hatte, er war eine durch und durch friedliche Natur. Sie gaben zu dem Behufe des Bauens miteinander ein Blatt unter dem Titel: „christliche Mittheilungen“ heraus, das in ein Paar tausend Exemplaren die Erkenntniß der evangelischen Wahrheit unter dem Volke verbreitete. Das Blatt enthielt meistens die Perikopen des Kirchenjahrs deutlich und herzmäßig erklärt. Hier war Henhöfer in seinem Elemente, er lieferte ziemlich viele Predigten hinein. Auf seinen Text verwendete er fast seine ganze freie Zeit, und er that tiefe Blüthe in die Schrift. Es war ihm gegeben, den Text in seinem Zusammenhange so klar darzulegen, daß ein Kind verstand. Bilder aus dem Bauernleben illustrierten seine Predigt, daß man zwei Stunden zuhören konnte, ohne daß Einem die Zeit zu lange wurde. Sein Drang ein, viele Leute bekehrten sich in seinen Gemeinden, sowie in der Umgegend.

Endlich trat die Generalsynode im Jahr 1834 zusammen, die Gläubigen hatten wenig Hoffnung. Der angefochtene Katechismus wurde gebessert, aber die beste Besserung wäre die Beseitigung gewesen. Halb gläubig und halb ungläubig waren auch die Kirchenbücher, Agende und Gesangbuch, welche von dieser Synode ausgingen.



zu thun? Henhöfer entschied sich für den Frieden, besonders da der Katechismus als Bekenntnisschrift eingeführt werden sollte, ohnehin hatte er seinen eigenen sang. Es nahm auch die Zahl der gläubigen Prediger und des gläubigen Volkes absehend zu, so daß zu hoffen war, die mattherzigen Blücher könnten baldigst ver-  
st werden. Diese Hoffnung erfüllte sich freilich erst nach zwei Jahrzehnten. Was  
über großen Schmerz bereitete, war der Abschied seiner Kampfesgenossen Räß und  
freilich auf Pfarreien, in denen sie mit großem Erfolge wirkten, und ihr baldiger  
ied vom Kampfplaze dieser Welt. Die ganze Last lag jetzt auf ihm. Im Jahre  
erlebte er großen Segen in seinen Gemeinden, so daß er damals schreiben konnte:  
geht alles erfreulich fort und immer hört man noch von einzelnen Erweckungen.  
stehen jetzt außer der Sonntagsstunde wöchentlich noch drei Abendstunden, die gegen  
10 Uhr enden. Sodann haben Männer, Weiber, Jünglinge und Jungfrauen an  
iedenen Tagen besondere Gebetsvereine. Auch werden regelmäßig von mir Morgens  
: zwei Wochenkirchen gehalten, die zahlreich besucht werden. In Stafforth hat die  
che Jugend einen Gebetsverein errichtet, der viele Erweckungen unter der Jugend  
nter den Alten neuen Eifer zur Folge hatte. Auch die Sonntagskirchen sind so  
besucht, als je.“ Die Stunden, wie sie in Württemberg schon längst bestanden,  
eigentlich durch ihn in's Land. Er begünstigte sie, setzte sich selber, wie ein Bruder  
Brüdern, in ihre Mitte, und sorgte dafür, daß die Leute bei der reinen Lehre  
1. Was ihn aber besonders freute, war die Zunahme des Reiches Gottes in der  
Badens. Dazu halfen die Missionsvereine, sowohl der äußere für die Heiden,  
r innere für das Land. Er betheiligte sich lebhaft dabei durch Predigen an den  
Festen, bei denen er die eigentliche Würze war. Man machte ihn einstimmig  
präsidenten des Heidenmissionsvereins. Es entstanden auch Rettungsanstalten für  
Kinder, namentlich das Harthaus, das er auf jegliche Weise förderte. Kleinere  
ößere Vereine zur Besprechung der Perikopen entstanden, er fehlte nicht leicht,  
mz ungesucht leitete er sie durch seine praktische und eingehende Behandlung der  
Er drang überall auf strenges Stehenbleiben beim Texte.

Als im Jahre 1848 die Revolution in Frankreich auch in Baden traurige Wir-  
äußerte, sah Henhöfer schon damals richtig, was sich jetzt immer mehr heraus  
er schrieb: „Auf jeden Fall scheinen wir in eine sehr wichtige Zeit gekommen zu  
und die Zeit des Uebergangs vom Aberglauben in Unglauben, von der Herrschaft  
hiers aus dem Meer in jene des Thiers aus dem Abgrunde, und somit in die

Auf ihn hatten die Revolutionäre im Jahre 1849 ein Auge, doch durften sie  
n Leid anthun. Nach Besiegung der Revolution in Baden regte sich die römische  
mächtig. Henhöfer hatte für diese Kirche immer Liebe bewahrt, und schrieb bei  
ichtigen Veranlassung kleinere oder größere Schriften, um auf sie im evangelischen  
zu wirken. Schon bei dem Spektakel in Trier wegen des Rodes und beim  
n Ronge's erhob er seine Stimme 1845 in einem Schriftchen: „der heilige Rod  
r und die wahre katholische Kirche“. Die Censur machte Schwierigkeiten. Später-  
eitete er das Büchlein um mit dem Titel: „die wahre katholische Kirche und ihr  
upt“. Gegen die Flugschrift von Alban Stolz: „Diamant oder Glas?“ trat  
idlich und ausführlich in die Schranken in der Schrift: „das Abendmahl des  
ber die Messe, Christenthum und Papstthum, Diamant oder Glas, Stuttgart 1852“.   
ahre nachher folgte ein anderes Büchlein: „die Unterscheidungslehren zwischen der  
hen und evangelischen Kirche, hergeleitet aus zwei Hauptlehren, aus der Lehre  
Rechtfertigung und vom heiligen Abendmahl und darauf zurückgeführt, mit Rück-  
f die bischöflichen Forderungen und Streitigkeiten in Deutschland“. Auch gegen  
Konfodate erhob er seine Stimme in einem Schriftchen, das die Ueberschrift hat:  
ristliche Kirche und die Konfodate“. Hätte man nur auf solche Warnstimmen ge-  
Was ihn besonders freute, war das bessere Kirchenregiment in der Kirche und  
sich die Generalsynode vom Jahre 1855, welche einen bekennnistreuen Katechis-



mus und eine gute Agende, sowie eine treffliche biblische Geschichte einführte. Als bei der Agendensturm von Seiten des Unglaubens erhob, wußte er, wohin er sich zu stellen hatte. Er unterschrieb sich mit noch vielen Geistlichen in einem Zeugniß für das am Recht des Oberkirchenraths, und gab sein treffliches Büchlein bei Winter in Heidelberg 1861, seinen Schwanengesang, heraus: „der Kampf des Unglaubens mit dem Aberglauben und Glauben, ein Zeichen der Zeit“. Prophetisch sagte er voraus, was kommen würde. Er schrieb damals Jemanden: „Ich hoffe, es nicht mehr zu erleben. Die ruhigen Tage werden vorüber sehn, und ich fürchte, jene werden kommen, wovon in dieser Schrift die Rede ist. Da wird sich Jeder entscheiden müssen, ob links oder rechts.“ Er hatte vor am Schlusse des Kirchenjahres, am großen Bußtage des Jahres 1862 eine gemalte Predigt vom unfruchtbaren Feigenbaume gehalten, die allen, die sie hörten, unvergeßlich bleiben wird. Donnerstag machte er seinen gewöhnlichen Spaziergang mit dem Filial Stafford, kam aber, vom Fieber geschüttelt, zurück. Die Wassertur, die so oft zu seiner Heilung angewendet hatte, half diesmal nichts. Es war eine nervöse Lungenentzündung, die ihn ergriffen hatte. Selbst in den Phantasieen bewegte sich sein Geist in seinem Amte. Die Predigt vom unfruchtbaren Feigenbaume tönte durch. Als ihn seine Frau fragte: „ist es denn helle in deiner Seele?“ sagte er: „ja — hell.“ Ein ander Mal rief er laut: „Glaube, nicht Werke“. Er muß auch innere Kämpfe bestanden haben, denn den Nachmittagstext des Bußtags lispelte er einmal: „was trübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir!“ Sein letztes verständliches Wort war: „harre! harre!“ Am 5. Dezember 1862 Morgens 5 Uhr war er verschieden im 74. Lebensjahre. Sein Heimgang erregte großen Schmerz nicht bloß in seinen Gemeinden, sondern im ganzen Lande, wo man ihn als den Patriarchen des erwachten christlichen Lebens erkannte. Als solchen anerkannte ihn auch die frühere theologische Fakultät in Heidelberg und zierte ihn mit ihrer höchsten Ehre, mit der Doktorwürde. Ausgebreitete theologische Wissenschaften besaß er nicht, aber er war, wie man ein Doktor der heiligen Schrift. Sie verstand er aus dem Fundament und konnte in dem einfältigsten Bauersmann deutlich machen. Nach seinem Aeußern war er ein unscheinbares Männchen, einem Landmann ähnlich, sein Gesicht hatte starke Züge, sein Haar war groß, voller Leben, und die Milbigkeit prägte sich auf allen Gesichtszügen aus. Sein Kopf mit der hohen Stirne war fast ganz kahl, und in den letzten Jahren war er sehr gebeugt. Sobald er aber auf der Kanzel stand und seine Predigt begonnen hatte, glaubte man, einen Mann in den besten Jahren zu hören. Der Greis wurde zu Jünglingen. Sein Einfluß auf die evangelische Kirche Badens war bedeutend und wirkte fortwirken auch in Zukunft, trotz der List und Gewalt des alten Feindes. — Die hauptsächlichsten Schriften von ihm sind bereits genannt. Vergleiche: „von dem Heilswege“ Predigten von Dr. Alons Henhöfer, weiland Pfarrer von Spöck und Stafford in Karlsruhe. Nebst dessen Lebenslauf von Karl Friedrich Vedderhose. Heidelberg 1861. Universitätsbuchhandlung von Karl Winter.

Vedderhose.

**Herbart, Johann Friedrich.** Seine Bedeutung für die Theologie. — Herbart war am 4. Mai 1776 zu Oldenburg geboren. Eine strenge und sorgfältige Erziehung in dem etwas rationalistischen Sinne seiner Zeit und seiner Umgebung entwickelte in ihm ohnehin sehr bedeutenden Anlagen des Knaben auffallend früh, so daß er schon im 14. Jahre einen Aufsatz über die menschliche Freiheit zu schreiben getrieben wurde. Auch erkannte er es dankbar an, daß man ihn auf dem Gymnasium in Oldenburg mit der (Kantischen) Philosophie bekannt machte. In der Ueberzeugung, daß propädeutischen Belehrungen nicht bloß seinem individuellen Bedürfnisse entsprechen hätten, hat er auch später wiederholt Gelegenheit genommen, auf die Nothwendigkeit philosophischer Unterweisung in den höheren Lehranstalten hinzuweisen. Vgl. meine Handlung in der Zeitschrift f. d. Gymnasialwesen, Jahrg. 1863. XII. S. 905 ff.

Im Jahre 1794 wurde Herbart in Jena Student und hörte daselbst bei Hegel Fichte, der ihn sehr anzog und mächtig bewegte; aber so bewußt und unabhängig

Herbart's philosophisches Arbeiten, daß er schon bald dem System seines Lehrers seine eigene Seite stellte, ein System, das sich später in starkem Gegensatz zu Fichte's und zu dem Idealismus entwickeln sollte. Im Jahre 1797 beginnt eine Periode Herbart's Leben, die fast ausschließlich der Erziehungsthätigkeit gewidmet war. Sein Lehramt in der Familie des Herrn von Steiger in Bern (Interlaken) stattete ihn pädagogischen Erfahrungen aus, die er einerseits durch den persönlichen Verkehr mit begeisterten Pestalozzi, andererseits durch angestrebte psychologische Studien zu ethischer Wissenschaft zu verarbeiten getrieben wurde. Ueberhaupt erklärt sich manches in Herbart's Gedanken aus dem von ihm selbst erwähnten Umstand (Werke, 1846, gegeben von Hartenstein, Bd. XI. S. 380 ff.), daß die Triebfeder seiner Arbeit vorzüglich die war, die „ungeheuren Lücken in unserem pädagogischen Wissen ausfüllen.“

Nach einem Aufenthalt in Bremen begab Herbart sich 1802 nach Göttingen und an seine akademische Lehrthätigkeit mit einer Vorlesung über Pädagogik, zu der bald auch die über praktische Philosophie, Logik und Metaphysik traten. Die Vorlesungen, welche er allmählich ausgeben ließ, fanden zunächst, obwohl ihr Styl sich durch seinen Inhalt loben läßt, wenig Beachtung. Die idealistische Philosophie sollte, wie es scheint, ihre Mission erfüllen, bevor die viel einfachere, unscheinbare Philosophie Herbart's allgemeinere Theilnahme finden konnte. Im Jahre 1809 wurde er durch Wilhelm Humboldt für die Universität Königsberg gewonnen. Hier trat das erzieherische Interesse wieder besonders in der Leitung eines pädagogischen Seminars hervor. Es war, obwohl Herbart, dem das sittliche Gebiet immer wichtiger wurde, in jener unglückseligen Zeit auf diese Art seinem Bedürfniß auch irgendwie für das Ganze mitzuhelfen hätte Befriedigung gewähren wollen; wie es ja auch sonst bekannt ist, daß ihn sein patriotischer Sinn belebte, eine Ehrfurcht für die öffentlichen Auctoritäten, deren Verfall er freilich durch ein staatliches Regieren solcher Institute nicht wollte gefährden, die, wie die Erziehungsanstalten, keine staatliche Leitung ertragen. In den Jahren 1810 und 1829 erschien eine seiner größten Schriften: „Allgemeine Metaphysik“ — 1831 eine der anziehendsten und vollendetsten: „Kurze Encyclopädie der Philosophie nach praktischen Gesichtspunkten“, worin er auch über sein Verhältniß zur Religiosität sprach. Im Jahre 1833 lehrte er wieder zu der Göttinger Universität zurück und starb, von Vielen verehrt und geliebt, am 14. August 1841.

Um eine Uebersicht über die Verbreitung der Herbartischen Philosophie im Allgemeinen zu geben, mögen hier die wichtigsten Namen von Anhängern des Philosophen aufgeführt werden, wie sie Allihn in der Zeitschrift für exacte Philosophie Bd. I. S. 81 ff. zusammengestellt hat: Unterholzner, Kaiserlingk, Griepenkerl, Drobisch, Bobrit, Brzostka, Beyer, Hartenstein, Strümpell, Thomas, Bonitz, Reiche, Taute, G. Schilling, Fott, F. Stoy, Mager, Wittstein, Th. Waig, Allihn, Kern, Cornelius, Volkmann (Prag), (Hannover), Ziller, Tepe, Lazarus, Steinthal (Berlin) Wehrenpfennig, Zimmermann (Wien). Foge in Göttingen, den man früher öfters den Herbartianern zuzählte, hat in seinen „Streitschriften“ Bd. I. S. 5 ff. dieser Meinung einen „förmlichen und entschiedenen Widerspruch“ entgegengesetzt. Doch läugnet er nicht, was auch am Tage ist, daß er aus älteren Gedanken und aus dem naturwissenschaftlichen Studium hergekommen sei, was sich angeeignet habe, was mit Herbart's Realismus zusammentreffe. Es versichert er überdies von selbst, daß auch mehrere der oben genannten Gelehrten trotz der unsamen Pietät gegen ihren Meister sich genöthigt gesehen haben, in gewissen Stücken dessen Ansichten abzuweichen.

Es liegt in der begränzten Natur unserer Aufgabe, daß wir nicht den Versuch machen, eine zusammenhängende Darstellung des Herbart'schen Systems zu geben; auch ist es schon öfters anderweitig geschehen. Nur einige Punkte sollen von ihrer theologischen Bedeutung aus kurz besprochen werden.

Herbart's philosophische Zeitgenossen — und es kommen hierbei vorzüglich die Systeme



Schelling's und Hegel's, sodann die Denkweise Schleiermacher's in Betracht — hatten aus ähnlichen Beweggründen das nicht zu läugnende Bedürfniß des Geistes nach einheitlicher Zusammenfassung des Universums in hervorragender Weise zu befriedigen gesucht. Das Wissen des Menschen sollte mit der Realität der Dinge congruent seyn; alle Untersuchung darüber, ob unsere geistigen Mittel hinreichten, das aufgestellte Ideal des absoluten Wissens zu realisiren, wurde zurückgeschoben. An Worten für das Erstrebte fehlte es nicht, man braucht nur an intellektuale Anschauung, den dialektischen Proceß, Indifferenz u. s. w. zu erinnern und an die sonstigen Ausdrücke, mit denen der verbesserte Spinozismus sich gern einführte. Diese Identität von Seyn und Erkennen hat Herbart noch eingehender als vorher schon Kant untersucht und, wie es scheint, für immer aus dem Bereich der menschlichen Erkenntniß verwiesen. An die Stelle des Einen Princip's für alles Denken und Seyn setzt er eine Vielheit einfacher Realen, von denen wir nur gewisse Relationen und Formen der Selbsterhaltung kennen. Ihm ist der Zustand des Wissenden ein Gegenstand der wichtigsten Untersuchungen. Unsere Erfahrungen und Erlebnisse haben nach ihrer wechselnden Entstehung einen äußeren Grund, aber ihrer Qualität nach drücken sie nur die Natur unserer eigenen Seele aus, so daß wir insofern nie aus uns selbst herauskommen. Auch dieß wird eine für immer gewonnene Position seyn. Unser Wissen ist das Resultat einer Wechselwirkung mit den Dingen; zwischen den Aetherschwingungen, die nicht tönen, und dem Tone, den sie in uns veranlassen, besteht nicht einmal eine Vergleichbarkeit. Das Was der Dinge, sofern wir seltsamer Weise darnach fragen wollten, ist uns verschlossen, wenn wir es außer dem Begriffe suchen, den wir innerhalb unserer Gattung von ihnen haben. Es ist erklärlich, wie wenig Herbart eben damit eine absolute Erkenntniß Gottes für möglich halten konnte.

Es ist mir gewiß, daß Herbart's Anwendung metaphysischer Ansichten auf das Wesen und die Entwicklung der psychischen Ereignisse zu eng gerathen ist, um „zu den Reichthum des geistigen Lebens zurückzuführen, dessen Vorhandenseyn Herbart nicht über-sah.“ Aber, wenn wir auch noch darauf zurückkommen müssen, im Großen und Ganzen wird an dem obigen Resultat nichts geändert. Da könnte denn der Theologe sagen, es sey nicht genug, sich nur der Existenz der Dinge und ihrer Relationen versichern zu können und höchstens in einem Theile der Welt in die innere Thätigkeit wissend Einsatz zu erhalten, der menschliche Geist, das Ebenbild der Gottheit, müsse das Wesen und die Wahrheit erfassen können. Wir kennen ja das Wort: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben — und ähnliche. Wir wissen als Gläubige, daß in dem Geheimniß von Gott und Christo latitiren alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß (Koloss. 2, 3.) — und finden bei Johannes die Vorstellung von einer Salbung, durch welche wir „Alles wissen.“ Aber die heil. Schrift heißt uns dies Wissen begränzen, es beziehen auf das „Reich der geistigen Subjektivität selbst, das Reich der Personen mit ihren Zwecken, das Reich der That des Gemüths und des Glaubens. Hierüber haben wir eine Verheißung, die uns alle Wahrheit verspricht, aber den Hintergrund des Realen, auf dem die Welt des Bewußtseyns sich erhebt, welcher religiöse Gedanke könnte fordern, daß wir diesen erkannten? Brauchen wir zu wissen, was die Dinge an sich sind, abgesehen, was sie im Zusammenstoß mit unserm Bewußtseyn in uns erregen, oder wie sie es eigentlich machen, daß sie sind und aufeinander wirken? Gott behält sich vor dem Hiob nichts Geringeres vor (Wo warst du, als ich die Erde gründete u. s. w.), als die Anfänge alles Entstehens nicht bloß, sondern auch die eben so geheimen Vorgänge alles Seyns und Wirkens. Daß wir in ihm leben, weben und sind, sagt uns die Schrift, daß aber seine Gedanken unsere Gedanken wären, hat bisher nur die Philosophie gesagt“ (Wehrenpsepp).

Es ist in der That kein religiöses Interesse, die sogenannte absolute Wahrheit zu besitzen, und nicht die Frömmigkeit ist es, die behauptet hätte, Gott absolut erkannt zu haben. Wir sehen eben im dunkeln Wort, im Räthsel. Vgl. Ulrici im Art. „Hegel“.



V. S. 640. Auch hat es ja die Herbart entgegengesetzte Denkweise bei ihrer allfälligen Absicht zu keiner theologischen Ausbeute gebracht; ihre klassischen Speculationen sind vielmehr als dem Christenthum nicht entsprechende, nur sehr theilweise dem Christenthum von ferne ähnlich sehende ziemlich allgemein anerkannt; vgl. denselben Art. S. 641. Dieser Ausgang sollte schon am Princip irre machen.

Herbart konnte nach seiner besonnenen Natur auch das Wissen selbst, so weit es sichtbar war, nicht aus einem einzigen Princip aufzubauen für nöthig erachten. Wenn wissenschaftlichen Thatfachen auf mehrere Anfänge des Denkens führen, wozu dann inständliches Suchen nach einem einzigen Anfange? Die Naturforschung bestränkte ihn dieser Mäßigkeit. Es schien freilich, als gäbe er damit die Einheit der Welt auf, aber es schien nur so, denn man wird diese auch nur in der Tendenz des Laufs, in dem Ziel des Ganzen, nicht aber in den Mitteln zu suchen haben, die Verwirklichungshergang möglich machen. Ob er nicht jene allerdings nöthige Einheit auch zu wenig in Rücksicht gezogen hat, ist eine andere Frage, die wir bejahen können. Man hat nicht ohne Grund von seinen Sätzen eine „doppelte Buchführung“ gesagt, einen Dualismus des Endes, der in demselben Grade unerträglich wäre, wie die Vielheit des Anfangs erträglich (Vogel, medicin. Psychologie S. 22 ff. 36 ff.).

Die Hauptsonderung in Herbart's Lehren, die zwischen den theoretischen (metaphysischen, psychologischen u. s. w.) und den praktischen (ästhetischen, ethischen) Geschieht, hat von jeher viele Theologen, wie es scheint, abgestoßen. In der That hat es einen verlockenden Reiz, das Ethische aus dem theoretisch Festgestellten direkt abzuleiten; man könnte vermuthen, es lasse sich am Ende aus der Erkenntniß der Stelle, wo der Mensch in der Stufenleiter der Seyenden einnimmt, also aus einem Theoreme, das Sollen für ihn, eine Regel für sein sittliches Handeln ableiten. Indessen, ist nur jene theoretische Aufgabe bis jetzt lösbar wäre? wenn nur nicht alle Versuche, auf diese Weise zu einer wirklichen Ethik zu gelangen, fehlgeschlagen wären? Es ist auch nach Kant hochzupreisendes Verdienst Herbart's, dieß an den imponirendsten Argumenten der Ethik nachgewiesen zu haben. Wie unermüdlich hat er die sogenannte Spinoza's in ihrer Blöße aufgedeckt! wie scharf verfolgt er auch in anderen Systemen den spinozistischen Sauerteig! Mag es auch theoretisch gerathen seyn, zu glauben, daß zwischen der vorhandenen Welt und derjenigen Weltordnung, die durch unser Handeln entstehen soll, eine Uebereinstimmung seyn muß, so scheint es doch bei unseren Mitteln, wenn man der Induction traut, unmöglich zu seyn, dasjenige höhere Gebiet zu beschreiben, wo die beiden Zweige unseres Vorstellens ihren gemeinsamen Wurzelort haben. Denn Redensarten thun es nicht. Nun ist es aber gewiß besser, eine Ethik zu haben, die man haben kann, zu entwickeln als eine, die man nicht haben kann, mit der man nicht zu vermissen. Es wird darum wohl nichts Anderes übrig bleiben, als die ethischen Urtheile zu entdecken, die unwillkürlich über den Willen kommen und so die praktischen Ideen in ihrer Einfachheit und in ihren socialen Anwendungen zu verfolgen. Ob in den einzelnen ethischen Feststellungen Herbart's nicht Einiges zur Berichtigung bedarf, kommt jetzt nicht in Betracht. Die christliche Ethik kann wohl in die Selbstständigkeit ethischer Grundbegriffe hineingewöhnen, die ihre positive Fülle nicht hindert, sich in die Elemente bereichernd und beseelend zu ergießen. Hier hat dafür schon manche Belege herbeigeschafft. Selbst der Umstand, daß unter ethischen Ideen die des Wohlwollens sehr hervorgehoben wird — obwohl noch zu wenig —, deutet für das unbefangene Denken auf eine mögliche Bundesgenossenschaft zwischen diesen Ideen und dem Christenthum, in welchem ja auch „die Liebe das höchste Gesetz der Erfüllung“ ist.

Eine specielle Mangelhaftigkeit scheint darin zu liegen, daß sich in der Ethik Herbart's keine besondere Stelle für die Sünde findet. Indesß abgesehen davon, daß dieser Begriff auf „Sünde“, wie „das Böse“ überhaupt, ungeschickt ist und den Schein eines subjectiven Urtheils erzeugt, während man adjektivische Bestimmtheiten von Handlungen meint,

so kann die Sünde in einer spekulativen Ethik nicht rechtmäßig vorkommen. Gegenstand einer spekulativen Erörterung und Erklärung kann nur das sein, was nach allgemeinen Gesetzen nothwendig ist. Hierzu gehört die Sünde ihrer Natur nach nicht, und wir wollten sich wundern, daß wir überhaupt noch keinen gelungenen Versuch besitzen, die Sünde zu erklären. Ist sie also als Thatsache hinzunehmen, so ist nur ihre Möglichkeit noch etwa Gegenstand einer Erörterung. Daß aber Herbart ernst genug von Sünden redet, ganz anders als Hegel, ergibt sich aus mehreren Stellen (s. besonders Bd. I S. 36. 58 ff.).

Es ist noch ein Besonderes, wodurch Herbart's Verhältniß zum Glauben sich erscheint, als es in der That war. Er hatte oft genug den Mißbrauch der kirchlichen Ausdrücke von Seiten pantheistischer Philosophen bemerkt und spricht sich in seinem geraden Sinn einmal darüber so aus: „Wer vom Altar die geweihten Gefäße nimmt heißt ein Kirchenräuber. Wer aber sich scheut vor der Vergleichung mit einem solchen Verbrecher, der hütet sich nicht bloß, der Kirche etwas zu entwenden, sondern auch irgend ein Geräth derselben unnützer Weise zu berühren; vollends aber, es zu irgend einem Privatgebrauche zu benutzen. Die Kirche hat aber keine goldenen und silbernen Gefäße, die ihr gleich wichtig wären, wie die Worte und Ausdrücke, in denen sie zu wohnt ist, ihre Gedanken niederzulegen. . . . Sie kann nicht erlauben, daß die Worte „„Erlösung““ und „„Heiland““ irgend Jemand zu seinem Privatgebrauche dienen, sondern diese Worte müssen stets ganz genau im kirchlichen Sinne genommen werden.“ Wie ehrlich ist diese Stellung gegenüber der mancher anderen Philosophen, die in der Anwendung kirchlicher Phrasen die Luft auszufüllen gedachten, die sie vom Glauben trennte. Hensdewerk, der diese Stelle aus Herbart citirt (deutsche Zeitschr. Jahrg. 1861 S. 51), fügt hinzu: „Wenn es mit den übrigen Worten und Begriffen des Christenthums ebenso gehalten werden soll, ist es natürlich für einen reinen Philosophen sehr schwierig, etwas über Religion zu schreiben.“ Man könnte den letzten Zug für einen persönlichen halten, der mit Herbart's Theorie nichts zu schaffen hätte, und das wird im Allgemeinen richtig seyn. Aber in der That hatte Herbart's Weise einen bleibenden Zug von Pietät gegen das Thatsächliche an sich, von dem er gewohnt war, auszugehen und ebendarum einen Widerwillen gegen alle bloßen Constructionen. Während z. B. andere Systeme mit dem Begriff des letzten Gesuchten, mit Gott, beginnen, ist es der Schluß seiner Metaphysik, zu dem Höchsten, dem Gedanken des überweltlichen Gottes und seiner absichtsvollen zwecksetzenden Leitung der Welt aufzusteigen.

Wir knüpfen eben hieran eine beiläufige Bemerkung über die Methode der theologischen Forschung. Dr. Liebner sagt: „Ich kann mich nicht überzeugen, daß die ganz dogmatische Lehre überhaupt, so wie Lange will, philosophisch vom Selbstbewußtsein aus- und von da allmählich zum Positiven fortzugehen habe; der innerste Sinn und Wille (?) der christlichen Anschauung, des christlichen Systems, scheint mir vielmehr den gerade umgekehrten Gang zu fordern und dann erst das Philosophische in sein wahres Licht zu treten“ (Jahrb. für deutsche Theol. I. S. 214).

Dazu würde im Sinne Herbart's etwa zu bemerken seyn, natürlich nur der Exemplifikation wegen, daß vielmehr die Dogmatik durchaus nur nach der anthropologischen Weise Lange's fortzuschreiten habe, und wenn Lange einen Mangel zeige, so sei es vielmehr der, die psychologischen Wege zu wenig kritisch verfolgt zu haben, als zu viel. Ohne Zweifel würde ein theologischer Fortsetzer und Ergänzer Herbart's die Wirkwirkung Gottes mit unserer Seele, wie der Gläubige sie erfährt, als das religiöse Thatsächliche zum Ausgangspunkt wählen müssen und nun unter Mitwirkung unseres geistigen Lebens und nach dessen bekannten Gesetzen, denen nicht widersprochen werden kann, auf diesen göttlichen Erregungen, die durch nichts ersetzt werden können, den artificialen dogmatischen Inhalt zu gestalten suchen. Eine andere Methode kann sich an Herbart nicht

\*) Dagegen würde Herbart die Methode Köstlin's in seinem Werke: „Der Glaube. ihr Grund“ etc. — gewiß im Allgemeinen billigen.



anlehnen, aber wir sind durch die widerwärtigen Redensarten von der „Direktion Absoluten in sich selbst“ und ähnliche Begriffskünste, unter welchen besonders die Tatsachlehre zu leiden gehabt hat, auch ohnehin hinlänglich von der Manier, in Worten amen, zurückgekommen. Die bloße Absicht, diese Manier mit einem ethischen Gottesbegriff zu verneuen und zu bessern, ist noch nicht genug. Und das esse der Frömmigkeit wird immer wieder den Weg von unten nach oben einzunehmen rathe, und wird es mit immer mehr Erfolg thun, je mehr wir der religiösen Basis einen sicheren Unterbau verschaffen. Wie übrigens die Wechselwirkung Gottes in unserm Gemüth in dem Neuen Testamente eine entscheidende klassische Instanz hat, sendet in seinem Buche „Herbart und die Bibel“ und in seinem Aufsatz „Realismus des Christenthums“ (deutsche Zeitschr. Jahrg. 1860. S. 233 ff.) und selbst 1861. S. 49 ff. gezeigt, und seine Ausführungen, die freilich noch ihre Lücken haben, sind konkret genug, um uns theologisch für das Herbart'sche System zu interessieren.

Nicht erheblich für unseren Zweck ist eine in die Ethik eingreifende Bestimmung der Freiheit des Willens, welche Herbart deterministisch beschränkt. Sonst wäre diesen Punkt freilich Manches zu sagen. Die Theologie aber knüpft an ihn, da auch bei Herbart die Zurechnung des Handelns gewiß bleibt, williger an, als an ein indeterministisches System, wo dem Willen nicht bloß das Vermögen beigelegt, in jedem Augenblick von Neuem anzufangen, sondern auch eine unendliche Kraft, neuen Inhalt gegen die übrigen alten Regungen und Leidenschaften der Seele einzusetzen. „Uebermüthig“, sagt Herbart, „ist die Einbildung, als könne durch seinen bloßen Entschluß auf der Stelle gut seyn, da ist es viel besser, mit diesem Gefühl höheren Beistand anzuflehen“ (Vd. XII. S. 473).

Auch von Herbart's pädagogischen Lehren ist nicht viel zu sagen; sie sind allgemein anerkannt und zeugen zugleich für die Verdienste, welche er sich um die Ethik, um die Erkenntniß des psychischen Mechanismus in der Psychologie erworben hat. Späteren und heutigen Leistungen in der Pädagogik, sofern sie nicht bloß triviale Verbesserungen bringen wollen, gehen auf Herbart zurück (Mager, Ziller, Waig, Stoy). Specifisch christlichen Verfassern von Erziehungssystemen verhalten sich allerdings noch Theil spröde gegen ihn, aber zu ihrem eigenen Schaden.

Wir müssen noch einiges Wenige zusammenfassend hinzufügen. Es ist Herbart vorgeworfen worden, daß er den Zweckbegriff zwar anerkenne, aber sich desselben in seinen wissenschaftlichen Konstruktionen nicht mehr bediene. Man sieht darin gern ein Verfehlen noch hinter Denker wie Plato, der in dem Zwecke eine Handhabe für die Erklärung alles Geschehens zu haben meinte. Der Gedanke des lebendigen, ethischen Gottes schwebt uns dabei vor und läßt uns die Verzichtung auf jenen Gedanken der Finalbegriffe desto beklagenswerther erscheinen. Aber es gibt ja philosophische Ueberzeugungen, von deren Richtigkeit man ebenso überzeugt seyn kann, als von Unergiebigkeit. Herbart sah ein, daß jener Platonische Gedanke für unseren Standpunkt hoch liege und nicht realisirbar sey (Werke Vd. IV. S. 618). Er konnte den weltlichen Weltlauf nicht durch die Zwecke unterbrechen wollen, die ja nur als das Ueber ihm schweben und „nur für die göttliche Weisheit, die dem wirklichen Leben den Zweck und den Zwecken die Gründe gegeben, fällt die Anschauung beider zusammen; für uns sind es zwei Gedankenreihen“ (Wehrenpfennig). Freilich werden diese Unterscheidungen, die uns zur Vorsicht mahnen, uns nicht abhalten, der Teleologie nachzugehen, und wenn es auch der Demonstration versagt seyn mag, hier weit vorzudringen, so wird doch eine von sittlichen und religiösen Motiven angetriebene Basis, verbunden mit einem empfindlichen Wahrheits- und Wahrscheinlichkeitsbegriff, in diesem Gebiet Manches erreichen. Auf jeden Fall wird so der Begriff des Schöpfers, den die Religion nicht mit dem eines Demiurgen vertauschen kann, der Klarheit gelangen (Werke Vd. IV. S. 614, 617, 620). Denn ein Theist



war Herbart freilich, und die Ethik stand ihm obenan. „Das Gute stand ihm dem Wahren, und in dem Wohlwollen, der Liebe Gottes fand er den letzten Aufschluß über die Existenz und Entwicklung der Welt.“ Seine Metaphysik schließt mit der Erkennung unserer Wissensschwäche und der Demuth des Glaubens. „Es umfaßt der Begriff von Gott als dem Vater der Menschen festgehalten werden. Ein bloß theoretischer Begriff ist ohne Werth, eine bloße Idee ist ohne Trost“ (Vd. IV. S. 100). „So sagte der Denker, der mit der nüchternsten Kälte doch das tiefe Verlangen des Gemüths nach einer festen und werthvollen Realität verband, und der darin eben den unerseßlichen Vorzug des Glaubens vor allen moralischen Gedanken fand, daß eine neue Welt mit heilenden realen Gedanken eröffnet“ (Wehrenpennig).

Wir dürfen die Vorzüge der einzelnen Lehren Herbart's deshalb umso mehr hervorheben, weil wir eine Fortbildung des Systems und eine Berichtigung wichtiger Partien desselben unsererseits nicht bloß um der Theologie, sondern um der Wahrheit willen eifrig wünschen. Besonders die Psychologie liegt uns am Herzen, denn die metaphysischen Bedenken sind zum Theil durch die liberale Annahme vorläufiger Ansichten der Auflösung entgegengeführt. Aber die Natur der Seele wollen wir des ursprünglichen Reichthums nicht im Sinne Herbart's entkleiden. Wohl die frühere Zeit fast für jede Thätigkeit des Geistes oder vielmehr für jedes dem geselligen Leben, in der religiösen Vertiefung, in der Geschichte hervortretenden werthvollen Erfolg einer solchen ein prädestinirtes Vermögen in uns vorausgesetzt hatte dadurch das Gedeihen einer erklärenden Untersuchung sehr verhindert; aber zugleich vor dem Mißgriffe bewahrt, das als selbstverständliche Folge auseinander herzuleiten, was nur nebeneinander aus der ursprünglichen Natur der Seele begriffen werden kann. Den Reichthum dieser Natur ließ sie freilich unanalysirt, sie erhielt doch die Gewohnheit, eben an diesen unerschöpflichen Reichthum zu haften, in dessen Tiefe Alles, was an menschlichem Leben und Streben Werth hat, seine jede Verbindung mit göttlichen Einflüssen Boden finden und Wurzel schlagen konnte (Pöge). Derselbe Philosoph berichtigt im Einzelnen die Annahme Herbart's, daß die ganze Natur der Seele sich durch den engen Istnuss des Vorstellens in ihre Erscheinung ergießen solle. „Nie werden wir aus dem Vorstellen an sich die Erscheinung des Fühlens und Wollens ableiten, und sie werden in der That nicht von ihm abgesondert, sondern nur mit ihm in der Consequenz des Geistes zusammengehören, so wie der Ton des Accordes den anderen erzeugt oder als seine Folge aus sich hervorgeht, wohl aber ihn fordert, damit der Accord entstehe.“ Doch wir fahren in dieser Betrachtung nicht fort und wollen auch in dem Wenigen nur eine Andeutung der Richtung in welcher wir eine heilsame Fortbildung der Herbart'schen Philosophie für nöthig halten. Wir sehen in ihr nämlich auch in der Art eine elementarische, daß die Grundlagen aller Realität sicherstellt, ohne einer Vollendung und einem abendlichen Fortbau durch andere Denker sich unbedingt zu versagen. Es mag aber noch gesagt werden, daß diese Abänderung nicht aus theologischen Motiven allein zu werth erscheint, sondern aus solchen, die in dem Bereiche der Forschung selbst liegen.

Vergl. Herbart's Werke von Hartenstein, besonders Vd. I—IV. VIII. X. Pöge, Metaphysik, 1841. — Desselben Streitschriften, Vd. I. 1857. — Herbart's Werk, Herbart und die Bibel, 1858, deutsche Zeitschr. f. 1860. S. 233 ff. — S. 49 ff. — Weiße, protestant. Kirchenztg. f. 1860. Nr. 40. — Trendelenburg, log. Untersuchungen, 1r Bd., und mehrere akadem. Abhandlungen. — Baur, Religionsphilos., 1840. — Taute, Religionsphilos., I, 1840. II, 1841. — C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie, in Principien beleuchtet. 1851. Dazu die Erwiderung von Jul. Müller, deutsche Zeitschr. f. 1851. S. 336 ff. — Wehrenpennig, deutsche Zeitschr. f. 1857. S. 13. — Pöge, Mikrokosmos Vd. II. 1858, an vielen Stellen, besond. V, 5: Gewisse Sittlichkeit. — Allihn und Ziller, Zeitschr. f. exakte Philosophie, II, 81 u. ff.

10, die theologisirende Staats- und Rechtslehre, 1860. S. 147. — Allihn, n. Ethik, 1861. S. 219 ff.

W. Hollenberg.

**Hermas.** Der über den Hirten des Hermas Bd. V. S. 771 gegebene Artikel des Gebrauchs des griechischen Textes enthalten, weil er aus allzu verdächtiger Quelle stammte. Seitdem ist aber neues Licht über denselben gewonnen worden. Die Textesangelegenheit verhält sich in Kürze so: Im Jahre 1513 erschien die erste Uebersetzung des lateinischen Textes von Jaf. Faber (Stapulensis). Derselbe Text wurde in reichen Handschriften aufgefunden; die älteste derselben, die freilich nur die drei Visionen enthält und von den bisherigen Editoren noch nicht benutzt wurde, möchte im Lat. 86. fonds Latin. St. Germain in der kais. Bibliothek zu Paris sehn, wohl im Anfang des 9. Jahrhunderts geschrieben. Er ist am nächsten mit dem von J. benutzten Cod. Vatic. verwandt. In seiner Ausgabe der apost. BB. (PP. Apost. Lipsiae 1857) veröffentlichte Alb. Dressel neben jenem Texte noch einen andern in einem gleichfalls lateinischen Cod. Vat.-Palat. von ihm aufgefundenen, der eine andere Recension des Werkes darstellt. Im Jahre 1855 brachte nun aber ein als Handschriftenfälscher allbekannter Grieche Simonides einen griechischen Text des Hirten nach Leipzig, theils in drei um's Ende des 14. Jahrhunderts geschriebenen Abblättern, theils in einer von ihm selbst angeblich auf dem Athos nach den übrigen gleichartigen Originalblättern gefertigten Abschrift. Von beiden sich gegenseitig ergänzenden Fragmenten, die den ganzen Hirten mit Ausnahme der letzten 7½ Kap. umfassen, veranstalteten Ende 1855 R. Unger und Wilh. Dindorf einen Abdruck mit geschickten Prolegomenen und unter Ankündigung eines nachfolgenden 2ten Theils. Es ergab sich aber, daß die angebliche Athosabschrift eine nach der wirklichen von Simonides zu Leipzig unter vielfachen Entstellungen angefertigte war, weshalb sich die Herausgeber veranlaßt fanden, die begonnene Ausgabe zurückzuziehen und eine bessere anzukündigen, auf welche gegenwärtig noch gewartet wird.

Als die Dressel'sche Ausgabe der PP. Apost. ihrem Erscheinen nahe war, unterzeichnete der Unterzeichnete, derselben den griechischen Leipziger Text nach der ächten Abschrift und den drei Leipz. Originalblättern einzuverleiben. In einer beigegebenen Abhandlung wurde aber zugleich der Nachweis versucht, dieser griechische Text nicht der alte ursprüngliche, sondern aus einer mittelalterlichen Rückübersetzung des lateinischen Textes geflossen. Diese Behauptung fand Beifall, aber mehr noch Wider-

Die Entdeckung des Codex Sinaiticus löste den Zweifel darüber. In seiner Mittheilung darüber, Wissensch. Beil. zur Leipz. Ztg. 17. April 1859, gab der Unterzeichnete die Nachricht, daß diese Handschrift aus der Mitte des 4. Jahrhunderts die erste Drittheil des Hirten enthalte, und erklärte auf Grund des Verhältnisses des Textes zu dem Leipziger Texte, daß der letztere, zumal im Ganzen genommen, als eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen zu betrachten sey. Das Sinaitische Fragment kam sowohl in der großen, von Petersburg datirten Ausgabe des Cod. Sin. 1862,

im Novum Testamentum Sinaiticum 1863 diplomatisch strengen Abdruck gefolgt, sowie auch die Dressel'sche Ausgabe der Apost. BB. als editio altera 1863 zur Vergleichung der Sinaitischen Lesarten mit dem Leipziger Texte brachte. Die schon oben erwähnte Beschränkung der griechischen Ursprünglichkeit des letzteren wird in der neuen Ausgabe Praef. IV. für die bereits früher mit Nachdruck hervorgehobenen *πανουργος ἐστὶν περὶ τὰς γραφάς* geltend gemacht, die aus der zur Vulgata gebräuchlichen lateinischen Textrecension in den Leipziger Text gekommen sehn, während sie in den griechischen Texten, im lateinischen aus dem Cod. Vat.-Palat. und gleiches dem äthiopischen, der inzwischen 1860 durch Anton d'Abbadie veröffentlicht mit Recht fehlen. In der lateinischen Vulgata-Recension nämlich, in welcher die Worte als Wiederholung einer früheren Stelle (*πανουργος ἐστὶν, ἀνθρώποι, ὡς οὐκ ἐστὶν τὰ περὶ τὸν πύργον*) verrathen, wird mit dem editor princeps eine Verwirrung von *structuras* und *scripturas* angenommen, eine Annahme, die keineswegs



dadurch ungünstig wird, daß alle eingesehene latein. Manuscripte der Vulgate. Version den Fehler scripturas darbieten. Sind doch Hunderte von neutestamentl. Handschriften bei manchem Fehler des Textes in vollkommener Uebereinstimmung. Tischendorf.

**Hesychius.** Dieser Name begegnet uns an mehreren Stellen der frühern Literatur, zuerst in der ältesten Geschichte des Bibeltextes. Neben Lucian, dem berühmten Presbyter von Antiochien und standhaften Märtyrer (s. den Artikel) wird Hesychius als Verbesserer des Textes der LXX. und des Neuen Testaments genannt. Eusebius bezeichnet ihn VIII, cap. 13. neben Phileas, Pachymius, Theodorus, ägyptischen Bischof, der unter Maximinus gelitten habe, und das Martyrologium setzt seinen Tod auf den 26. November; auf Aegypten und die dort gebrachten Handschriften soll daher die von ihm ausgegangene sogenannte Recension des griechischen Textes eingewirkt haben. Denken wir uns diesen Hesychius neben Lucian am Ende des dritten Jahrhunderts als Berichtiger der griechischen Handschriften: so ist das ein sehr merkwürdiges historisches Datum, weil es beweist, wie früh Irrthümer und Verderbnisse des Textes eingetreten sind, die ein solches Unternehmen zu machen konnten; leider aber erfahren wir nichts über das dabei eingeschlagene Verfahren, daher haben immer nur Vermuthungen, nicht kritische Resultate auf diesem Gebiet werden können. Die einzigen Zeugen sind Hieronymus und das Decretum Gelasii. Der Erstere sagt Praef. in Paralip.: Alexandria et Aegyptus in his suis Hesychium laudat autorem, Constantinopolis usque Antiochiam Lucianum plura probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, totiusque Asiae hac inter se trifaria varietate compugnat. In Bezug auf die Septuaginta sind also diese verbesserten Texte zu bedeutendem Ansehen gelangt seyn, so daß Aegypten und Alexandrien die von Hesychius herrührende Bearbeitung ebenso hoch wie die des Lucian von Constantinopel bis Antiochien (vgl. Hieron. ad Rufin. II, De vir. illustr. 77). Aber auch auf das Neue Testament, mindestens die Evangelien, müssen sich diese Recensionen erstreckt haben nach den oft citirten Worten des Hieron. ad Damas. praef. in Evv. Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychiano nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus nec in Veteri Test. post. LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendatio cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse addita sunt, dazu Decr. Gelas. op. 6. n. 14. 15: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha. Hiernach konnte Hieronymus eine Ausgabe auch des neutestamentlichen Textes nach Hesychius, welche von Einigen, aber Wenigen sehr eifrig bevorzugt wurde, aber er verwarf sie, da nach seinem Urtheil ihre Emendationen und Zusätze die Auktorität der älteren Uebersetzungen nicht sich hatten. Damit wird die Existenz einer solchen Hesychianischen Bearbeitung des Neuen Testaments ebenso außer Zweifel gestellt, wie wir über deren Charakter und Ungewißheit bleiben. Es war natürlich, daß in den neueren kritischen Recensionen jenen ältesten Emendationsversuchen eine Stelle eingeräumt wurde, und bekanntlich Hug, indem er dem älteren unrein gewordenen und verwilderten Text eine solche Recension gegenüberstellt, eine derselben, die in Alexandrien und Aegypten auf Hesychius zurückgeführt; die Zeugen aber, mit welchen er sie belegt, sind dieselben, in denen Griesbach seine Alexandrinische Recension dargestellt findet. gegenwärtige neutestamentliche Kritik will diese Gedanken nicht gänzlich verwerfen, einsehend, daß die Bedeutung jener Recensionen mindestens in Betreff des Neuen Testaments leicht überschätzt werden kann, enthält sie sich bestimmter Aussagen und Irrthümer, noch mehr verzichtet sie darauf, nach Eichhorn's Vorgang einen aus beiden gegebenen gemischten Text mit irgend welcher Sicherheit in gewissen Handschriften weisen zu wollen.

Von den übrigen Männern dieses Namens erwähnen wir kurz und der Wichtigkeit wegen den Lexikographen und den Chronisten. Der erstere, in



te Gelehrte und Grammatiker, lebte muthmaßlich gegen Ende des vierten Jahrhunderts zu Alexandrien; sein Lexikon (zuletzt post Joannem Albertum rec. Maur. edit. Jen. 1858—61. 3 voll. 4°), dem Philologen unentbehrlich, kann selbst dem Leser der kirchlichen Literatur einen gelegentlichen Dienst leisten. — Der Chronist den Beinamen Illustris (*Ἰλλούστριος*); er war gebürtig aus Milet, Sohn des lateinischen Hesy chius und der Mutter Sophia und lebte im Zeitalter des Justinian. Er ist zwar als Christ, was Stephanus, Bossius, Cave gegen Suidas bewiesen haben, nicht als christlicher Schriftsteller im engeren Sinne anzusehen. Nach dem Zeugniß Suidas ist er der Verfasser einer Geschichtschronik, welche vom assyrischen König bis zum Tode des christlichen Kaisers Anastasius in sechs Abtheilungen reichte, wovon wir aber nur ein Stück der sechsten Abtheilung über Ursprung und Hülmer von Constantinopel, und zwar unter dem Namen des Georgius Codinus (*πατριῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως παρεκβολαὶ ἐκ τῆς βίβλου τοῦ χρονογράφου*) i. Erste Ausgaben von G. Douza, Heidelb. 1596; von Meursius, Lugd. Bat. 1613. — zweites Werk: *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμπρύντων σοφῶν* — besteht größtentheils aus Diogenes Laertius, zuerst ex bibl. Joh. Sambuci Antwerp. 1572. — Schriften von Drelli, Leipz. 1820. Vergl. die Stellen bei Suidas und Phot. 9, wo noch eine Schrift *De rebus sub Justino Thracō et per priores Justinianos gestis* genannt wird.

früher als dieser lebte ein Presbyter von Jerusalem Hesy chius, der unter dem Namen Theodosius sich ausgezeichnet haben und dessen Tod in das Jahr 433 oder 434 fallen soll. Bei Theophanes und in den griechischen Menologien wird er als ein Mann von Gelehrsamkeit und als fruchtbarer Schriftforscher gerühmt. Von den ihm zugeschriebenen exegetischen und homiletischen Schriften ist Mehreres griechisch oder lateinisch, wie *Explanaciones in Leviticum*, Basil. 1527. Par. 1581; *Capitula in XII prophetas minores et Jesaiam* ed. Hoeschel, August. 1602; *Sententiarum centuriae de temperantia et virtute, una cum Marci Eremitae opusculis*. Par. 1563. 1624, welche Festreden zur heiligen Geschichte, — Anderes ist nur handschriftlich oder in Manuscripten (Phot. cod. 51. 275) vorhanden. Doch leiden diese Verzeichnisse an großer Ungenauigkeit, denn mehrere der genannten Schriften werden von Einigen einem späteren Schriftsteller zugeschrieben, der um 600 als Presbyter, dann als Bischof und Patriarch von Jerusalem lebte und an welchen Gregor. M. lib. IX. ep. 4. gerichtet ist.

Viele andere ganz obscure Hesy chius weiß Fabricius aufzuzählen Bibl. Gr. ed. VII. p. 544.

Dr. Gaf.

Heß, Johann, war der erste evangelische Pfarrer von Breslau und an seine Stelle knüpfte sich die ganze Reformationsgeschichte dieser Stadt. Er stammte aus Glogau. Seine Geburt ist in's Jahr 1490 zu setzen (vgl. alte Angaben, wornach Anfang des Jahres 1547 in seinem 56. Lebensjahre starb, zusammen mit der Angabe eines Porträts von ihm aus dem Jahre 1546, wornach er damals im 57. Jahre stand). Der Name Heß und der Name Heße wechseln. Die Angabe, daß er aus adeligem Geschlecht entsprossen, ist unbegründet.

Heß studirte in den Jahren 1506 bis 1510 zu Leipzig, und zwar namentlich bei Humanisten J. Rhagius Aestitampianus, der dort lateinische Klassiker vortrug, und bei Jahre in Wittenberg, wo er übrigens damals noch keine reformatorisch-theologische Anregungen empfing. Im Jahre 1513 wurde er Sekretär des Breslauer Bischofs Johann Turzo, eines Freundes der neu erwachten Wissenschaften, Verwalter von Erasmus. Derselbe schätzte ihn wegen seiner reichen wissenschaftlichen Kenntnisse und wegen seines für große Geschäfte geschickten Geistes. Nachdem Heß dazwischen den Sohn des Herzogs Karl von Münsterberg-Dels auf die Prager Universität begleitet hatte, machte er 1517 wieder einen Besuch in Mitteldeutschland. Er war jetzt nahe befreundet mit Coban Heß in Erfurt, ferner mit dem dortigen Prior Lange, dem Freunde Coban's und Luther's. Das Jahr darauf reiste er nach

Italien, um seine wissenschaftliche, humanistische Ausbildung dort zu vollenden. In diesem Streben traf er dort freundschaftlich zusammen mit dem bekannten Humanisten Erotus Rubeanus. Zugleich holte er sich in Italien (Ferrara) die theologische Doktorwürde. — Vergl. zu diesem Abschnitte seines Lebens verschiedene Briefe an ihn und über ihn in den Monum. piet. et liter. P. II., ferner im Ulr. Hutteni opp. ed. Böcking. Vol. I.; Luther's Briefe, herausgeg. von de Wette, Bd. I. S. 61.

Bis dahin zeigt sich bei Heß noch keine Richtung seiner Studien auf den bestimmten Inhalt des Evangeliums hin, — während er (wie Melanchthon nachher zu ihm sagt) einen ganzen Ocean unseliger Fragen durchschiffte. Aber gerade von Italien aus — in Folge der dort empfangenen Kunde von Luther — wandte er sich nun mit warmer Theilnahme nach Wittenberg. Er war dort zu Ende des Jahres 1519 bis in den folgenden Januar und knüpfte dort auch persönliche Freundschaft mit Luther und eine ganz besonders herzliche mit Melanchthon an (vergl. hiesfür und für's Folgende: Briefe im Corp. Reform. Vol. I.; in Luther's Briefen, Bd. I.; in J. W. Fischer's Reformationsgesch. der Kirche zu St. Mar. Magd. in Breslau, 1817, Anhang, wo sonst noch Ungedrucktes von Luther steht; Corp. Reform. X, 481; Plitt, Loci communes Melanchthon's, 1864. S. 77 ff.). Melanchthon sah ihn jetzt angelangt bei der heil. Schrift und beseligt vom Geiste Christi, im Gegensatz zu der bisherigen Schulweisheit. Zugleich wollten indessen Beide die humanistischen Studien noch weiter pflegen.

Heß ging zurück zu seinem Bischof, der ihm ein Kanonikat in Meisse und in Breslau zugetheilt hatte; er empfing jetzt auch die Priesterweihe. Mit den Wittenbergern blieb er im brieflichen Verkehr. Für die evangelische Richtung öffneten sich jetzt gerade auch in Schlessien und Breslau schöne Aussichten. Der Bischof zeigte nicht bloß gegen Heß keinen Argwohn, sondern ließ auch den Domherrn Schleupner in Wittenberg studiren, ja knüpfte selber durch diesen mit Luther und Melanchthon Beziehungen an und wurde von ihnen hochgeschätzt. In Breslau hatte schon vorher das neue wissenschaftliche Streben regsame Vertreter gefunden. Jetzt verband sich hiermit auch bei Anderen, wie bei Heß, der neue religiöse Geist (zu Heß's Freunden gehörte u. A. jetzt Krautwald, der spätere Genosse Schwenkfeld's). Kleine reformatorische Schriften Luther's wurden nachgedruckt. Die Stadt hatte unter den Kämpfen gegen die Hussiten den Ruhm eifriger katholischer Kirchlichkeit sich erworben. Hiezu hatte jedoch ganz besonders der nationale Gegensatz mitgewirkt. Jetzt erlaubte man sich auch umso mehr Ansprüche auf die eigenen Rechte und zugleich auf ein freies Urtheil über die Schäden der Kirche. Man klagte über das unordentliche, ärgerliche Wesen bei Klerus und Mönchen; das hatte überdies auch den letzten Bischöfen, Männern tüchtigen sittlichen Charakters, manche Noth bereitet. In politischer Beziehung genoß die Stadt, obgleich unter der Krone Böhmen stehend, großer Selbstständigkeit. — Doch Bischof Turzo starb schon im Sommer 1520. Sein Nachfolger Jakob von Salza war zwar ein sehr gemäßigter Mann, hielt jedoch streng an der römischen Kirche fest. Dem Heß wurde schon früher von Manchen aus Neid und Eifersucht, jetzt auch wegen seiner religiösen Richtung nachgestellt. Er erhielt wegen ängstlicher Zurückhaltung Vorwürfe von Melanchthon, ferner von dem schon jetzt lebhaft erregten E. Schwenkfeld von Ditz (vgl. über ihn Bd. XIV. S. 130 ff. dieser Enchyl.; Brief desselben vom 14. October 1521 im Original in der Rhediger. Brieffsamml. auf der städt. Bibliothek zu Breslau: die sehr interessante erste Urkunde, welche wir über diesen Mann besitzen). Er suchte eine sicherere Stätte für sich bei seinem Patron, dem Herzog von Oels, einem Reformkommen Podiebrad's (dorthin zweiter Brief Schwenkfeld's an ihn, in der Rhed. Briefsamml. abgedruckt, obwohl nicht ganz korrekt, bei A. F. G. Schneider, zur Literatur der Schwenkfeld'schen Piederdichter, Berlin 1857, S. 33 f.); er verkündigte jetzt als Hosprediger desselben das Evangelium und wollte mit ihm, der auch selbst an Luther schrieb, das Abendmahl unter beiden Gestalten herstellen; auch dieser Fürst übrigens ließ sich immer wieder durch politische Rücksichten binden. Endlich finden wir ihn im Frühjahr 1523



ürnberg wieder; was dort ihn anzog, war ohne Zweifel die Freiheit, deren auf  
ortigen Kanzel bereits die evangelische Predigt genoß. Dort war als solcher Pre-  
schon auch sein Freund Schleupner thätig. Und von ihm selbst vernahm man  
n Breslau, daß auch er dort das Wort Gottes lauter verkündige. Da beschloß  
Breslauer Magistrat, ihn an eine der eigenen Kirchen zu berufen.

Die Breslauer Bürgerschaft war seit Heß's Abgang mehr und mehr von  
reformatorischen Tendenzen durchdrungen worden. Die Franziskanermönche des  
rs zu St. Jakob nahmen an der Bewegung Theil; das Volk wurde hier durch  
rische" Predigten aufgeregt. Der Klerus fürchtete ein Ausbrechen von Tumulten  
sich und seine Kostbarkeiten. Da benutzte der Magistrat den verwahrlosten Zu-  
der einen der beiden Stadtpfarrkirchen, nämlich der Maria-Magdalenenkirche, für  
man seit Jahren vergebens einen neuen ordentlichen Pfarrer vom Bischof erbeten  
— um in eigener Vollmacht den Heß an sie zu berufen (20. Mai). Der Bischof  
forderte, um Schlimmerem vorzubeugen und wenigstens einen gemäßigten, besonnenen  
auf die Stelle zu bekommen, ebendenselben auf, dem Rufe zu folgen. Heß,  
n damals auch die Königin Maria von Böhmen und Ungarn bei sich anzustellen  
t hatte, nahm jenen Ruf an. Vom Domcapitel wurde ihm gegen den Rath des  
is die Investitur verweigert. Der Magistrat aber setzte ihn am 21. Oktober in's  
ein.

Gegenüber von den Erlassen ihres Landesherrn wider das Lutherthum erklärten  
athsherrn: mit Luther's Person oder seinen Schriften als solchen haben sie Nichts  
in; sie wollen nur eine Abhülfe jenes Nothstandes und die Predigt des göttlichen  
s. Heß aber zeugte in einer von ihnen veranstalteten Disputation (20. April  
offen für das freie, reine Gotteswort entgegen den Menschenfügungen, für Christi  
erthum entgegen dem Messopfer, für die göttliche Einsetzung des Ehestandes ent-  
dem Eölibat. Und der Rath gebot allen Predigern der Stadt, dem Beispiele  
Heß in der Verkündigung des Wortes zu folgen. Die Aenderung des Messkanons  
le Zulassung der Laien zum Kelche scheint sofort von Heß ganz in der Stille  
gen worden zu seyn. Die Processionen mit der Hostie, die Weihungen des Was-  
i. s. w. wurden an Quasimodogen. 1525 abgethan. Zugleich wurde jetzt für  
Einrichtung der Schulen gesorgt. Heß machte ferner sogleich ganz besonders  
Armenwesen sich verdient; im Jahre 1525 wurde, weil Heß sich weigerte,  
in „über den vor der Kirchenthüre liegenden Herrn Christum hinüberzuschreiten“,  
er Stadt eine wohlgeordnete Armenpflege eingeführt und das Betteln verboten.  
Im August des Jahres 1525 erhielt Heß einen Genossen des evangelischen Pfarr-  
in seinem aus Breslau gebürtigen, jetzt an die Elisabethenkirche berufenen Freunde  
Moiban. An dieser anderen städtischen Kirche war das Patronat von einem  
dem dasselbe zustand, förmlich dem Magistrat abgetreten worden, und nach dem  
he des letzteren wurde für Moiban, der während der letztverfloffenen Zeit auf  
Littenberger Universität gewesen und jetzt auch Doctor der Theologie geworden  
ogar vom Bischof eine Confirmationsurkunde ausgestellt. Die Priesterweihe jedoch  
ihm vom Weihbischof versagt: er hat ohne Zweifel überhaupt nie eine Ordina-  
arch Handauflegung erhalten. — Jeder der beiden Pfarrer hatte vier Kaplane  
sich. — Um dieselbe Zeit erhielt auch die Bernhardinerkirche, die Kirche der so-  
ten Neustadt, einen evangelischen Prediger. — So war die Reformation des  
ntes für die Stadt Breslau durchgeführt (das heißt für die Stadt diesseits der  
— abgesehen von der nicht der städtischen Verfassung und dem Magistrat unter-  
a Domborstadt und der Kirche der Sandinsel).

Am 8. September 1525 trat Heß in den Ehestand, ebenso am 30. April 1526  
wie man anzugeben pflegt, schon 1525) auch Moiban.

Ingelegentlich wurde besonders auch für's Schulwesen weiter gesorgt, wofür  
mentlich Moiban begabt, worin ferner vornehmlich der frühere Leipziger Pro-



fessor und nachmalige Breslauer Rathsherr und Landeshauptmann Meyler thätig war. In Vokalern bei den beiden Kirchen wurden auch für studirende Jünglinge und für Erwachsene Vorlesungen gehalten: so von Heß über alttestamentliche Bücher. Heß hatte eine vielseitige Gelehrsamkeit, sammelte sich auch eine reiche Bibliothek. Im J. 1539 dachte man in Wittenberg daran, ihn an die dortige Universität zu berufen (Corp. Ref. III. p. 741). Er trieb zugleich geschichtliche Studien und zwar namentlich für die Geschichte Schlesiens, so schon zur Zeit seiner Anstellung bei Bischof Turzo; ein geschichtliches Sammelwerk über Schlesien, welches er handschriftlich hinterlassen hat, ist unter dem Namen *Silesia Magna* von Späteren gebraucht worden, jetzt aber verschwunden.

Für die Armen wurde auf Heß's Antrieb im Jahre 1526 das große Allerheiligenhospital zur Pflege der Kranken erbaut. In den älteren städtischen Spitälern waren schon im Jahre 1525 über 500 Arme versorgt worden. Ueber 400 Arme erhielten außerhalb der Spitäler Unterstützung.

Die Aenderungen im Gottesdienste blieben auf sehr enge Gränzen beschränkt. Hierin zeigte sich namentlich Heß bei aller Entschiedenheit des Bekenntnisses fortwährend als ein Mann der Mäßigung und Vorsicht. Längere Zeit wurden noch tägliche Messen gehalten, — Gottesdienste mit Darreichung des Sacramentes (in Moiban's Kirche erst 1538 wegen Mangels an Communicanten abbestellt). Auch die Vespere und Hore bestanden fort. In Betreff einträglicher Messstiftungen für Altäre der evangelisch gewordenen Kirchen wurde dann mit dem katholischen Klerus das Abkommen getroffen, daß solche Messen in katholischen Kirchen gelesen und die Einkünfte getheilt werden sollten; das Abkommen besteht noch heutzutage fort und im Zusammenhange damit die merkwürdige Einrichtung, daß die betreffenden katholischen Altaristen in der evangelischen Elisabethenkirche zu solchem Dienste die Installation erhalten. Messgewänder blieben noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts im Gebrauche beim evangelischen Cultus. — Die Klöster mit den zugehörigen Kirchen mußte die Stadt in ihrer eigenen Mitte fortbestehen lassen, so entvölkert sie auch geworden waren.

Die Haupteigenthümlichkeit der unter Heß vollzogenen Breslauer Reformation war überhaupt das Verhältniß, in welchem das neue Kirchenthum zum alten formell verblieb. Heß und Moiban erkannten fortwährend die Bischöfe als ihre Vorgesetzten an; sie und der Magistrat beriefen sich darauf, daß vom Bischof selbst das Predigtamt ihnen anbefohlen worden sey. Und die Bischöfe (so auch Salza's gleichfalls sehr gemäßigter, unter dem Einflusse des Magistrats gewählter Nachfolger Promnis seit 1539) thaten das Ihrige, diesen Zustand in Frieden fortzuerhalten. Die evangelischen Ordinationen Breslauischer und anderer schlesischer Prediger wurden auswärts, besonders in Wittenberg, geholt. Erst in Folge des böhmischen Majestätsbriefes vom Jahre 1608 errichtete die Stadt 1615 für sich ein eigenes Consistorium.

Eben hiemit verwahrte sich die Stadt gegen die Mandate ihres streng katholischen Landesherrn, vor welchen namentlich gegen Heß vom katholischen Klerus geklagt worden war. Dem König Ludwig hatte ohnedieß die Macht zum Einschreiten gesellt. König Ferdinand (seit 1526) war besonders durch die stete Türkengefahr darin gehemmt.

Zugleich kam — besonders auch beim Könige — dem evangelischen Kirchenthume Breslau's das sehr zu gute, daß man in ihm ein starkes Bollwerk gegen die mächtigen Umtriebe des Schwenkfeldianismus und Anabaptismus in Schlesien erkennen mußte. Schwenkfeld und Krautwald waren mit ihrer Abendmahlslehre (seit 1525) von Heß und Moiban sogleich ruhig und entschieden zurückgewiesen worden. Der Magistrat verbot schon 1526 das unbefugte Disputiren über Gottes Wort. Gegen die Wiedertäufer holte Heß den Rath Luther's ein, wonach man warten, bis sie sich selbst verrathen, und dann sie ausweisen sollte (1528). Nur in wenigen Fällen wurde dieß nöthig (falsch ist die Angabe Späterer über Hinrichtung von Wiedertäufern in Breslau).

Unter solchen Verhältnissen und nach solchen Grundsätzen hat Heß ruhig und sicher

evangelischer Pfarrer bis an sein Ende weiter gewirkt. Breslau ist so auch für evangelische Kirchenthum die Hauptstadt Schlesiens geworden.

Mit auswärtigen bedeutenden evangelischen Persönlichkeiten hielt Heß freundschaftlichen Verkehr und wurde hoch von ihnen geschätzt: außer Melanchthon und Luther sind u. a. Veit Dieterich (zahlreiche Briefe desselben in der Rhediger. Briefs. und in Monum. piet.), Camerarius (Briefe von ihm in der Rhed. Briefs., zwei Briefe des an ihn in Camer. tert. libell. epistol. Eobani Hessi), Brenz (Dedication seines Comment. zum Galaterbrief an Heß) zu nennen.

Fälschlich ist Heß von Späteren zum Verfasser des Liedes „O Welt, ich muß dich nun“ und des (vom schlesischen Pfarrer Val. Triller verfaßten) Liedes „O Mensch, miß zu dieser Frist“ gemacht worden (vgl. J. Müggell, geistl. Lieder d. evang. Kirche 6. Jahrb. 1, 286. 289).

Heß starb am Vorabende des Erscheinungsfestes 1547.

Vergl. für Heß's Leben die Briefe an ihn in der Rhedig. Briefsammlung, Corp. Reform., in Luther's Briefen, in den Monum. piet. et liter., Fischer's Reform.-Gesch. der Maria-Magdal. Kirche; Urkunden in Klose's Reformationgeschichte der Stadt Breslau (Manuskr., Abschrift im Besitze des Vereins für schles. Geschichte); Akten des Breslauer Domcapitels in Raßner's Archiv für die Geschichte des Bisthums Breslau, I. 1858. Kurze Biographien des Heß in Henolius 1584—1656) Sillesia Togata (Manuskr. auf der Bresl. Univers.-Bibl. und städt. Bibl.); Hankii de Siles. alienigen. erudit. 1707; Ehrhardt, Presbyterologie d. schles. I. — Weitläufiger, doch fast nur nach sekundären, theilweise trübenden Quellen: Kolde, Dr. J. Heß, der schles. Reformator, Breslau 1846. — Vom Unbekannten: Johann Heß, der Breslauer Reformator, in der Zeitschr. des Vereins für schles. Geschichte und Alterth. Schlesiens. 1864. Bd. 6. S. 97—131. S. 181—265; in Piper's evangel. Jahrb. 1865. S. 131 ff. Julius Köstlin.

**Heuchelei.** So nennen wir das erfolgreiche oder erfolglose Streben eines Menschen, durch seine Worte, Mienen und Geberden, überhaupt durch sein äußeres Auftreten, seine ganze Erscheinung und so auch seine Handlungen den Uebrigen, mit denen er verkehrt, eine günstige Meinung von seiner Gesinnung, seinem Wohlmeinen, seiner Treue, Uneigennützigkeit, Treue und Gewissenhaftigkeit beizubringen, während ihm in Wirklichkeit diese Gesinnungen fehlen. Es ist also eine spezielle Art von Unwahrheit, Fälschung, die ihre bestimmten Zwecke und Mittel hat. Gerade aber, weil diese Zwecke speziell auf die sittliche Anerkennung des Subjekts beziehen und die Mittel darin bestehen, daß man redet und handelt, also sich äußert, wie ein rechtschaffener Mensch, ist die Heuchelei, so vielfach sie auch im Gesellschaftsleben, in der Politik, im Handelsverkehr Raum und Gelegenheit für sich findet, doch ihren bedeutendsten Schauplatz auf Gebieten der Religion der Offenbarung. Das scheint paradox, weil gerade diese, wie auch die Religion des alten Bundes, den Menschen vor das Angesicht eines lebendigen Gottes stellt, der das Herz ansieht, der (Ps. 139, 2.) des Menschen Gedanken schon von ferne, schon in ihren ersten unbewußten Anfängen durchschaut und ihre Verlogenheit, ihre Zeitigung genau wahrnimmt; so daß also der Heuchler, wenn es ihm gelingt, Menschen zu täuschen, doch schließlich keinen Gewinn davon haben kann. Gerade eine Religion, die nicht im Verrichten und Abmachen äußerlicher Akte besteht und darin aufgeht, sondern den Werth des Menschen lediglich von seiner Gesinnung abhängig macht, bewirkt nur um so mehr den Wunsch, sich in den Ruf zu setzen, daß man diese Gesinnung habe, und da auch die Gesinnung, so rein innerlich ihr Wesen ist, nur durch Äußerungen sich erkennbar macht, die eben weil sie materiell in die Welt fallen, auch angeeignet und vollzogen werden können, ohne daß die geäußerte Gesinnung wirklich vorhanden ist, so öffnet sich hier ein weites Feld für heuchlerisches Betragen. Aus dem Gesagten erklärt sich, daß es im Heidenthum weit weniger religiöse Heuchelei gibt als im Judenthum, im Katholicismus weniger als im Protestantismus.



Denn wo an sich schon das Hauptgewicht auf die äußere Handlung, auf das *opus operatum* fällt, da empfindet man weit weniger ein Bedürfnis, die Incongruenz des Innern und Aeußern zu verdecken, während da, wo Alles auf die Gesinnung ankommt und mit dem bloßen Absolviren religiöser Handlungen Gott und das Gewissen nicht zufrieden zu stellen ist, für den unlautern Menschen die Versuchung entsteht, noch ein Weiteres zu thun, um auch den Schein einer Gesinnung zu Stande zu bringen, die nicht vorhanden ist. Wenn ein leichtsinniger, liederlicher Bursche in eine katholische Kirche tritt und ~~also~~ sofort niederkniet, um mit den Geberden und Mienen der Inbrunst seine Andacht zu verrichten, so rechnet ihm das Niemand als Heuchelei an; ein Protestant würde in gleichem Fall diesem Urtheil nicht entgehen. Dabei ist nun aber eben der Widerspruch noch ungelöst, wie der Heuchler hoffen kann, sein Spiel fortzuführen, während er weiß, daß vor dem Gott der Wahrheit keiner besteht, der (2 Tim. 3, 5.) den Schein eines gottseligen Wesens annimmt, aber die Kraft desselben verleugnet. Es ist dabei zu unterscheiden, daß der eine lediglich darauf bedacht ist, sich in der Gemeinschaft, der er angehört, den Namen des Frommen zu erwerben und zu sichern; begnügt er sich hiemit, so verhält er sich zur jenseitigen Zukunft, zu dem Tag, der alles an's Licht bringen wird, entweder gedankenlos und leichtsinnig oder geradezu ungläubig; hat er seine Rolle ausgespielt, so fällt der Vorhang, es ist alles aus. Ein anderer aber gibt sich der Hoffnung hin, mit dem, was er äußerlich Gutes gethan, mit seinem Beten, Almosengeben u. s. w. auch vor Gott zu bestehen; das ist der eigentliche Pharisäismus, der die Gotteserkenntniß corrumpt, nicht nur Menschen täuscht, sondern die Wahrheit selber fälscht und eben damit sich selber zuerst und am schlimmsten betrügt. Ein besonderes Merkmal des ächten Heuchlers ist die Neigung zum scharfen Urtheil über Andere. Dieselbe hat nicht bloß darin ihren Grund, daß er durch solche Aeußerung sein Ansehen um so mehr festzustellen sucht, sondern es ist auch hier wieder der Selbstbetrug, dem er verfällt; je mehr er an jedem andern Menschen auszusagen hat, um so sicherer ist er seines eigenen Werthes, um so leichter beruhigt er sich also auch über die Incongruenz zwischen seiner Gesinnung und seinen Worten, zwischen seinen geheimen und seinen öffentlichen Wegen. — Die Ethik statuirt unter den verschiedenen Stufen der Sünde (Schmid, christliche Sittenlehre, S. 553) einen besondern Zustand der Heuchelei, der schlimmer ist, als der Zustand der Knechtschaft (wie diesen Paulus Röm. 7, 14—24 beschreibt), sofern der in letzterem noch Befangene den ernstlichen Wunsch hat, seiner Sünde los zu werden, aber die Kraft dazu nicht in sich findet, der Heuchler aber ganz zufrieden ist mit sich selber und von der ihm tief im Herzen wohnenden Sünde nicht loskommen will, sondern nur sie vor Gott und Welt zu verdecken sucht, um unter dem Scheine der Heiligkeit ihr desto ungestörter zu fröhnen. In gewisser Art ist selbst der freche Sünder noch besser als der Heuchler, sofern jener wenigstens Niemanden täuschen, sich nicht anders hinstellen will als er ist. Zwar wird diese formelle Wahrhaftigkeit dadurch aufgewogen, daß der Heuchler doch wenigstens in der Regel noch ein göttliches Gebot und Gericht anerkennt; in ihm ist doch noch das Bewußtseyn von der Incongruenz seines Sinnes mit diesem Gottesgebot möglich; aber gerade die Heuchelei als permanente Unwahrheit, als systematisches Betrügen, als ein Leben in der Lüge muß jenes Bewußtseyn allmählich total vernichten. Wenn es soweit kommt, dann allerdings sind Zöllner und Huren dem Himmelreich noch näher als Pharisäer. — Schließlich sey noch bemerkt, daß die Ableitung des deutschen Wortes eine dunkle ist; am plausibelsten erscheint es, wenn (s. Adelungs Wörterbuch, v.) eine niederdeutsche Form des Wortes, *ögeln*, verglichen wird, was offenbar soviel wie *äugeln* heißt, d. h. mit Blicken und Mienen ein Spiel treiben, wodurch man sich den Andern bemerklich und angenehm machen will, überhaupt also sich nach ihnen richtet, um ihr günstiges Urtheil bemüht.

Palmer.

**Sehulín**, Johannes, de Lapido — so nannte der Mann sich selbst, anderwärts wird er auch Haenlin, a Lapido genannt, woher der Zusatz *de* oder *a Lapido* ist unbekannt, — verdient hier eine Erwähnung, sofern er wohl einer der letzten Betrüger



scholastischen Philosophie, speciell des Realismus gewesen und durch seine philosophische Doctrin auf der neu gestifteten Universität Basel für mehrere Jahre einen heftigen Kampf zwischen Realismus und Nominalismus entzündet hat. Von Geburt ein Basler aus den Gegenden des Oberrheins, doch ungewiß, ob aus Basel gebürtig, machte er seine ersten Studien in Leipzig, wo er bereits im Jahre 1452 eine noch handschriftlich vorhandene Abhandlung über die drei Bücher des Aristoteles von der Seele schrieb. Von Leipzig wendete er sich nach Basel, wo er bereits eine Zeit lang philosophischen Unterricht erteilte, von Basel nach Paris, und erwarb sich daselbst den Grad eines Doctor der Sorbonne, des höchsten Ehrentitels nach damaligen Begriffen. In einer Nachricht bekleidete er selbst einmal in Paris das Rektorat der Universität. Im Jahre 1473 oder 1474, etwa im 40. Lebensjahre, nach Basel zurückgekehrt, brachte er mit sich ein Gefolge von Studenten, welche eifrige Anhänger des Realismus waren; wurde Rektor der Burse, worin sie meistens wohnten und welche von ihnen den Namen der Pariser Burse erhielt. Den Realismus lehrte er auch auf der Universität in artibus regens stipendiatus in studio basileensi, wie er sich selbst bezeichnet. Da nun in Basel der Nominalismus Geltung hatte, so entspann sich wahrscheinlich in Folge einer gewissen Petulanz der Studenten, die Heynlin von Paris nachgezogen war, ein heftiger Kampf zwischen den Angehörigen der beiden philosophischen Doctrinen. So kam es so weit, daß keine philosophische Delanatswahl mehr zu Stande kam, sondern die Partei ihren Delan ernannte. Während Heynlin den akademischen Geschäften obsepredigte er fleißig in zwei Kirchen der Stadt als Stellvertreter der betreffenden Pfarren; seine Predigten, die handschriftlich vorhanden sind, erwarben ihm einen sehr guten Ruf als Prediger und als einen in der Schrift vielgelehrten Mann. So nennt der Abt Trithemius und hebt außerdem hervor, daß er in der weltlichen Wissenschaft nicht unerfahren, von scharfem Geiste, beredter Sprache und hervorglänzend im Betragen und Umgang gewesen sey. Es ist wahrscheinlich, daß die Heftigkeit des durch den angeregten Streites, der bis 1492 dauerte, ihn bewog, eine Stelle als Professor der Theologie und Stiftsprediger zu Tübingen im Jahre 1477 anzunehmen. Allein hier war der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus noch weit lebhafter und heftiger bekannt. Heynlin war daher froh, im J. 1480 einen Ruf nach Baden-Baden als Prior des Chorherrnstiftes zu erhalten. Im Jahre 1484 kam er, einem Rufe als Prior und Prediger am Münster folgend, nach Basel zurück, zu einer Zeit, wo der Streit den höchsten Grad der Bitterkeit erreicht hatte. Dieß trug dazu bei, daß er den Entschluß faßte, sich in die Einsamkeit der Basler Karthause zurückzuziehen, am Tage vor Maria Himmelfahrt, 1487, um 1 Uhr Nachmittags, nachdem er soeben eine Predigt von seiner Gemeinde Abschied genommen hatte. Am 17. November des nächsten Jahres that er Profess. Mehrmals baten die angesehensten Männer der Stadt den Prior, Heynlin predigen zu lassen, aber der Prior wollte nichts davon wissen, und Heynlin im J. 1496 starb, durfte die Universität sein Grab auch mit keinem Denkmale schmücken.

Heynlin war im Kloster schriftstellerisch sehr thätig gewesen. Aber sein philosophisches Hauptwerk, einen Commentar zu den logischen Schriften des Aristoteles hatte er in Paris geschrieben; es wurde weit später in Basel gedruckt durch seinen Freund und ehemaligen Schüler Joh. Amerbach. Er lehrte, streng an Aristoteles festhaltend, die Unveränderlichkeit der Ideen, universalia in re, wollte nichts wissen von der zeitlichen Wirklichkeit der Ideen, universalia ante rem. Noch mehreres andere Philosophische, auch Philologisches und Naturwissenschaftliches (über den Meteorstein von Steinheim) hat er geschrieben. Theologisch erscheint er als der eifrige Vertheidiger der reinen Empfängniß der Maria, die er gegen den Dominikaner Meffret in einer Schrift in Schutz nahm. Außerdem leitete er die Ausgabe der Werke des heiligen Augustinus durch Amerbach im J. 1492. Wären seine handschriftlichen Predigten erhalten, so ließe sich die theologische und kirchliche Richtung des Mannes noch ge-

nauer bestimmen. Seine ansehnliche Bibliothek kam aus der Karthause, nach deren Entvölkerung durch die Reformation, auf die Universitätsbibliothek. Sie bestand aus 233 gebundenen und 59 ungebundenen Büchern, darunter sind seine eigenen Schriften.

Siehe über Heynlin Trithemius, *liber de scriptoribus ecclesiasticis*, 1494.— Herzog, prof. theol. in Basel, in den *Athenae Rauricae*, 1778; hauptsächlich aber F. Fischer, Professor in Basel, akademischer Vortrag über Johannes Heynlin, genannt a Lapide, Basel 1851 erschienen. Herzog.

**Hofacker**, Ludwig und Wilhelm, die beiden württembergischen Geistlichen, die durch ihre nachhaltige Predigerwirksamkeit nicht bloß der Kirche ihres Vaterlandes, sondern der gesamten evangelischen Kirche selbst über Deutschlands Grenzen hinaus angehören; ein Brüderpaar, von dem A. Knapp ausruft: wie viele Mütter werden wohl in Deutschland seyn, welche dem Herrn zwei gleichbegnadigte Werkzeuge der ewigen Wahrheit gebären und erziehen durften?

Ludwig, der ältere, dessen Predigten in weit über 100,000 Exemplaren nicht bloß in Deutschland, sondern in Uebersetzungen selbst nach Frankreich, England, Dänemark, Schweden, Rußland, Amerika Verbreitung gefunden haben, war als zweiter von sieben Brüdern den 15. April 1798 zu Wildbad geboren. Sein Vater, Stadtpfarrer daselbst, war ein Mann von offenem, kräftigem, geradem Wesen, seine Mutter, eine eben so verständige und energische als fromme Frau. Später erst für das Studium der Theologie sich entscheidend, lernte er bei großem Eifer schnell die alten Sprachen, durchlief die Seminarien Schönthal und Maulbronn und bezog im Herbst 1816 die Universität Tübingen, wo er, in's theologische Stift aufgenommen, während der zwei ersten Jahre mit dem gewöhnlichen Strom der Studenten hinschwamm, ohne ernste Richtung, bis im Herbst 1818 eine entschiedene Umwandlung zu tiefem christlichen Ernste, starkem Gebetseifer und Ringen nach Aneignung der Heilswahrheiten des Evangeliums bei ihm eintrat. Er sonderte sich von seinen bisherigen Genossen völlig ab und schloß sich an eine Gemeinschaft schlichter Gläubiger aus dem Volke an. Noch war er eine Zeit lang zu Böhme'schen und anderen Schwärmereien geneigt, bis er, von diesen sich los sagend, im Vereine mit einem Kreise christlicher Mitstudirender, Württemberger, Schweizer, Holsteiner, Preußen, Hanseaten und Oesterreicher wöchentliche Bibelbetrachtungen hielt, aus denen später eine noch heute fortdauernde Correspondenz über christliche Gegenstände sich bildete. Außer den Vorlesungen J. F. Flatt's hielt er sich vornehmlich an die Schriften Bengel's, Oetinger's und Steinhofers und machte schon als angehender Theologe bedeutenden Eindruck durch seine Probepredigten. Ein längeres Krankenlager in Folge eines im August 1820 erlittenen Sonnenstichs und schwerer Kopfverletzung reiften diesen christlichen Ernst noch mehr aus, und so konnte es nicht fehlen, daß seine Predigten schon auf seinen Visitationen Stetten und Plieningen außergewöhnliches Aufsehen erregten. Er selbst schreibt an Knapp 1821: „Was meine Predigten betrifft, so thue ich den Mund auf so weit als möglich, d. h. ich mache keine Brücke um die Wahrheit herum, — ich nehme, so oft es geschehen kann, das Herz in Beschlag. Auf dieses suche ich geradewegs und im Sturmschritt loszugehen und es als eine Festung zu erobern. Beim Eintritt in's Visariat dachte ich immer: wo wirst du aber doch Stoff genug hernehmen, daß du dich nicht auspredigst? so ein paar Ideen, welche du hast, halten in der That nicht aus! Da war mir's, als rief mir der Herr zu: es beruht nicht auf deinem eigenen Kopfe. Ich bin's; halte dich an mich, armer Mensch! wenn ich dir nicht helfe, dann geht dir's freilich aus. — Gottlob! es ist mir bisher nicht ausgegangen“ u. s. w. — Ueber sein Verhältniß zu den religiösen Gemeinschaften spricht er sich folgendermaßen aus: „Es existiren hier zwei Privatsammlungen, die eine mehr herrnhutisch, die andere mehr von der Partei Michael Saks's. Ich bin bis jetzt noch in keine gekommen; wenn ich aber hingehe, werde ich beide besuchen. Wir müssen über den verschiedenen Schattirungen des Christenthums sehen, und wenn wir im Lichte wandeln, so kann dieses auch wohl geschehen; denn das Licht



liebt alle Farben in sich; dieses Licht aber ist Jesus Christus, — darum zum Lichte!“  
 in dieser Zeit sein Studiengenosse A. Knapp, der bisher nur „der Poesie und dem  
 Leben sich hingeeben“, durch Hofacker „so mächtige Eindrücke von der Liebe Gottes  
 Christo erhielt, daß er von seinem bisherigen halben Glauben an Christum und dem  
 reich Thun zu glückseligem Genuß des gütigen Wortes Gottes und der Kräfte der  
 instigen Welt geführt wurde“, schrieb ihm Hofacker: „Lieber Knapp, das, wovon wir  
 deln, sind keine Empfindeleien, keine Sentimentalitäten und Nervenschwächen; sondern  
 ist die Wahrheit. Freund! es gehört wahrlich keine geringe Kraft dazu, das Kreuz  
 ist zu tragen und Ihm nachzufolgen durch Schmach und Ehre, durch böse und durch  
 Gerüchte . . . . Es ist lächerlich, wenn Jemand thut, als ob er das Christenthum  
 etwas Schwächliches, Weibisches hielte. Die Namen, womit man ächte Nachfolger  
 Herrn brandmarken will: Schwärmer, Mystiker, Pietisten, Kopfhänger (wiewohl  
 die Kopfhängerei zu weit treiben kann) sind im Grunde nichts Anderes, als Selbst-  
 chuldigungen der Menschen, die fühlen, daß sie Christen werden sollten, aber sich  
 en, ihre Lieblingsünden und Vergnügungen aufzuopfern.“ Ueber die „Stunden  
 Andacht“, die damals so viel besprochen wurden: „Ich sage Dir, diese Tugend ist  
 Papierrauch; die „Stunden der Andacht“ sind lauter Unrath. Sie sind, so wahr  
 t lebt, nicht christlich und geben keinen Tropfen Trost im Leben, Leiden und Sterben.  
 viele schöne hochfliegende Worte darin sind, so heißt doch wahres Christenthum in  
 im Buche Schwärmerei, und die Kreuzeslehre Unsinn, und darum sind sie anti-  
 lisch.“ Zwei Jahre wurde Hofacker nun durch Nervenkrankheit arbeitsunfähig; als  
 wieder ziemlich sich erholte, wurde er seinem schlagflüssigen Vater, seit dem Jahre  
 2 Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart, als Vikar beigegeben, und von  
 r Zeit datiren die zum Theil veröffentlichten mächtig anregenden Predigten, die  
 r das Gepräge ungekünstelter Einfachheit tragen, aber als unmittelbare Ergüsse eines  
 h Leiden geprüften, nur Christum predigenden und nach seiner Verherrlichung rin-  
 en Sinnes ein nie erlebtes Aufsehen erregten. Noch kein Prediger hatte so ge-  
 ig das Sündenelend und die natürliche Rettungslosigkeit geschildert, aber auch so  
 voll zur Ergreifung des Heils in Christo ermutigt, wie Hofacker. Und das Alles  
 te der 28jährige Pfarrgehilfe nicht durch rhetorische Mittel, sondern in feinscher,  
 ischer Weise durch begeisterte Darlegung der Grundgedanken der Schrift, in einer  
 se, der man anfühlt, das Alles sey selberlebt und an sich erprobt. Ebenso ent-  
 er sich der Sticheleien und Anspielungen, zu denen sich gewaltige Redner, zumal  
 solchem Orte, nicht selten versucht fühlen. Wenn er die freie Gnade des Gekreuz-  
 n den Zuhörern an's Herz legte, so war es, als stünde der Fürst des Lebens selbst  
 önlich da und sein Lebensathem wehte durch die Versammlung. „Ich könnte wohl“  
 hrieb er einmal — „auch oft speciellere Materien abhandeln, wenn ich's aber thun  
 te, so schweben mir so viele arme Seelen vor, die oft genug Stroh statt Futter  
 en, und es tritt mir der Befehl des Herrn, Buße und Vergebung der Sünden in  
 m Namen zu verkündigen, vor das Herz.“ Der Tod seines Vaters (im De-  
 ber 1824), die Anfechtung durch einen zum Studium bestimmten geisteskrank gewor-  
 n Bruder, eigene schwere Körperleiden, die ihn im J. 1825 längere Zeit am Pre-  
 n hinderten, trieben ihn immer mehr zur völligen Beugung unter die gewaltige, doch  
 ige Hand Gottes, ohne die Milde seines Gemüths zu verringern. Im Sommer  
 6 wurde er auf die Pfarrei Mielsinghausen bei Marbach versetzt. Zum Text seiner  
 rittspredigt wählte er Jes. 45, 11: „Weiset meine Kinder und das Werk meiner  
 de zu mir.“ Treffend sind hier die verschiedenen Klassen, auf die der Geistliche zu  
 len habe, charakterisirt, treffend die Stellung des Geistlichen und sein Wirken auf die  
 geln gezeichnet. Als hier auch seine Mutter, die ihn begleitet hatte und seinem  
 wesen vorstand, erkrankte, schrieb er an Knapp: „Nicht wahr? es geht bei uns  
 wunderbarlich zu! die ewige Liebe hat ihre eigene Methode bei uns, — doch sein



Name sehr hochgepriesen, — eine sehr selige Methode!“ Auch nach Rielingshausen strömten aus beträchtlicher Entfernung jeden Sonntag Massen fremder Zuhörer.

Hofader blieb unverehelicht. Dieß hatte seinen Grund nicht in der Ueberschätzung des ehelosen Standes, er sprach vielmehr seinen Freunden zur Ergreifung des „gottgefälligen Standes“ der Ehe zu; nur sollen sie „nicht in seine, vornehme Häuser heirathen, wo man die christliche Religion so nebenher treibe; Welt bleibt Welt, und wenn sie noch so religiös aufgeputzt und gebildet hinsteht.“ Er selbst habe und fühle keinen Beruf zum Heirathen, namentlich seiner Kränklichkeit und seiner eigenthümlichen beengenden Lebensverhältnisse wegen. Auch im Sommer 1827 mußte er Krankheits halber wieder Monate lang auf seine Predigtthätigkeit verzichten. Es war im Herbst 1827, als der Voratz in ihm entstand, einige Predigten zu veröffentlichen, um „etwas nütze zu werden für die Welt.“ Kaum waren 1500 Exemplare gedruckt, so mußte eine weitere Auflage veranstaltet werden. Den anerkennenden Urtheilen, die ihm zukamen, hielt er entgegen, daß er nichts wolle, als „die Wahrheiten der Bibel den Menschen so deutlich und eindrücklich machen, als er könne. Ach, man ist in unseren Tagen weit vom Glauben und von der Einfalt der Väter! Ich kann's nicht wie Arndt, Spener, Franke, Braßberger, Dettinger. Man kann's nimmer so!“ Wenn man seine Predigten der Form wegen angreife, den Ton nicht würdig, zu absprechend finde u. dergl., so nehme er es gern an; nur seine Materien solle man ihm gelten lassen. Hofader freute sich damals über die Thatsache, daß die verschiedenen Religionsparteien (Gemeinschaften) in Württemberg, die früher sich schroff gegenüberstanden, sich einander mehr nähern; es liege in ihnen viel Segen, sie seien die Pflanzschulen und Träger der Wahrheit, welche sie nicht so bald aus unserem Volke verdrängen lassen. Eine besonders gnädige Führung sei, daß auch das Consistorium die Gemeinden mit gläubigen Predigern versorge.

Im Sommer 1828 entwidelte sich bei Hofader schnell nach überstandener Brustentzündung die Wassersucht. Er mußte auf das Predigen verzichten. Zu großer Anrichtung diente ihm, daß sein jüngerer Bruder Wilhelm seit Ostern ihm als Vikar beigegeben war und ihn geistlich und leiblich pflegen durfte. Nicht mehr im Stande zu liegen, brachte er die letzten Wochen sitzend im Lehnstuhl zu, bis er unter den Gebeten des Bruders am 18. November 1828 entschlief.

Seine Predigten wurden unter Mitwirkung einiger Freunde von Fegterem vollends herausgegeben und fanden reißenden Absatz, ein schlagender Beweis dafür, daß er die innersten Bedürfnisse des heilsbegierigen Gemüths zu treffen und zu befriedigen verstand. Bemerkenswerth ist, daß sich Hofader an die hergebrachte Form der Disposition völlig band; gerade seine schriftmäßige Predigtweise: durch's Gesetz zum Evangelium, durch Buße zum Glauben, durch Glauben zur Heiligung — gab ihm die schlichtesten und lichtesten Themata an die Hand. Aber auch Themata mehr dialektischer Art führt er nicht selten mit feiner Gliederung durch, so daß sich die Fülle der Gedanken auf's Einfachste an den Grundgedanken hinlegt und die Hauptwahrheit sich den Zuhörern kräftig und behältlich einprägt. Bei aller Logik braucht er dem Schwunge und der Wärme seines Gefühls keinen Zwang anzuthun; bei aller populären, mehr auf die Mittel- und unteren Klassen als auf höher Gebildete berechneten Sprechweise bleibt seine Sprache doch fast durchaus edel, würdig, weil der Bibelsprache verwandt. Je weniger er nach Effekt hascht, desto sicherer sind diese bald wehmüthig wehenden, zart fassenden, bald gewaltig erschütternden und schreckenden Töne ihres Erfolgs. Hofader steht hierin am nächsten G. A. Rieger'n (vgl. Bd. XIII. S. 32 ff.); wie dieser hält er sich, bei aller Anschließung an die wesentlich durch Bengel und Dettinger gegründete Schule, von des Ersteren Apokalyptik, wie von des Letzteren Theosophie frei; wie bei Rieger thut auch bei ihm die Popularität nie der edleren Haltung, die Eine Richtung auf die Grundbedürfnisse und Grundlehren nicht der Mannichfaltigkeit der Ausführung und Anwendung Eintrag. Man vergl. die Predigt am 12. Trin.-Sonntage (über 2 Kor. 3, 4—11)

der Herrlichkeit des neuen Bundes in Vergleich mit der des alten: 1) in Rücksicht auf die beiderseitigen Mittler; 2) auf die Lehren; 3) auf die Kraft dieser; 4) auf die Dauer des A. und N. Bundes. Namentlich ist in 1) die Lehre von der Person und Wirksamkeit Jesu auf's Trefflichste entwickelt, in 4) der erhebendste Einblick in die Gesamtentwicklung des Reichs Gottes bis zu seiner Vollendung eröffnet. Wir enthalten weitere Nachweisungen, da die Predigtsammlung fast in Aller Händen ist. Daß Hofader's Bußtagspredigten (leider nur zwei) wohl die besten sind, die wir besitzen, bedarf nach dem Gesagten keines Beweises. Hervorzuheben dürfte nur sein, daß auch der göttliche Liebesreichtum und das Rindschaftsrecht des Christen eben so wohlthätig betont ist, als die Strafbarkeit der Sünde und die Schrecken des Gerichts mit dem Nachdruck gezeichnet sind. In den Grabreden (acht) zeigt Hofader eine feine Rücksichtigung der individuellen und persönlichen Verhältnisse, ohne sich der doppelten Gefahr auszusetzen, einmal den Zuhörern nur Bekanntes vorzuführen, andererseits durch Theilnahme, die geweckt wird, sich zur Beeinträchtigung der christlichen Wahrhaftigkeit verführen zu lassen. Die Zielpunkte des Evangeliums, die Zucht durch den Geist des Heiligen, durch Leiden zumal, und die selige Hoffnung der Treue im Glauben sind in der Weise festgehalten, die eine Venußung und Nachahmung dieser Muster auf einem „spindösen“ Gebiete bringend wünschen läßt.

Hofader's äußere Erscheinung war eben so imponirend als wohlthuend. Als Jüngling in den ersten Tübinger Studentenjahren schildert ihn ein Altersgenosse: schlank, wohlwollend, das edle römisch gebildete Haupt mit der feinen, regelrechten Nase, den ruhigen blauen Augen und der offenen Stirn von reichem kastanienbraunem Gelock, bis zu den Nacken überwallt. Noch ein Jahrzehnt später fesselte sein Äußeres, das reichliche Antlitz, in dem sich Festigkeit und Biederkeit, Ernst und Milde in einer Weise prägten, daß man sich zu ihm hingezogen und wie in eine vom gemeinen Leben veredelte Atmosphäre versetzt fühlte, um so wohlthuender, als er die Ueberlegenheit des Geistes und die Macht seines Wirkens Anderen nicht empfinden ließ. Obgleich Gelehrter im gewohnten Sinne, war Hofader des wissenschaftlichen Stoffes mächtig genug, um auch von diesem Boden, namentlich dem apologetischen aus im Predigtamt in den Conferenzen und Correspondenzen anregend und überzeugend zu wirken. Es kaum zu viel gesagt, wenn Knapp ihn für den größten und gewaltigsten Prediger württembergischer Kirche unseres Jahrhunderts erklärt.

Wilhelm Hofader, der sieben Jahre jüngere Bruder Ludwig's, schließt sich diesen, was die Einfachheit des äußeren Lebensganges, wie die Begabung, christliche Erziehung und Leistungen als Prediger betrifft, auf's Würdigste an; in wissenschaftlicher Hinsicht überragt er ihn. Geboren den 16. Februar 1805, erhielt er den ersten Unterricht im Latein von seinem Vater und durchlief vom Jahre 1812 an, in welchem er nach Stuttgart befördert worden, die zehn Klassen des dortigen Gymnasiums. In dieser Zeit rühmt er besonders den Einfluß, den die beiden trefflichen Lehrer Roth und Maiber auf ihn übten, jener nachmals Rektor in Nürnberg, Ephorus in Schöndorf, Director und Oberstudienrath in Stuttgart, dieser als Consistorialrath längere Zeit an der Spitze des württembergischen Kirchenwesens. Auf der Hochschule zeigte er entschiedenen Ernst, trat Ostern 1828 als Vikar bei seinem kranken Bruder ein, wo er dem besten Verufe, Versetzung der Pfarrei und Pflege des Bruders, in hingebendster Weise nachkam, versah nach Ludwig's Tode das Amt acht Monate als Verweser und kehrte hernach eine wissenschaftliche Reise in das nördliche Deutschland an. Von 1830 bis 1833 war er Repetent in Tübingen und Stuttgart und wurde im letzteren Jahre Diaconus in Waiblingen, im Januar 1836 Diaconus an St. Leonhard in Stuttgart, an der selben Gemeinde, an der früher sein Vater und Bruder gewirkt, und starb hier am 1. Aug. 1848. Seine Gattin, geb. Wedderlin, folgte ihm 1852 im Tode mit Hinterlassung von zwei Söhnen, deren einer als Geistlicher in der Schweiz angestellt ist, und vier Töchtern.



Hatte W. Hofacker schon auf dem Gymnasium treffliche Anlagen, regen Fleiß und eine große, übrigens in den Schranken sich haltende Lebhaftigkeit gezeigt, dabei sich gründliche philologische Kenntnisse erworben, so that er sich als Studirender durch ernstesten Sinn, anhaltenden Eifer und bald auch entschiedenes Predigertalent hervor. In der Theologie erkannte er an, wie Schleiermacher ihm gegenüber dem trockenen Supernaturalismus „ein tieferes und innerlicheres Feld zeigte und ihn zu einer totalen Umschmelzung seiner Storr'sch-Bengel'schen Begriffe veranlaßte.“ Das sorgfältige Studium der neueren, namentlich auch historischen Theologie, letzteres durch Baur seit 1826 angeregt, unterscheidet Wilhelm wesentlich von Ludwig. Wilhelm hatte außerdem eine sich nie verlierende Vorliebe für die deutsche Dichtung, wie er denn gern Kraftstellen aus Schiller's Dramen recitirte und sich eine Zeit lang zu den Mitstudirenden E. Mörike und Ludwig Bauer hingezogen fühlte. Später erschien ihm namentlich Venau's Savonarola bedeutend. Auch er schloß sich, wie sein Bruder, an die religiöse Gemeinschaft in Tübingen an und erbaute sich mit einem Vereine Studirender, besonders Kapff, mit dem er sich thätig am Tübinger Missionsverein betheiligte. Zu besonderem Segen wurde ihm der Umgang mit seinem nachmaligen Schwager Prof. Schmid. Als Repetent hielt er gern gehörte Privatvorlesungen über Dogmatik nach dem von ihm hochgeschätzten Lehrbuch von Riggsch. Als Diaconus veröffentlichte er im Christenboten eine Kritik der im J. 1838 erschienenen Schrift Märklin's: „Darstellung und Kritik des modernen Pietismus“, auf welche er, von diesem der Lüge und legerlicherischen Verläumdung, überdies der Unwissenschaftlichkeit beschuldigt, sein „Bekennniß und Vertheidigung“, Stuttgart. 1839, folgen ließ, ein rühmliches Zeugniß seiner wissenschaftlichen Bildung und seiner bei aller Entschiedenheit wohlthuenden Mäßigung und Besonnenheit. Hatte er in der genannten Recension es als bedeutsam erkannt, daß der Pietismus von den Speculativen doch einer wissenschaftlichen Erörterung werth gefunden, ja als eine bedeutende Erscheinung bezeichnet und ihm gegenüber dem todtten Buchstabenglauben und kirchlichen Mechanismus seine Berechtigung zuerkannt werde, wogegen freilich die speculative Theologie ihm mit Siegesgewißheit seinen baldigen Untergang in Aussicht stelle; hatte er nachgewiesen, daß der Pietismus in Württemberg sich einfach an den historischen Christus halte und namentlich in der Heilsordnung mit der biblisch kirchlichen Lehre im vollsten Einklang stehe: so tritt er in dem „Bekennniß“ mit der Erklärung auf, daß es ihm nicht darum zu thun sey, dem Pietismus als einer Partei zu dienen, sondern der Kirche und ihrem Glauben. Den historischen Christus, welchen die Speculativen in die bloße Idee des sich selbst erlösenden, d. h. den Gedanken von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sich auffassenden Geistes verwandeln, die Thatfache der Sünde und Erlösung wolle er retten und die erfreuliche Erscheinung constatiren, daß die neuere Wissenschaft, im Einklange mit den Glaubensmännern des vorigen Jahrhunderts, von Spener und Bengel bis Storr, in der Auffassung der Grundlehren des Christenthums viel mehr auf Seiten des Pietismus als der Hegel-Strauß'schen speculativen Theologie stehe. Auch später trat Hofacker gegen die Bestrebungen der Hegelianer auf; als F. Vischer in der bekannten akademischen Antrittsrede seine feindselige Stellung gegen das Christenthum offen ausgesprochen, veröffentlichte er mit den drei, in gleicher Richtung gehaltenen Predigten von Schwab, Knapp und Dettinger seine Predigt vom 4. Advent 1844. Hofacker war thätiges Mitglied der Stuttgarter evangelischen Bücherstiftung und besorgte unter Anderem die Herausgabe der Hauspostille Luther's, der G. K. Kieger'schen Predigten. Besonderen Antheil nahm er an der Einführung des neuen württembergischen Gesangbuchs (1841) und als Commissionsmitglied an der neuen Liturgie (1843). Bekannt ist seine seelsorgerliche Bemühung um eine Giftmischerin, die er vor der an ihr verhängenen Todesstrafe mit dem Erfolge berieth, daß er öffentlich bezeugen konnte, daß sie wahrhaft bußfertig sterbe.

Hofacker war dem aufreibenden Amte des Geistlichen in der Hauptstadt — öfters an einem Sonntage drei bis fünf Reden —, dem maßlosen Anlauf von Rath und Trost



Suchenden, den zahllosen Krankenbesuchen u. A. je länger je weniger gewachsen. Zweimal suchte und fand er in Ostende Stärkung seiner Kräfte; indessen stellten sich mehr und mehr Schwindelanfälle ein und am 10. Aug. 1848 erlag er nach kurzem Krankenlager dem Nervenfieber.

Wenige üben bei gleicher Einfalt und Anspruchslosigkeit einen so fesselnden Einfluß auf Leute der verschiedensten Stufen. Dieß war wesentlich eine Frucht seiner vielseitigen Bildung, seiner feinen Auffassungs- und Anfassungsgabe. Seine „Predigten für alle Sonn- und Festtage“, die 1853 herausgegeben werden konnten und bereits in neuen Auflagen erscheinen, rechtfertigen A. Knapp's Urtheil: „es war Alles, was er öffentlich wie privatim redete, kernhaft, lebensvoll, plastisch, naturell; überall verrieth sich der tiefgebildete, aber auch ganz unverbildete, populär treuherzige, mit den Faltten und Bedürfnissen des menschlichen Herzens, wie mit dem Reichthume des göttlichen Wortes wohlvertraute, die Herzen seiner Mitspilger auf dem Herzen tragende Mann, dessen Predigten gewiß zu dem Volksthümlichsten und Geistvollsten gehören, was in neueren Zeiten auf dem Gebiete der ächten Homiletik geleistet worden ist.“

W. Hofacker's Predigten wurden namentlich in Stuttgart nicht minder begierig gehört, als die Predigten Ludwig's; gedruckt sprechen sie Gebildete ungleich mehr an. Die edle Sprache, die Auswahl treffender, auf's Feinste durchgeführter Bilder, die reiche Beziehung auf die Verhältnisse und Bestrebungen der mannichfachsten Lebenskreise, der oft hinreißende, schwungvolle, an klassische Muster erinnernde Styl und ganze Ton kann nicht verfehlen, mächtig anzuziehen.

Eine werthvolle, reiche Schriftkenntniß verrathende Gabe sind die beiden Hefchen: „Tröpflein aus der Lebensquelle“, 1863 u. 1864, Nachschriften von Predigten und Bibelstunden.

Vergl. Knapp, Leben von F. Hofacker. Heidelb. 1853. 3te Auflage 1862. — Mittheilungen über das Leben von W. Hofacker, vom Prälat Kapff, den Predigten, 1853, vorgebracht.

Hartmann.

**Hoffmann**, Andreas Gottlieb, der im vorigen Jahre gestorbene ehrwürdige Senior der theologischen Fakultät und des akademischen Senates der Universität Jena, war am 13. April 1796 zu Welbolen in der Grafschaft Mansfeld geboren. Seinen Schulcursus vollendete er am Dom-Gymnasium zu Magdeburg. Als preussischer freiwilliger Nationaljäger zog er 1813 mit in den Kampf der Freiheit und hat mit seinem (dem 2. Fuß-Jäger-) Detachement alle Freuden und Leiden eines Marsches erduldet von Bledendorf über Koblenz, Rancy, Verdun, Valenciennes, Mons, Namur. Seine Universitätsstudien machte er in Halle unter Knapp, Niemeier, Wegscheider, Bahl, aber wie junge Gelehrte an eine Persönlichkeit sich besonders anzuschließen pflegen, sein Lieblingslehrer, der bestimmenden Einfluß auf ihn übte und in dessen Hause er wohnte, war Gesenius. Von da ab war es die philologische Seite der Theologie, welcher er seine Kraft weihte. Als Student hat er aber auch mehrfach gepredigt und den Preis gewonnen durch seine Abhandlung de remissione peccatorum. Im J. 1820 wurde er zum Doctor philosophiae promovirt, 1821 pro facultate legendi examinirt, worauf er 1822 durch feierliche Disputation die facultas docendi erhielt. Als Hallenser Privatdocent hielt er im Verhältniß zu diesem Fach zahlreich besuchte Vorlesungen über orientalische Sprachen, vorzüglich über das Arabische. Nicht lange hatte er hier gewirkt, als ein doppelter Ruf an ihn kam nach Königsberg und Jena, wo eben der Extraordinarius Christ. Aug. Pestner, durch seine „Agape oder der geheime Weltbund der Christen“ bekannt, gestorben war (1821). Er wählte Jena und hat dieses und die theologische Fakultät — er hätte, wenn er gewollt, als Professor der orientalischen Sprachen in die philosophische übertreten können — niemals wieder verlassen, obschon ihn Winer sehr für Erlangen wünschte, — „Haben Sie Lust“, so schrieb ihm Winer am 16. Nov. 1825, zu uns zukommen, so erklären Sie sich jetzt bestimmt, damit ich in der Conferenz gefallt bin. Kaiser ist ganz für Sie, und so kann's nicht fehlen,

daß die Fakultät Sie vor Allen vorschlägt. Die hinzuzufügende commendatio hängt von mir ab, da ich als Dekan den Bericht aufzusetzen habe, und ist also in guten Händen. Noch einmal: Sie erlangen hier einen höheren Gehalt als man Ihnen in Jena gewähren kann, und brauchen wöchentlich nur 10—12 Stunden zu lesen. Kurz zaubern Sie nicht! Ich wäre hier um Vieles fixirter, wenn Sie herkämen.“ — Selbst Hund streckte seine Hände nach ihm aus. Am 3. Januar 1826 wurde, wie es im Dekrete heißt, theils um den Geh. Consistorialrathen Danz und Gabler eine Erleichterung in den Senatsgeschäften zu verschaffen, theils dem bisherigen außerordentlichen Professor D. A. G. Hoffmann Unsere Zufriedenheit zu bezeugen, der letztere zum Honorar-Ordinarprofessor und Beisitzer der theologischen Fakultät, mit der ihm auferlegten Verbindlichkeit ernannt, in den Senats- und Dekanats-Geschäften die nöthige Auskuffe zu leisten. Noch in demselben Jahre trat er, von Schott im Namen der Fakultät beglückwünscht, an des verewigten Gabler Stelle und ist nach und nach aufgerückt bis zum Senior der Fakultät und des akademischen Senats, ist Geh. Kirchenrath und Comthur des Falkenordens geworden. Seine besuchtesten Vorlesungen waren die über jüdische Alterthümer. Daneben las er, wie Gesenius, Kirchengeschichte, alt- und neutestamentliche Isagogik, Exegese des Alten Testaments, hielt privatissima über alle gangbaren semitischen und indischen Sprachen unentgeltlich und mit rührender Aufopferung. Sein Vortrag war, wie er das selbst eingestand, nicht glänzend, aber überaus gründlich und genau. Außerdem leitete er die alttestamentliche Abtheilung des theologischen Seminars. Hier gab er viel auf gutes Latein und ging mit der größten Sorgsamkeit auch auf das Stylistische der eingereichten lateinischen Arbeiten ein. Er war durchaus ein Sprachtalent. Und welch einen Sprachschatz hat er in sich vereinigt! Als ich einst beim freundschaftlichen Gespräch ihn fragte, wie vieler Sprachen er kundig sei, da fand sich bei der Aufzählung die stattliche Zahl von dreiundzwanzig. Selbst im Japanesischen hatte er sich umgesehen. Seine Hauptstärke hatte er im Hebräischen und Syrischen, wovon seine bis heute noch nicht übertroffene Grammatica Syriaca. Halae 1827, bearbeitet auf Grund der Grammatik von Michaelis und nach dem Vorbild von Gesenius' Lehrgebäude, zweimal (von Dan und Harris Comper) in's Englische übersetzt und jetzt einer zweiten Auflage entgegensehend, Zeugniß gibt. Man darf aber nicht glauben, daß er über den Sprachen die eigentliche Theologie versäumt oder vergessen hätte. Auch hier interessirte ihn Alles. Bis in seine letzte Krankheit las er theologische Werke aus allen Fächern, kein irgendwie bedeutender Zeitungsartikel entging ihm, keine neue Hypothese, die er nicht sorgsam in seinen Hefen nachgetragen hätte. Außer seiner syrischen Grammatik sind von seinen Werken zu nennen: „Entwurf der hebräischen Alterthümer.“ Weimar 1832, eine gänzliche Umarbeitung des gleichnamigen Buches von H. E. Wardenroß (Weim. 1782. 94) „Das Buch Henoch“, 2 Abtheil. Jena 1833 und 1838, theils aus dem Englischen, theils aus dem Aethiopischen übersetzt, mit Commentar, historisch-kritischer Einleitung und Exkursen. „Gesenii Lexicon manuale hebraic. et chald. in V. Test. libros.“ Ed. II. emendatior ab auctore ipso adornata atque ab A. Th. Hoffmann recognita. Lips. 1846. „Commentarius philologico-criticus in Mosis benedictionem. Deut. XXXIII.“ Pars I—IX. Halae et Jenae 1822. Er hat ferner Dubois' Briefe über den Zustand des Christenthums in Indien (Neustadt 1824) aus dem Englischen übersetzt, die zwei ersten Hefte des Allgemeinen Volks-Bibel-Lexikons (Leipz. 1840) verfaßt, eine Geschichte der syrischen Literatur (in Barthold's krit. Journal Bd. 14.) geschrieben, als Vicepräsident die „officiellen Protokolle über die Verhandlungen deutscher Universitätslehrer zur Reform der deutschen Hochschulen in Jena vom 21. bis 24. Sept. 1848“ veröffentlicht, seinem Collegen Schott die Gedächtnisrede (abgedruckt in der Zeitschr. für histor. Theologie. Bd. 6.) gehalten und eine ganze Reihe Recensionen (in der kritischen Prediger-Bibliothek) und kleinerer Artikel erscheinen lassen, besonders in der 2. Sektion der Ersch-Gruber'schen Encyclopädie (z. B. d. Artt. „Herm. v. d. Hardt“, „Hutter“), deren verdienter Herausgeber



war. Noch in seinen letzten Jahren ging er mit mancherlei zum Theil weitaus-  
 enden literarischen Plänen um, dachte bald an eine Geschichte der heiligen Schriften  
 en Testaments, bald an ein Leben Muhammed's, bald an einen lateinischen Com-  
 star über das A. Testament, bald an die Fortsetzung des von seinem Freunde Bern-  
 n in Breslau begonnenen großartigen syrischen Lexikons. Es mußte leider beim guten  
 rsage bleiben. Der kränkelnde Körper gestattete nicht mehr die geistige Anstrengung  
 gerer Tage. Alle seine Werke tragen den Stempel musterhafter Gründlichkeit, literar-  
 orischer Genauigkeit — eine vortreffliche, der Jenaischen Universitätsbibliothek nun  
 verleibte Privatbibliothek stand ihm zur Seite — und eines ausgedehnten Wissens,  
 eines Polyhistor's.

Aber seine Thätigkeit war keineswegs auf Katheder und Schreibtisch beschränkt.  
 Zeit haben ihm alle die kleinen Aemter gelostet, die er außerdem verwaltete oder  
 valten mußte, weil er den ganzen Organismus der Universität durch lange Praxis  
 genauesten kannte. Nicht bloß daß er als brabeuta der theologischen Fakultät sich  
 ndlich über jede eingegangene Dissertation instruirte, die meisten Diplome ausstellte  
 wie z. B. bei den Ehrenpromotionen 1858 —; er führte seit langen Jahren stellver-  
 end das Inspektorat der akademischen Speiseanstalten, war ständiges Mitglied der  
 emischen Finanz- und Concert-Commission, früher auch des Kirchengemeindevorstandes,  
 Stellvertreter des Abgeordneten der Universität beim Landtage, verwaltete den finan-  
 en Theil des theologischen Seminar- und Journalwesens u., wobei er manchmal  
 t über die Zerstückelung seiner Zeit seufzte. Bereits vor sechs Jahren hatte ihn  
 lange Krankheit niedergeworfen. Damals erholte er sich zu Aller Freude und ein  
 s Alter ward ihm geweissagt. Der Besuch eines Bades in den Herbstferien that  
 wohl. Nur im Herbst 1863 sah er nach der Wiederkehr nicht eben gekräftigt  
 . Er blieb seitdem fast immer an die Stube, zuletzt an's Bett gefesselt. Unheilbar  
 te eine Krankheit an seiner Lunge. Ihr ist er am Abend des 16. März 1864 un-  
 gen im 68. Lebensjahre, nachdem er in Jena über 40 Jahre mit Segen gewirkt  
 e. Still und sanft, selbst für das scharfe Auge der besorgten Liebe kaum merklich,  
 r hinübergeschlummert.

Hoffmann war ein durch und durch herzensguter, freundlicher, lieber Mann. Nie  
 ich ein hartes, geschweige ein verlegendes Wort aus seinem Munde gehört. Er  
 te Jedermann wohl, und es konnte ihm recht leid thun, wenn widrige Verhältnisse  
 gutes Vorhaben hemmten. Im Kreise der Freunde liebte er in seinen gesunden  
 en einen gutmüthigen Scherz. In officiellen Dingen hielt er auf das Herzkümmliche,  
 wenn es sich um Formalitäten handelte. So wollte es seine bei großer Ueberzeu-  
 gsfestigkeit ruhige, conservative, zu nichts weniger als zu Extravaganzen geneigte Natur,  
 zufolge er auch möglichst fern sich hielt vom Streite der streitenden Kirche. Sollte  
 diesem Gelehrten und Gottesgelehrten ein Symbolum setzen, es hieße: *benti mites*.  
 Vorstehender Artikel ist eine berichtigte, durch Einschlebung einiger handschriftlicher  
 gen erweiterte Wiederholung meines Aufsatzes: „Zur Erinnerung an D. Andr.  
 l. Hoffmann“ — in der Protest. Kirchenztg. Jahrg. 1864. Nr. 13., wieder abge-  
 t (aber fehlerhaft) in der Allgem. akadem. Zeitung. 1864. Nr. 12. G. Frank.

**Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst**, Alexander Leopold Franz  
 erich Fürst von, hat die Versuche der Erhebung der katholischen Kirche Deutsch-  
 s nach den Befreiungskriegen unterstützt und ist durch Wunderkuren berühmt geworden.  
 var am 17. August 1794 in Kupferzell bei Waldenburg geboren. Sein Vater, der  
 im folgenden Jahre starb, war der gemüthskranke Erbprinz Karl Albrecht. Seine  
 ter war Judith, geb. Freiin von Kemiczky aus Ungarn. Als das 18. Kind dieser  
 wurde Alexander von Geburt an für den Kirchendienst bestimmt. Er sollte wohl  
 m Oheim nachfolgen, der Bischof von Augsburg geworden ist. Einer seiner ersten  
 er war ein Exjesuit, Namens Niel. Seine oft unterbrochene und schon deshalb  
 g erfolgreiche wissenschaftliche und insbesondere theologische Bildung hat ihn 1804



in das Theresianum zu Wien, später nach Bern, dann wieder nach Wien in das fürst-erzbischöfliche Alumnat, weiter in die Seminarien zu Tyrnau und Ellwangen geführt. Im Jahre 1815 erhielt er die Weihe zum Subdiaconate und wurde Domicellar in Olmütz. Im Jahre 1816 weihte ihn der Bischof von Augsburg zum Priester. In demselben Jahre trat er auch die Reise nach Rom an, welche entscheidend auf ihn gewirkt zu haben scheint. Er verkehrte in Rom sehr viel mit Jesuiten und wurde Mitglied der Herz-Jesu-Sodalität zum heiligen Paulus. Nach Deutschland zurückgekehrt, zeigte er einen großen geistlichen Eifer, mit welchem er sich hervorthat, um an seinen Namen einen neuen Aufschwung der katholischen Kirche zu knüpfen und zu einer hohen Stelle in der Hierarchie zu gelangen. Aus München wandte er sich im Jahre 1819 nach Bamberg. An beiden Orten fand er schnell Beifall und Verehrung beim Volke. In Bamberg scheint der fürstliche Priester den Versuchungen der Ruhmsucht erlegen und zu der Einbildung gekommen zu seyn, daß gerade er zur Erhebung und Verherrlichung der katholischen Kirche auserwählt sey. Er versuchte, den protestantischen Schriftsteller Wegel auf dem Todbette katholisch zu machen. Er erhob seine Stimme in Predigten und in Schriften. Er wandte sich an das Volk und an die höchsten Herren der Erde. Es kamen damals seine Charwochenpredigten, in Nürnberg gehalten, und „Was ist der Zeitgeist?“, eine Adventsrede, heraus. Die letztere war den Kaisern Franz und Alexander gewidmet und empfahl der heiligen Allianz den römischen Christen als den allein treuen Unterthan. Aber der Fürst Hohenlohe richtete sich vor Allem im ernstlichsten und zuversichtlichsten Gebete an den Herrn der Kirche im Himmel und nahm die Zuversicht in seinem priesterlichen Wirken von Gottes Throne mit hinweg. In diese Zeit gehören auch die Schriften: „Der im Geiste der katholischen Kirche betende Christ“ (Bamberg 1819), „*Sacerdos catholicus in oratione et contemplatione*“ (Bamb. 1820), „Des katholischen Priesters Beruf, Würde und Pflicht“ (Bamberg 1821). Er war in die Stellung eines geistlichen Rathes beim Bamberger Vikariate getreten, als er im Jahre 1821 in Würzburg erschien und zunächst als Prediger Aufsehen erregte. Hier kam er aber auch mit dem ihm schon bekannten Bauern Martin Wichtl aus Unterwittighausen zusammen, der als Wunderdoktor berühmt war und zwar seine Kuren mittelst des Gebetes vollzog. Da wurde Fürst Alexander selbst zum Wunderthäter, und während einiger Monate ist er der Ruhm, der Stolz und die Zuflucht der frommen Katholiken Deutschlands gewesen. Er berichtete seine Thaten dem Pabste und wünschte sie anerkannt zu sehen als solche, durch welche sich Gott, wie in den Tagen der Apostel, zu seiner Kirche bekenne. Es sind wirklich einige Fälle vorgekommen, in welchen Kranke bei ihm Heilung gefunden haben; hauptsächlich Gelähmte, die er durch sein gewaltiges Wesen zum Gebrauche ihrer Glieder hinriß. Aber in den meisten Fällen war von einem glücklichen Erfolge gar nichts oder doch nichts Dauerndes zu verspüren, und es kamen so viel falsche Nachrichten von glücklichen Kuren in Umlauf, und es wurden daneben so viel schlimme Erfolge constatirt, daß dem ganzen Unternehmen sehr bald Schranken gesetzt werden mußten. Auch der Pabst hielt mit der gewünschten Anerkennung zurück und ermahnte zur Demuth. Der arme Hohenlohe hatte sich zu hoch verfliegen. Er that nun gut, den Schauplatz seines Wirkens zu verlassen. Er zog sich nach Oesterreich zurück, versuchte sich noch einmal vergeblich als Zurückführer zur katholischen Kirche im Jahre 1824 (nämlich in Gallneukirchen bei Linz) und wurde dann in dem ferneren Osten sesshaft gemacht. Er erhielt im J. 1825 eine Domherrnstelle zu Großwardein in Ungarn. Im Jahre 1829 machte man ihn daselbst zum Großprobst und im J. 1844 erwies ihm der Pabst die Gnade, ihn wenigstens zum Bischof in partibus (nämlich in Sardis) zu machen. Er hatte anfänglich seine Gebetskuren fortzusetzen gesucht, indem er in vorherbestimmten Stunden durch Gebet und Messopfer auf weit von ihm entfernte Kranke, die von ihm brieflich Hülfe erbeten hatten, zu wirken suchte. Später hatte er sich auf ascetische Schriften beschränkt und viele gutgemeinte, aber mittelmäßige Bücher geschrieben, deren Titel man in der Real-Encyclopädie für das katholische Deutschland (Bd. 5.) und im Neuen Re-

alog der Deutschen (27. Jahrg.) nachlesen kann. — Die Revolution des Jahres 1848 trieb ihn aus Ungarn. Er ging nach Innsbruck zum Kaiser. Im Oktober 1849 kam er nach Wien, begab sich zu seinem für die katholische Kirche gewonnenen Nefen, Grafen Fries, nach Bösau bei Baden, wo auch seine Mutter begraben liegt, und starb hier am 17. November 1849.

Ueber seine Wunderperiode ist A. Feuerbach (in seinem Leben, herausgegeben von P. F., Bd. II. S. 165) und auf der anderen Seite Scharold (Lebensgeschichte des F. A. v. H. 1822, und „Briefe aus Würzburg“ 1823) zu vergleichen. — Die Lehrer seiner Wirksamkeit waren v. Hornthal und Brenner in Bamberg gewesen. — Nach seinem Tode hat ihn Seb. Brunner in der Wiener Kirchenzeitung gepriesen. In diesem sind auch Stücke „aus dem Nachlasse des F. A. H.“ herausgegeben worden (Leipzig. 1851). — Eine gute Schilderung und Beurtheilung gibt Gieseler in der Kirchengeschichte der neuesten Zeit“ S. 321.

Albrecht Vogel.

**Hofbach**, Peter Wilhelm, wurde am 20. Februar 1784 in Wusterhausen an der Dosse geboren und erhielt von seinem Vater, einem ehrwürdigen Volksschullehrer, eine einfache, fromme Erziehung, die dadurch nur noch wirksamer und für seine Zukunft bedeutsamer wurde, daß seine Mutter aus einem Predigerhause stammte. Seiner weiteren Ausbildung wegen besuchte der 13jährige Knabe das Gymnasium zu Neuppin, dann bezog er auf ein Semester (1803) die Universität Halle, in einer Zeit, wo Schleiermacher noch nicht dort lehrte, Knapp und Niemeyer hörte er besonders; eines Stipendiums wegen lehrte er zurück und bezog die Universität zu Frankfurt an der Oder, wo er vielseitige Studien trieb, die ihn auch mit Philologie, Naturwissenschaft und Geschichte in Verbindung brachten. Im Jahre 1806 wurde er Hauslehrer in Hamburg, 1808 nahm er eine Stelle als Erzieher im Hause des Grafen v. Boitzenburg an. Nachdem er sodann eine kurze Zeit Conrector am Gymnasium Prenzlau gewesen war, wurde er Pfarrer zu Pläntz an der Dosse. Hier verheiratete er sich, verlor indeß seine Frau nach kurzer Zeit durch den Tod. In diesem sam gelegenen Orte brachte er fünf Jahre zu, den Studien alle Zeit widmend, die sein Amt übrig ließ. Vor Allem waren es Schleiermacher's Schriften, die er auf sich wirken ließ, denn an Schleiermacher's Reden über die Religion (1799) war ihm erst ein tieferes Leben des Innern gezeigt worden. Sodann zogen ihn Platonische Studien an, auch dies in Folge von Schleiermacher's Anregung (Platon's Werke seit 1804). Da er also auch niemals im eigentlichen Sinne Schleiermacher's Schüler gewesen ist, so fand er doch in dem großen Theologen den ihm erwünschten Führer, und es reichte ihm schon deshalb zur Freude, als er die Stelle eines Cadettenhauspredigers in Berlin erhielt nach Ribbed's Abgang nach Stendal. Es begann nun ein persönlicher Verkehr mit Schleiermacher und seinen Schülern und Freunden, der immer vertrauter wurde. In seinem Hause dagegen hatte er viel zu tragen, denn seine zweite Frau, Julie geb. Dürer, war unheilbar geisteskrank; nach 17 Jahren, als die Aerzte dabei waren, der Zustand sey unheilbar, trat er in die Ehe mit der Schwester, Wilhelmine (1831), die schon vorher eine treue Pflegerin der kranken Frau († im J. 1841) gewesen war.

Als Cadettenprediger schrieb er 1819 das Leben Joh. Val. Andrea's, gewidmet seinen Freunden Lücke, der von Berlin nach Bonn gezogen war. Das Werk, welches in ehrenvoller Weise in die Zahl der Kirchenhistoriker einführt (vgl. den Artikel v. J. B. Andrea im I. Bande und im I. Suppl.-Bde. von Tholuck) trägt Zeichen davon an sich, daß er auch die gelehrte Forschung in den Dienst der Gegenwart zu ziehen sich gedrungen fühlte. S. VI gesteht er, immer die wunderbar bewegte Zeit vor sich gehabt zu haben, in der er lebe, und S. VII spricht er im Gegensatz zu der Partei der verständigen glaubensleeren Richtung, die die Mehrzahl bilde, und zu der Partei derer, die im Taumel der jungen Begeisterung das Maß und die Haltung verloren, von der rechten Mitte, in welcher das Leben wohne und die Kraft. Den



besonderen Nachdruck legt er freilich in seine Polemik gegen die rationalistische Weise, die in dem neuerwachten Glaubensleben nur Mystik sehe und sie bekämpfe. Er läugnet, daß etwas Anderes als das Christenthum die Zeit wiedergebären könne; weder die Politik noch sonst Etwas von oben her wirke so Großes, doch sehnt er sich nach einer kirchlichen Verfassung und mahnt die Würdenträger der Kirche zu Eifer und Muth, die Rechte der Kirche gegen die Eingriffe weltlicher Gewalt zu vertreten.

Diese weltliche Gewalt war mittlerweile der Zeit mit wachsendem Mißtrauen entgegengetreten. De Wette's Theilnahme an Sand's Geschick hatte seine Stellung in Berlin unhaltbar gemacht. Als es bekannt wurde, daß die Freunde de Wette's bei Hofsbach im Cadettenhause ihre Abschiedsfeier gehalten hatten, war auch Hofsbach genöthigt, sich einen anderen Wirkungskreis zu suchen. So wurde er zu Ostern 1821 als dritter Prediger an der damals noch vereinten Gemeinde der Neuen und Jerusalemer Kirche eingeführt. Die Wahlpredigt (29. Oktober 1820 über Joh. 10, 27—30.) und Antrittspredigt (1. April 1821 über 1 Kor. 1, 17. 18) sind gedruckt und tragen wohl in stilistischer und exegetischer, aber weniger in dogmatischer Beziehung den Typus Schleiermacher's an sich. Seine große praktische Begabung trat bald hervor, und die Theilnahme, die seine Predigten fanden, bewog ihn im Juli 1822, einen (ersten) Band mit 17 Predigten herauszugeben (Berlin, Dümmler), welchen er Schleiermacher mit einer ehrfurchtsvollen, gut geschriebenen Dedicatation zueignete, nicht ohne darin neben dem Einflusse Schleiermacher's auch seine selbstständige Freiheit diesem Einflusse gegenüber zu erwähnen. Andere Sammlungen von Predigten folgten nach (1824, 1827, 1831 über die vier ersten Kapitel des Evangel. Johannes, 1837, 1843). Eine siebente Sammlung ist 1848 (Potsdam, Kiegel) erschienen aus dem Nachlasse Hofsbach's und mit einem biographischen Vorwort von Bischof bereichert.

In der Agendenstreitigkeit der zwanziger Jahre hatte der König Friedrich Wilhelm III. durch halb widerstrebende geistliche und weltliche Beamte Verfügungen erlassen, welche den Magistrat von Berlin (13. Juli 1824) zu einer Rechtsverwahrung gegen den Minister Altenstein veranlaßten, und zwölf Berliner Prediger (17. Oktober 1825) zu einer Vorstellung an das Consistorium (zusammengedruckt Leipzig, Kollmann, 1826). Diese Vorstellung ist von Hofsbach (nicht, wie Dr. Daniel meint, von Schleiermacher) verfaßt. Das Consistorium wollte die Zwölfe verhören, Hofsbach und Schleiermacher zuletzt; das Verhör der ersten Unterzeichner hatte aber so geringe Frucht getragen, daß man die übrigen in Ruhe zu lassen vorzog. Die Denkschrift war indeß ein mitwirkender Factor für die Revision der Agende, welche die Aufregung im Allgemeinen stillte.

Im Jahre 1828 gab Hofsbach sein bedeutendstes Werk heraus: „Spener und seine Zeit“ (2 Theile. 2te Aufl. 1853). Dieselbe ist vermehrt durch eine aus dem Nachlaß hervorgegangene Einleitung in die Geschichte der evangelischen Kirche und Theologie des 18. Jahrhunderts, ein Buch, das in den Vorarbeiten stecken geblieben ist (S. XVI bis XLIII). Hofsbach hat mit dem Pietismus nicht bloß in der intellektuellen Wechselwirkung gestanden, die das Werk mit sich brachte, sondern auch für sein Herz und sein Arbeiten in der Gemeinde von dem bleibenden Gewinne, den der Pietismus unserem religiösen Leben gebracht hat, Manches erfahren können. Man merkt dies besonders aus dem fünften Abschnitt (II. S. 117 ff.). Auch auf seinem Sterbebette führte er des bescheidenen Spener's Worte noch an und stellte auch sich selbst darunter, daß es bei ihm nicht sey, wie bei dem sel. Schade, der gewesen sey wie ein Faß voll Most, aus welchem, wo man es nur angebohrt habe, der süße Trank hervorgequollen sey. Mit Bezug auf Hofsbach's Werk „Spener und seine Zeit“ ertheilte ihm die Göttinger theologische Fakultät im J. 1830 die Doktorwürde, auch wurde er — ein Zeichen der völligen Rehabilitirung bei seinen Vorgesetzten — zum Superintendenten und Consistorialrath ernannt, durch welche Aemter er freilich den wissenschaftlichen Studien entzogen wurde.

Das J. 1834 war ihm schmerzlich, weil ihm Schleiermacher entrisen wurde, dem



am Sonntage Oculi die Gedächtnispredigt gehalten hat (über 1 Kor. 13, 8). Es ist eine der schönsten Predigten, die es gibt, und ein edles Zeugniß so gut für den Prediger als für den vereinigten Freund. Im folgenden Jahre war er berufen, in Tegel Grabe Wilhelm v. Humboldt's einige Worte zu reden (12. April 1835), er hatte nicht nahe gestanden, war aber durch vielseitige Bildung und Milde wohl befähigt, den großen Staatsmann und Gelehrten zu ehren.

Sein Leben war unterdeß vielfach gehemmt worden durch Krankheit. Schwammgeschwülste in seinem Körper hatten sich mit großer Schmerzlichkeit auf ein Auge geöfnet, und nachdem man Vieles dagegen versucht hatte, mußte der geschickte Augenarzt das Auge aus seiner Höhle herausreißen, eine Operation, die denselben zu der Auferstehung zwang, er habe bisher nicht gewußt, daß das Christenthum solche Fähigkeit mittheile, den Schmerz zu ertragen. Das Leiden schien in der That damit gehoben zu sein, und in einer Predigt vom 5. Februar 1843 — sie ist die letzte in der gesammelten Sammlung — spricht sich in rührender Weise die Freude darüber aus, daß er der Gemeinde wiedergegeben sey; überhaupt ist diese Predigt die lehrreichste in Betreff der persönlichen Stellung Hofsbach's zu dem Amte. In der kurzen Zeit, die ihm nun noch zu leben war, hatte er auch im Jahre 1844 am 24. Sonntage nach Trinitatis Gelegenheit, sein Verhältniß zu den kirchlichen Parteien klar auszusprechen. Denn indem er die „kirchliche Eintracht“ predigt in einer Zeit, wo durch die Verwaltung des Ministeriums Eichhorn manche zurückgedrängte Symbolgläubigkeit wieder Licht und Luft zum Wachsen, sagt er (S. 10): „Immer mehr hat die Zahl derer zugenommen, welche unbedingt auf das Alte zurückgehen, welche die ganze geschichtliche Entwicklung der Lehre, welche auf dasselbe gefolgt ist, verwerfen, ohne anzuerkennen, daß sie in dem Maße der Dinge nothwendig gewesen ist und auch Frucht geschafft hat, welche heilsam sein kann durch verständige Benutzung; diese nun treten jetzt hervor mit dem Ansehen, in der Kirche nichts gelten zu lassen, was nicht mit ihren Ansichten übereinstimmt, leider aber nicht selten auch mit Verdächtigung der anders Gesinnten. . . . .“  
Dieses Bestreben hat aber auch eine andere höchst beklagenswerthe Erscheinung in unserer Kirche hervorgerufen. Diejenigen nämlich, welche noch der leichtesten Aufklärung des vorigen Jahrhunderts huldigen, haben sich aus Furcht, es möchte ihnen das Netz einer blinden Frömmigkeit über das Haupt geworfen werden, nun auch zusammengeballt in besondere große Vereinigungen, und was von dorthin verlautet, das ist schon von der Art, daß alle christlich gesinnte Herzen davor erschrecken müssen, weil es den Geist des vollkommenen Unglaubens offenbart.“ — Das Jahr darauf brachte die bekannte Erklärung vom 15. August 1845, worin die liberale Schleiermacher'sche Stellung gegen die anziehende Reaktion sich ausspricht. Hofsbach war einer der Ersten, an der Entwurf vorgelegt wurde; er wies ihn zurück, und erst als er erheblich motivirt war, unterschrieb er, jedoch mit der Bemerkung, es sey eine Schülerarbeit, welche enthalte zwar einen Protest nach rechts, aber nicht den eben so nöthigen nach der linken Seite hin. Es ist demnach nicht ganz richtig, wenn Bischof S. XVII nur von Hofsbach's Einstimmigkeit mit jener Vorstellung redet. Hofsbach war eben wirklich ein Mann in der Mitte und wird dafür von beiden Extremen aus stets dem Tadel unterworfen, wie natürlich.

Unterdeß war Hofsbach's Uebel fortgeschritten und die Schwammgeschwülste verbreiteten sich durch den ganzen Körper. Seine Geschäfte gab er nicht ganz auf. Den Unterricht der Confirmanden setzte er lange fort, noch zehn Tage vor seinem Tode ließ er an sein Bett kommen und nahm Abschied von ihnen. Am 7. April 1846 entschlief er sanft und ruhig; seine Amtsgenossen Marot und Rober sprachen bei seinem Begräbniß am Charfreitag zu der Gemeinde. Der Sohn des Vollendeten ist jetzt Prediger an derselben Kirche.

Die Quellen sind im Vorhergehenden genannt worden. Eine selbstständige Darstellung des Lebens Hofsbach's hatte der vereinigten Dr. Jonas übernommen. In dem

Material, das ihm dazu eingehändigt worden war, befand sich auch ein werthvoller Briefwechsel mit Dr. Lücke. Leider scheint Alles verloren gegangen zu seyn.

W. Hollenberg.

**Hug, Johann Leonhard.** Dieser ausgezeichnete katholische Theologe wurde am 1. Juni 1765 zu Constanz geboren. Sein Vater, ein einfacher Bürger, Schlosser seines Handwerks, wollte ihn anfangs für diesen seinen Beruf auferziehen und ließ sich erst durch die Rücksicht auf seinen ungewöhnlich zarten Körperbau bestimmen, ihn nach vollendetem Besuche der Volksschule behufs weiterer Ausbildung dem Lyceum seiner Stadt anzuvertrauen. Hier entwickelte der Jüngling so ausgezeichnete Fähigkeiten, daß er schon mit seinem 18. Lebensjahre auch die oberste Klasse zurücklegte und daß ein wohlhabender Oheim geistlichen Standes ihn, den wenig Bemittelten, auf seine Kosten studiren zu lassen beschloß. Er bezog also im Herbst 1783 die Universität Freiburg im Breisgau, damals noch zu den Landen des habsburgischen Kaiserhauses gehörig, und trat hier zugleich als Alumnus in eines jener Generalseminarien für die Kandidaten des Priesteramtes, wie sie Joseph II. kurz zuvor mit allen Universitäten seiner Erbstaaten in Verbindung gesetzt hatte. Die Freiburger Anstalt dieses Namens erfreute sich damals der Leitung des Rectors Will, eines tüchtigen Kirchenhistorikers und Patrologen. Außer ihm waren es besonders drei Professoren an der Universität: der Orientalist Haßler, der Kirchenhistoriker Dannenmayer und der Dogmatiker Klüpfel, die einen heilsamen und nachhaltigen Einfluß auf Hug's Studien übten. Diese bewegten sich von Anfang an mit ziemlich gleichmäßiger Vorliebe auf den Gebieten der klassischen und der orientalischen Philologie, der alttestamentl. und der neutestamentl. Kritik und Exegese — wie er denn später Vorlesungen aus allen diesen Fächern, und zwar in sehr reicher Auswahl, gehalten hat. Schon im Jahre 1787, nach noch nicht zurückgelegtem vierten Studienjahre, bewarb er sich mit einem alle seine Rivalen verdunkelnden Erfolge um den kurz zuvor erledigten Lehrstuhl der alttestamentl. Exegese, und nur der Umstand, daß er das gesetzliche Alter zum Empfang der Priesterweihe noch nicht erreicht hatte, bewog die Behörde, jene Stelle einem älteren Bewerber zu übertragen. Hug wurde dafür Studienpräfekt im Generalseminar, welche Stelle er drei Jahre lang bekleidete, bis zu der im J. 1790, gleich nach Joseph's II. Tode, erfolgten allgemeinen Aufhebung der Generalseminarien. Es ergingen jetzt mehrere Rufe benachbarter Klöster an ihn, als Lehrer der Theologie bei ihnen einzutreten. Er lehnte sie aber sämmtlich ab und begnügte sich zunächst mit der Stelle eines Verwesers der Universitätspfarre Reuthe. Schon 1791 erfolgte auf einstimmigen Antrag der theologischen Fakultät seine Beförderung zur ordentlichen Professur der orientalischen Sprachen und des A. Testam. In der Zwischenzeit, die behufs seiner Promotion zum Doktor der Theologie vor dem definitiven Antritte dieses Lehramtes noch verstreichen mußte, fielen ihm durch das Ableben des Professors Berger auch noch die neutestamentl. Lehrfächer zu, und so trat er das Jahr 1793 als neuernannter Professor der gesammten biblischen Exegese und orientalischen Philologie an, um von da an der Freiburger Hochschule länger als ein halbes Jahrhundert als eine ihrer Hauptzierden anzugehören. Denn die glänzenden Rufe, die er 1811 nach Breslau, 1816 nach Bonn, 1817 nach Tübingen und 1818 und 1831 nochmals nach Bonn erhielt, schlug er sämmtlich aus, obgleich er erst seit 1827, wo seine Ernennung zum erzbischöflichen Capitular erfolgte, diese seine Anhänglichkeit an die heimathliche Universität durch eine wirklich angemessene Ausstattung mit pekuniären Mitteln und sonstigen Auszeichnungen belohnt sah.

Den Pflichten seines akademischen Lehrberufes und später seines Amtes als Mitgliedes des erzbischöflichen Capitels unterzog er sich mit großer Gewissenhaftigkeit und mit unausgesetztem Fleiße. Nur einige Male unterbrachen längere Reisen, die theils der Wiederherstellung seiner angegriffenen Gesundheit, theils wissenschaftlichen Zwecken gewidmet waren, sein Wirken in Freiburg. So reiste er im Herbst 1799 über München nach Wien und 1802 nach Paris. Als Frucht dieser längeren Ferienreisen und der



ei vorgenommenen Studien in den handschriftlichen Schätzen der Bibliotheken jener Zeit erschien etwas später sein Hauptwerk, die besonders im Punkte der biblischen Geschichte überaus sorgfältig gearbeitete „Einleitung in's Neue Testament“ (1808). Winter 1809—1810 brachte er ganz in Paris zu, ebenfalls mit Forschungen der kaiserlichen Bibliothek beschäftigt, namentlich mit einer genaueren Untersuchung berühmten Codex B oder Vaticanus, der damals gleich so vielen anderen Kleinodien wissenschaftlichen und künstlerischen Sammlungen Italiens nach der Hauptstadt des römischen Kaiserreichs gewandert war. Den Winter 1818—1819 sammt dem darauf folgenden Sommer brachte er in Italien zu, wo er in Mailand die ambrosianische Bibliothek benutzte, in Bologna die Freundschaft des damals noch als Bibliothekar hier angetretenen Professors, späteren Cardinals Mezzofanti erwarb, in Florenz, Rom und endlich in Neapel reiche Ausbeute in kunstgeschichtlicher, literarischer und philologischer Hinsicht machte. Ein Plan zu einer Reise nach dem heiligen Lande, dem höchsten Ziele seiner Wünsche, konnte nicht mehr zur Ausführung gelangen. Er hat er sich bis an sein Ende mit besonderer Vorliebe mit der Geographie und Topographie dieses Landes beschäftigt. — Seine Vorlesungen gab er seit 1827 zum Theile an jüngere Lehrkräfte ab, indem er sich selbst nur die über Einleitung in Alte und Neue Testament, seinen Lieblingsgegenstand, zurückbehielt. Die in den Jahren 1838 und 1843 erfolgten Ernennungen zum Ephorus des großherzogl. Lyceums und zum Dekan des erzbischöflichen Domcapitels fügten keine eigentlichen neuen Berufshandlungen zum vorherigen Kreise seiner Thätigkeit hinzu. Im Spätherbste 1845 erkrankte er und starb nach längerem schwerem Leiden am 11. März 1846, nahezu 81 Jahre alt. Seine sehr werthvolle Bibliothek ist seinem Vermächtnisse zufolge mit derjenigen der Freiburger Hochschule vereinigt worden.

Der Schwerpunkt der theologischen Forschungen und Verdienste Hug's ruht auf dem Gebiete der biblischen, namentlich der neutestamentl. Kritik und Einleitungswissenschaft. Zur Auffassung der neutestamentl. Eschatologie als einer historischen Wissenschaft und zum möglichst sorgfältigen Anbau der einzelnen Hauptfelder dieser Disciplin hat er die Regeln historisch-kritischer Forschung mit Beiträgen von bleibendem Werthe bereichert, die ihm eine der vornehmsten Stellen in der Geschichte dieses Gebietes der theologischen Wissenschaft, ja in der Geschichte der Theologie überhaupt sichern. Dabei hat er die Ergebnisse seiner Forschungen, trotz der kritischen Akratie und der verhältnißmäßigen Unbefangenheit seines Verfahrens, einen durchaus positiven und wesentlich apostolischen Charakter; und namentlich gegenüber der faden und seichten Natürlückerklärung Paulus und anderer Vulgärrationalisten, sowie gegenüber der kritischen Mythologie eines D. F. Strauß hat er die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften ihres wunderbaren Inhalts mit bedeutendem Nachdruck und Geschick verfochten. In Paulus trat er in mehreren in der „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbischofs Freiburg“ (einem hauptsächlich durch ihn begründeten und während der sieben Jahre 1828—1834 unter seiner Leitung erschienenen theologischen Blatte) veröffentlichten Abhandlungen auf; namentlich in einem „Gutachten über D. Paulus Leben Jesu“ 2ten und 3ten Jahrgange (1829 und 1830), in seinen „kritisch-exegetischen Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu“ (ebendas. Heft 5. des Jahres 1832) und in dem Aufsatze: „Vom Wandern Jesu auf dem Meere und von der Speisung der Fünftausend“ (Jahrg. 1834). Gegen Strauß richtete er, bald nach dem erstmaligen Erscheinen von dessen bekanntem Buche, sein ausführliches „Gutachten über D. F. Strauß's Leben Jesu“, das zuerst in der Freiburger „Zeitschr. f. kath. Theologie“, dann 1841 in besonderem Abdruck erschien (Freiburg bei Wagner, 2 Theile. Aufl. 1854). — An wissenschaftlichem Werthe übertrifft diese Abhandlungen natürlich die bereits erwähnte „Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments“, die im Laufe ihrer vier Auflagen erlebt hat (1808. 1821. 1826 und ein Jahr nach seinem Tode, 1847) und sowohl in's Französische wie in's Englische übersetzt worden ist (erstes



durch J. E. Cellerier d. J., Genf 1823; letzteres durch Dan. Guilford Wait, Rektor von Blagdon, London 1827). Doch hat auch in der letzten Auflage dieses Werkes obgleich dieselbe noch vom Autor selbst zum Drucke vorbereitet worden war, die durch Baur und seine Schule bezeichnete jüngste Phase der bibelfeindlichen Kritik keine Berücksichtigung mehr gefunden, weshalb das Werk dem gegenwärtigen Stande der biblischen Wissenschaft nicht mehr in allen Beziehungen entspricht. — Von sonstigen Schriften Hug's nennen wir noch: 1) Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Alterthume; mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer. Ulm 1801. — 2) De antiquitate codicis Vaticani commentatio. Friburg. 1810. — 3) Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, dessen Entstehen, Veränderungen und Inhalt. Freib. u. Constanz 1812. — 4) Das hohe Lied in einer noch untersuchten Deutung. Freib. 1813. (Das H. Lied wird hier als „ein Traumgedicht“ aufgefaßt, „worin Salomo den König Hiskia, Sulamith das Zehnstämmevolk, und ihre Liebe die Sehnsucht der 10 Stämme nach Wiedervereinigung mit Juda, dem Reiche Hiskia's vorstelle“). — 5) Schutzschrift für seine Deutung des Hohenliedes und desselben weitere Erläuterung. Freib. 1815. — 6) De conjugii christiani vinculo indissolubili commentat. exegetica. Frib. 1816. — 7) De Pentateuchi versione Alexandrina commentatio. Frib. 1818. — Näheres über sein Leben und schriftstellerisches Wirken hat einer seiner ausgezeichnetsten Schüler, Dr. Albert Maier, Professor der neutestamentl. Exegese in Freiburg, in seiner „Gedächtnisrede auf Joh. Leonh. Hug“ (Freib. 1847) mitgetheilt, einer sehr anziehenden akademischen Gelegenheitschrift, deren Angaben wir hier hauptsächlich gefolgt sind. Jödl.

**Hystaspes** (Ὑστάσπης, auch Hystaspas, —is, Hydaspes). Unter dem Namen eines persischen Weisen Hystaspes war bei den Christen der ersten Jahrhunderte eine prophetisch-apokalyptische Schrift verbreitet, in welcher man Weissagungen auf Christum und die Zukunft seines Reiches zu finden glaubte, — eines jener pseudepigraphischen Weissagungsbücher, wie sie damals in so großer Zahl und so mannichfacher Gestalt erdichtet und von den Kirchenvätern zu apologetischen Zwecken benutzt wurden. Wie man vielfach die Namen von Personen aus dem alten Bunde benutzte, um ihnen Weissagungen auf Christum und die Zeit des neuen Bundes in den Mund zu legen: so konnte in der Periode, wo das Christenthum in die orientalische und occidentalische Heidentwelt eindrang und das Bedürfniß empfand, auch in den heidnischen Religionen und Lehrsystemen Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte für die christliche Wahrheit nachzuweisen, nun auch der Versuch gemacht werden, entweder wirkliche ältere Aussprüche heidnischer Weisen, Seher und Sänger in christlichem Sinne zu deuten oder auch geradezu angebliche heidnische Prophezeiungen auf das Christenthum frei zu componiren, um so dem Theologumenon von dem λόγος σπερματικός auch einen sichtbaren Ausdruck zu schaffen. Der umfassendste derartige Versuch liegt uns vor in den christlichen Sibyllinenbüchern (s. den Art. Bd. XIV. S. 315), die bei den Apologeten und Vätern des zweiten bis vierten Jahrhunderts eine so große Rolle spielen. Ein orientalisches Gegenstück zu diesen occidentalischen Sibyllinen sind die angeblichen Weissagungen des persischen oder medischen Weisen und Königs Hystaspes, die denn auch mehrmals ausdrücklich mit den Sibyllinen zusammengestellt werden: „Wie jene an der griechische und römische Mantik, so schlossen diese an die Zoroastrische Prophetie und Eschatologie mimetisch sich an“ (Vilde). Die erste Erwähnung dieser vaticinia Hystaspis findet sich in zwei Stellen Justin's, Apolog. I. 20. cap. p. 66 C. ed. Otto I. pag. 180 und cap. 44. pag. 82 C. ed. Otto pag. 226. Nach der ersten Stelle wird der Weltuntergang durch Feuer von Hystaspes wie von der Sibylla vorhergesagt (οἱ Σιβύλλα καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔρασθαι). In der zweiten Stelle behauptet Justin, die bösen Dämonen haben es in der Absicht, um die Menschen von der Erkenntniß der Wahrheit abzuhalten, dahin gebracht, daß das Lesen der βίβλοι Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν bei Todesstrafe verboten

worden fey; die Chriſten aber laſſen ſich dadurch nicht abhalten, nicht bloß ſelbſt ohne Furcht jene Bücher zu leſen, ſondern auch die Heiden zu deren Betrachtung aufzufordern. Dieſe Stelle (über welche die Bemerkungen von Maranus und von Walch a. a. O. S. 7 ff. zu vergleichen ſind) gibt uns zwar keinen näheren Aufſchluß über den Inhalt, wohl aber über die Verbreitung und die Werthſchätzung des Buchs bei den Chriſten des zweiten Jahrhunderts. Etwas nähere Nachrichten über den Inhalt erhalten wir durch Clemens von Alexandrien (Strom. V, 6. §. 43. ed. Potter, pag. 761). Es ſoll hier der Beweis geführt werden, daß es auch den Heiden an göttlicher Offenbarung und Vorherſagung der Zukunft nicht fehle; daher werden die Hellenen ſolgendermaßen angeredet: *λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἓνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὐρήσετε πολλῶν τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξι ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς, μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φέροντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ, καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν.* Ueber den Inhalt und Zusammenhang dieſer Stelle ſind die Anſichten verſchieden: nach den Einen wäre der Redende Clemens ſelbſt, der alſo ſeine Kunde über den Inhalt des Hyſiaſpeſsbuchs aus dieſem unmittelbar geſchöpft hätte; nach der wahrſcheinlicheren Interpunktion und Interpretation aber citirt Clemens aus einem uns nicht näher bekannten Apokryphon (einem *κῆρυγμα Παύλου* oder *Πέτρου*) ein dort angeblich dem Apoſtel Paulus in den Mund gelegtes Wort. Wären wir nun mit Bleek (Berl. theol. Zeitſch. I, 146) berechtigt oder genöthigt, die von Clemens benutzte apokryphiſche Schrift in das erſte Jahrhundert zu ſetzen, ſo würde daraus allerdings folgen, daß auch das Hyſiaſpeſsbuch wenigſtens in ſeiner chriſtlichen Geſtalt dieſer Zeit angehöre. Doch nöthigt uns nichts zu dieſer Annahme, und wir haben überhaupt kein Datum, das für eine ältere Entſtehungszeit ſpräche, als die erſte Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Mag nun aber Clemens ſeine Notiz unmittelbar aus dem Hyſiaſpeſsbuche oder aus einer andern Quelle geſchöpft haben, jedenfalls entnehmen wir derſelben die folgenden Angaben: 1) es gab im zweiten Jahrhundert eine *βίβλος Ἑλληνική*, d. h. wohl eine in griechiſcher Sprache geſchriebene, in chriſtlichen wie in heidniſchen Kreiſen verbreitete Schrift unter dem Namen *ὁ Ὑστάσπης*; 2) die Chriſten fanden in derſelben noch deutlicher als in den damit verwandten Sibyllenbüchern Beziehungen auf Chriſtus und die Zukunft ſeines Reichs, inſondere eine Hinweiſung auf die Gottesſohnſchaft Chriſti, auf die Chriſto und ſeinen Gläubigen von Seiten der Welt und ihrer Herrſcher noch bevorſtehenden Kämpfe, aber auch auf die ausharrende Geduld der Chriſten und die Wiederkunft Chriſti. — Der dritte und letzte unter den Kirchenvätern endlich, bei dem ſich eine Erwähnung des Hyſiaſpes findet, iſt Lactanz. Dieſer erwähnt ſeiner in drei Stellen: *Instit. div. VII. cap. 15. cap. 18.; Epitom. t. II. p. 69.* Das erſte Mal ſtellt Lactanz ihn mit der Sibylle, in den beiden anderen Stellen mit der Sibylle und Hermes Trimegiſtoſs zuſammen. Nach der erſten Stelle hat Hyſiaſpes ebenſo wie die Sibylle den Untergang des römiſchen Reichs und Namens prophezeit, und zwar in der Form eines wunderbaren Traumes, der von einem Knaben ausgelegt wird (*admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam poſtoritatis tradidit, sublatum iri ex orbo imperium nomenque Romanum multo ante praefatus, quam illa Trojana gens conderetur*). Nach der zweiten Stelle (cap. 18.) ſind es die dem Weltende vorausgehenden Drangſale, die ebenſo von den *prophetas ex Dei spiritu* wie von den *vates ex instinctu daemonum* prophezeit worden; ſo habe inſondere Hyſiaſpes die *iniquitas seculi hujus extromi* geſchildert und vorausgeſagt, wie eine Scheidung der Frommen und Gläubigen von den Schuldigen geſchehen, wie die Frommen mit Weinen und Seufzen ihre Hände ausſtrecken und den Schutz Jupiters anſehen werden (*imploratorios fidem Jovis*), und wie dann Jupiter auf die Erde herabſchauen, das Schreien der Menſchen hören und die Gottloſen vertilgen werde. Dieß Alles — ſetzt



Lactanz hinzu — sehr wahr, mit Ausnahme des einen Punktes, daß Hystaspes dem Jupiter zuschreibe, was Gott thun wird. Hiernach scheint es, als ob die Ausdrucksweise dieser Schrift mehr heidnisch als christlich gewesen, wobei sich nur fragt, ob nicht jener heidnische Gottesname, wie Plüke sagt, zu dem mimetischen Theile der Schrift gehört, d. h. absichtlich gewählt ist, um das Ganze als ein heidnisches vaticinium darzustellen. — Auch nach der dritten Stelle bei Lactanz (epit.) sind es eschatologische Erwartungen, hinsichtlich deren eine Uebereinstimmung des Hystaspes, Hermes und der Sibylle mit der christlichen Hoffnungslehre behauptet wird.

Ueber die Person des Hystaspes, von welchem diese Weissagungen herrühren sollen, haben Justin und Clemens Alexandr. sich gar nicht ausgesprochen; nach Lactanz war er ein uralter medischer König, der noch vor dem trojanischen Kriege lebte und von dem auch der Fluß Hydaspes seinen Namen hat (VII, 15). Wahrscheinlich denkt Lactanz hierbei trotz der confusen Chronologie an den aus Herodot, Xenophon und sonstiger bekannten Vater des Königs Darius I. Von dessen Weissagungsgabe ist nun zwar bei älteren griechischen Historikern nichts bekannt, wohl aber weiß im vierten Jahrhundert n. Chr. Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) vielleicht aus persischen Quellen, jener Hystaspes, rex prudentissimus, Darii pater, habe bei den Brachmanen in Indien die Gesetze der Welt- und Himmelsbewegungen erlernt und diese wie seine reineren Religionserkenntnisse und die Kunst, die Zukunft vorauszunehmen, den Magiern mitgetheilt. Agathias aber, der byzantinische Geschichtsschreiber des sechsten Jahrhunderts, kennt einen Hystaspes als Zeitgenossen des Zoroaster, ohne entscheiden zu wollen, ob derselbe mit dem Vater des Darius identisch oder von ihm verschieden sey (histor. II, 24. p. 117 ed. Niebuhr). Offenbar liegen hierbei die persischen Sagen von dem baltrischen König Vistaspa oder Vistasp, dem Zeitgenossen Zaratushtas, zu Grunde. Und so dürfen wir wohl auch annehmen, daß jene angeblichen vaticinia Hystaspis, die wir zwischen dem zweiten und vierten Jahrhundert in hellenisch-christlichen Kreisen treffen, nicht auf willkürlicher Erdichtung, sondern auf Reminiscenzen aus der persischen Religionsgeschichte und -Lehre beruhen. Die Lehren des Parsismus von dem großen Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman, von den schweren Drangsalen der letzten Zeiten, von der Erscheinung des Sosiosch und seinem tausendjährigen Reiche, von dem großen Weltbrande und dem schließlichen Friedensreiche Ormuzd's (s. den Art. „Parsismus“ Bd. XI, 120 f.) mochten wohl einem Christen der ersten Jahrhunderte als eben so viele Anklänge an christliche Ideen erscheinen. Man sah in Zoroaster oder seinem Zeitgenossen Vistasp = Hystaspes einen heidnischen Propheten auf Christum und machte dann Versuche, was sich von solchen christlichen Anklängen im Parsismus fand, für apologetische Zwecke zusammenzustellen. Wissen wir ja doch, daß man im Alterthum auch von einer Apokalypse Zoroaster's sprach und daß angebliche Schriften des Zoroaster bei der gnostischen Sekte der Prodikianer sich fanden, — ein Beweis, daß das Hystaspesbuch nicht der einzige seiner Art war (Porphyr. Vit. Plotin. cap. 16; s. Fabricius, Bibl. Gr. I. S. 309; vgl. auch Clem. Alex. Strom. I. q. 304).

Doch reichen die wenigen Notizen, die wir über die vaticinia Hystaspis haben nicht hin, um über Ursprung, Inhalt, Form und Tendenz derselben ein sicheres Urtheil zu fällen. Wir wissen nicht einmal gewiß, ob sie heidnischen, jüdischen oder christlichen Ursprungs waren, wenn gleich letzteres weitaus das wahrscheinlichste ist. Daß der Verfasser ein Gnostiker gewesen, wie Huetius vermuthet (quaest. Alnet. I. III. ep. 21 p. 230), ist möglich, läßt sich aber nicht beweisen; überhaupt bleibt uns auf alle weiteren Fragen keine andere Antwort als ein non liquet.

Siehe besonders Chr. W. Fr. Walch, de Hystaspe ejusque vaticiniis in den Comment. Societ. Gotting. hist. et phil. T. II. 1779. pag. 1 — 18. — Fabricius Biblioth. Gr. I. p. 93. — Hoffmann in Ersch u. Gruber's Allgem. Enc. II. 2. Bd. 13. S. 71 f. und die dort weiter verzeichnete Literatur. — Plüke, Einleit. in die



ffenb. Joh. Bonn 1832. S. 45. II. Ausg. 1848. S. 237. — Gieseler, R., Gesch. d. I, 1. S. 227. — Reuß, Gesch. der heil. Schriften des N. Testam. 4te Ausg. 64. S. 270. — Vergl. auch die ältere und neuere Litteratur über die Sibyllinen dieser Real-Encycl. Bd. XIV. S. 315; besonders Oracula Sibyllina ed. Alexandre. Paris 1856. Bd. II. S. 257. Wagenmann.

### J.

**Jacobone** (gewöhnlich unrichtig *Jacopone*) **da Todi**, nach Tauf- und Gelechtsnamen *Jacopo de' Benedetti* (*Jacobus de Benedictis*), verdient unter den Dichtern des ersten Jahrhunderts italienischer Dichtung eine ausgezeichnete Stelle. Seine zahlreichen Gedichte, jetzt überaus selten, waren ehemals vielfach verbreitet. Ueber sein Leben ist eine eingehende Auskunft unter anderen in folgenden Werken: Giovambattista Modio, *Antichi del beato Jacopone da Todi . . .* In Roma appresso Hipp. Salviano 1558. Luc. Wadding, *Annales Minorum*, Tom. II., Lugduni 1628, Tom. V. et . (ed. II.), Romae 1733. A. F. Ozanam, *Les poètes Francoiscains en Italie au treizième siècle*, Paris 1852. — Deutsch erschien dieses Werk unter dem Titel: *Italienische Franziskaner-Dichter im dreizehnten Jahrhundert*, von A. F. Ozanam. Deutsch mit Zusätzen herausgeg. von N. H. Julius. Münster, Theissing, 1853. — C. Schlüter u. W. Stord, *Ausgewählte Gedichte Jacopone's da Todi*. Münster, Theissing, 1864. Stord's ausführlicher Einleitung zu diesem Buche ist die folgende Lebensskizze entnommen.

Jakob de' Benedetti erblickte zu Todi, dem alten Tuder, in Umbrien, einer zur Zeit Friedrich's II. volkreichen und bedeutenden Stadt des Herzogthums Spoleto, das die Welt. Jahr und Tag der Geburt sind unbekannt; doch geht kaum fehl, wer die Zeit zwischen 1230 und 1240 ansetzt (vgl. Schlüter-Stord, A. G. S. VI). Wahrscheinlich zu Bologna besaß er sich der Rechtswissenschaft und erwarb in diesem Fache die Dokortwürde. Als Anwalt war er thätig in seiner Heimath. Gewinnsucht und Intrigen, deren die späteren Lebensbeschreiber ihn zeihen, sind unhaltbare Anschuldigungen. Nach dem Jahre 1265, wie es scheint, gewann er Herz und Hand einer frommen, gottesfürchtigen Jungfrau Todi's. So hatten Natur, Glück und Liebe den Mann begünstigt. Da brach plötzlich tiefes Leid über ihn herein.

Im Jahre 1268 wohnte das junge Weib des Rechtsgelehrten, auf hohem Sitze neben den Edelfrauen der Vaterstadt, einem öffentlichen Schaufeste bei. Da tracht's — zusammenstürzt das Gerüst. Unter den Trümmern mit anderen Unglücklichen liegt im Tode getroffen Jakob's Gemahlin. Entsetzen befällt den Abwesenden bei der Nachricht. Er eilt zur Jammerstätte und findet die Elende. Nur Seufzer ringen sich los von seinen Lippen, und kaum noch vermag ihre Hand dem Manne zu wehren, der mit Angst und Ungestüm Gürtel und Schnüre zu lösen sich bemüht. Folgsam dem bittenden Winke, setzt er an einen einsamen Ort die theuere Bürde, öffnet die Kleider und erblickt auf dem zarten Leibe, unter Prunk und Pracht versteckt, ein hartes, härteres Gewand, indem das brechende Auge der stillen Blüherin dem erstaunten und versteinerten Gatten den letzten Blick zuwendet.

Dem Uebermaße des Wehes schien der Geist des Mannes zu erliegen. Der tröstlichen Trostwort und der Zuspruch der Freunde blieben erfolglos. In der Nacht der Trauer nahm er seine Zuflucht zu dem ewigen Inhalte, und die Antwort des Herrn bei Matth. 19, 21. und der Ausspruch des heiligen Paulus 1 Kor. 3, 19. rissen so gewaltig den Tiefgebeugten, daß er Habe und Gut unter die Armen theilte und in Lumpen gehüllt, ein Spott der Kinder und den Erwachsenen ein Grauen, durch die Straßen der Stadt zog. Um Weisheit vor Gottes Richterauge zu gewinnen, strebte im Leummunde der Welt nach dem Namen des Narren. Man muß gestehen, mit er-

finderischem Geiste und hartnäckiger Beharrlichkeit suchte er dieses eigenthümliche Ziel zu erreichen. Einige Narrenstreiche sind uns aufbehalten. Ein Beispiel genüge. Die Hochzeit einer Nichte stand bevor. Der Vater der Braut hat den närrischen Bruder, er möge durch seine Thorheiten das Fest nicht stören. Jakob dachte anders. Am Tage der Feier bestrich er sich mit Terpentin, wälzte sich in Flaumfedern und erschien unter den Gästen. Man machte ihm Vorwürfe. „Mein Bruder“, erwiderte er, „will durch Klugheit unseren Namen verherrlichen, ich werde es durch Thorheit.“ — Muthwillige Buben sind um Spottnamen nie verlegen und Jacobone, d. i. wahnwitziger Jakob, war ihr glücklicher Fund.

Ein Jahrzehnt hatte Jacobone diese Lebensweise geführt, als er bei den Franziskanern eines benachbarten Klosters Einlaß und Aufnahme unter die Minderbrüder begehrte. Den Mönchen war der wahnwitzige Rechtsgelehrte, dessen Narrenstreiche von Mund zu Munde gingen, nicht unbekannt geblieben. Sie wiesen zu wiederholten Malen den Bittsteller zurück. Unter den überdrüssigen Ordensleuten mag endlich ein Wort wie Narr und Narrethei in Gegenwart Jacobone's gefallen seyn. Die irrige Meinung gründlich zu widerlegen, dazu war rasch das rechte Mittel gefunden. Der dichterisch Begabte (vgl. a. a. D. S. XIV. Anm. 26.) schuf zwei Lieder voll Blut und Kraft, in der alten Sprache seines Landes, das eine „Cur mundus militat sub vana gloria“, und das andere in der Mundart seiner Heimath: „Audito nova pazzia“ (vgl. a. a. D. S. 1—13). Die beiden Gedichte lösten die Bedenken der Mönche und die Kegel der Klosterpforte. Sein und des Nächsten Heil (vgl. a. a. D. S. 14—30), Verherrlichung des Allerhöchsten (S. 119—219) und Versenkung in den Urquell der Liebe (ebendasselbst S. 219—407) ward des Minderbruders und Dichters Ziel und Streben. Die Priesterweihe wies er in Demuth von sich und wollte nach wie vor Jacobone heißen.

Damals spaltete ein scharfer Gegensatz den Orden. Brunkendes Wissen, kirchliche Aemter, behäbiges Wohlleben erstrebten die Einen, die Anderen hielten fest an der vollen Strenge der alten Satzungen. Auf jener Seite waren die Würdenträger der Ordensklöster; man nannte sie die Klösterlichen (Conventuales). Geistliche Brüder (Fratres spirituales) hießen diese und waren der Mehrzahl nach Minderbrüder. Lange Zeit stand Jacobone zu den letzteren; ihren glühenden Bußeißer wahrte er sich bis zum Ende des Lebens. Im Jahre 1294 bildeten sie, mit Cölestin's V. (Pier da Morrone, vgl. a. a. D. S. XX ff. und 65 ff.) Genehmigung, einen neuen Orden: Cölestiner-Eremiten. Die Lostrennung von den Franziskanern mißfiel Jacobone; er trat nicht in den neuen Orden (vgl. a. a. D. S. XXIII, Anm. 55).

Nach Cölestin's V. Abdankung (er saß nur wenige Monate auf dem päpstlichen Stuhle) ward Benedetto Gaetani (Bonifaz VIII.) zum Papst erwählt. Ein geborener Staatsmann, beider Rechte kundig und in Regierungsgeschäften ergraut, stößte er die Besorgniß ein, Vaterliebe werde mit dem Herrscherfinne nicht vermählt seyn. Jacobone theilte diese Ansicht (vgl. a. a. D. S. XXV. Anm. 61). Die Furcht schien gerechtfertigt, als das Gerücht sich verbreitete, Bonifaz habe durch nächtliches Rufen und Lärmen Cölestin erschreckt, zur Abdankung vermocht und in eine feuchte Zelle gesperrt, um langsam ihn hinstecken zu lassen. Auch Jacobone galten des Papstes Recht und Gewalt für erschlichen und angemacht. Unwillen und Zorn füllten die glühende Seele, und gewohnte Neigung führte zu Vers und Reim (vgl. a. a. D. S. 65—75). Des Papstes Feinde scharten sich um zwei Kardinäle, die mächtigen Colonna, Jakob und Peter. Der volksthümliche Dichter war ein willkommener Genosse; er führte eine wirksame Waffe. Das Lager der Widersacher war die Bergveste Pelestrina (Präneste), ein Besitztum der Colonna.

Umflüchtig suchte Bonifaz bei Zeiten Abwehr. In seinem Auftrage lud Johann von Pelestrina, apostolischer Notar, die Kardinäle zur Erklärung vor, ob Bonifaz nach ihrer Meinung Papst sey. Aus Besorgniß vor Nachstellungen erschienen sie nicht. Am



hsten Tage darauf (10. Mai 1297) erließ Bonifaz eine Bulle, durch welche die Kardinäle entsetzt und mit dem Bannfluche belegt, die übrigen Gegner bis in's vierte Glied geächtet wurden. Die Kardinäle weilten zu der Zeit mit ihrem nächsten Anhang in ihrem Schlosse Lunghezza. Ohne von der Bannbulle zu wissen, setzten sie in der Nacht desselben Tages als Antwort auf jene Vorladung ein offenes Schreiben auf, in welchem sie, bis zur Entscheidung einer allgemeinen Kirchenversammlung, ob Cölestin's Nachfolge (er war im Mai 1296 gestorben) und die Wahl Bonifazens zu Rechte begehren, diesem den Gehorsam aufsagten und zu gleicher Weigerung Alle und Jeden aufboten. Jacobone unterzeichnete als vorgeladener Zeuge an erster Stelle die Urkunde und ward, wie alle Uebrigen, mit dem Bannfluche belegt.

Die Kardinäle rüsteten auf ihren Burgen und Schlössern, namentlich in Palestrina, Widerstande. Das Heer des Papstes zog heran (September 1297). Lang und hart war die Belagerung, die Beste blieb stark und unbezwinglich. Endlich bot auf Anrathen von Montefeltro (vgl. Dante, Inf. XXVII, 67 ff., dessen Bericht das spätere Verhalten des Papstes zu bestätigen scheint) feilen Rath Bonifaz den Colonna Verzeihung und Rückgabe ihrer Würden und Güter, wenn sie vor ihm binnen drei Tagen sich demüthigten und Palestrina überantworteten. Die Bedingungen wurden erfüllt und die Bergveste im September 1298 übergeben. An Jacobone scheint keine Aufforderung zur Demüthigung ergangen zu seyn; freilich war er bloß Zeuge gewesen. Oder hielt er das Colonna Vorgehen für unmännlich und unwürdig? Auf Schonung hatte und machte er keinen Anspruch. Dem Bannfluche gesellte sich für ihn die Kerkerstrafe. Die harten Widerwärtigkeiten der überaus strengen Haft, die er in dem Gedichte: „Quo i, Fra Jacobone“ (vgl. a. a. D. S. 75 ff.) schildert, konnten seinen Willen nicht beugen, seinen Stolz nicht beugen. Nur eines quälte ihn in tiefster Seele, der Bannfluch (vgl. a. a. D. S. 82 ff.).

Mit dem Eintritt des neuen Jahrhunderts lud Bonifaz alle Gläubigen aller Länder nach Rom zur feierlichen Begehung des christlichen Jubeljahres. Das laute Hosianna der Wallfahrer drang auch in Jacobone's stumme Kerkergruft. Ihn jammerte nach Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, auf daß er zum Tische des Herrn treten könnte. Mit einem rührenden Gedichte wandte er sich durch Fra Gentile da Montefiore, kurz vorher zum Cardinal ernannt war, an den zürnenden Bonifaz (vgl. a. a. D. S. 85 ff.). Vergebens.

Mit der Gefangennahme des Papstes (7. Sept. 1303) durch Sciarra Colonna Wilhelm Rogaret fand Jacobone's Befreiung aus dem Kerker statt. Vor dem Abzuge (11. Oct. 1303), nach der Freilassung (9. Sept. 1303) des Papstes, richtete Jacobone, der Greis gegen den Greis, an Bonifaz ein letztes Klagelied (vgl. a. a. D. S. 88 ff.), voll leidenschaftlicher Ausfälle. Eine richtige Würdigung des schroffen Gegensatzes wird so lange unmöglich seyn, als uns die nähere Veranlassung verborgen bleibt. Nach Benedict's XI. Thronbesteigung ward der Dichtermönch durch eine Bulle (Dezember 1303), welche alle über die Colonna und ihre Anhänger verhängten Strafen aufhob, losgesprochen und der Zelle zurückgegeben. Im Franziskanerkloster zu Cortona verlebte der milde Greis den Abend seines Lebens in Ruhe und Frieden, erheitert durch die innige Freundschaft des Einsiedlers Fra Janne de l'Uerna (vgl. a. a. D. S. XXXVI ff. und 95 ff.). Er starb am 25. Dezember 1306, gerade am Augenblicke, als der Priester in der anstößenden Kirche den Lobgesang der Engel anstimmte. Seine Gebeine wurden von Collazone nach Todi gebracht und zunächst außerhalb der Stadt im Kloster der Klarissen vom heiligen Berge, später im Münster des heiligen Fortunat innerhalb der Stadt beigesetzt. Dort ließ Angelo Cesi, Bischof von Todi, im Jahre 1596 ein Denkmal errichten mit der Inschrift: Ossa Beati Jacobo de Benedictis Tudertini Fratris Ordinis Minorum, qui stultus propter Christum nova mundum arte delusit et coelum rapuit. —

Jacobone's Gedichte sind oft abgeschrieben und gedruckt worden. Handschriften



finden sich in öffentlichen Bibliotheken und im Besitze Einzelner. Ausgaben erschienen zu Florenz 1490 u. 1540, Venedig 1514, 1556 u. 1617, Rom 1558, Neapel 1615. Bis dahin Ungedrucktes gaben Aless. da Mortara und Vinc. Mannucci (vgl. a. a. O. S. XLIII). Schon früh sind die Gedichte in's Portugiesische (1571) und Spanische (1576) übersetzt worden. Die angeführte Auswahl von Schlüter und Stord bietet ihrer 92 in deutscher Nachbildung. Die Gesamtzahl der lateinischen (9) und der italienischen Gedichte beträgt 246. Viele von diesen tragen das unverkennbare Gepräge des Jacobone'schen Genius in so hohem Grade, daß kein Zweifel an ihrer Aechtheit aufkommen kann und daß aus ihnen sichere Merkmale für die Zuerkennung oder Aberkennung anderer sich ergeben. Eine vollständige kritisch gesichtete Ausgabe würde den Dank der Geschichts- und Sprachforscher sich erwerben.

Sprache, Form und Inhalt geben den Gedichten eine große Bedeutung. Die Sprache weist eine nicht geringe Anzahl eigenthümlicher Wendungen und Fügungen auf und bietet einen ansehnlichen Schatz alter, mundartlicher, häufig durch den Reim gesicherter Wörter und Formen. Aus diesem Grunde zählte die Accademia della Crusca die Gedichte zu den Sprachurkunden (*testi di lingua*). — Die strophische Form der Lieder ist überaus mannichfaltig und kunstvoll. Eigenthümlich ist dem Dichter die Anwendung einiger Reimzeilen, eines Bruchtheils der Strophenform, zu Anfänge der Gedichte, sowie die Verkettung aller Strophen jedes Gedichts durch den Reim der Schlusszeilen. Sehr selten finden sich Ausnahmen. — Dem Stoffe nach lassen die Gedichte am flüchtigsten in zwei Gruppen sich sondern: Nügelieder und Minnelieder. Kühn und kräftig, ja scharf und schroff im Nügelied, nimmt Jacobone, ein Geistesverwandter Dante's, unser ganzes Interesse in Anspruch, wenn er die sittlichen Gebrechen der Mitlebenden geißelt, die Schäden und Auswüchse des Franziskanerordens bloßlegt, dem Papste Cölestin V. von der traurigen Lage der Kirche ein treffendes Bild entwirft und gegen Papst Bonifaz VIII. seine mahnende und tadelnde Stimme erhebt. Bewundern wir in diesen Liedern den scharfsichtigen Blick, den festen Freimuth und die edelste Begeisterung für Recht und Sitte, so gewinnt und fesselt uns in den Minneliedern die tiefe Sehnsucht, die innige Liebe, der entzückte Aufschwung zu Gott. Man kann sie in geistliche und mystische theilen. Jene huldigen dem Jesukinde in der Krippe, betrachten den Erlöser am Kreuze und beim Kreuze die Mutter (*Stabat mater dolorosa*), schildern den Verkehr des Auferstandenen mit den Seinen und flechten überhaupt um das Leben des Herrn und der Kirche einen unvergleichlichen Kranz von Dichtungen. Jacobone's Begeisterung für den Franziskanerorden klingt warm und voll aus dem Preise der himmlischen und irdischen Armuth. Während in den geistlichen Liedern seelenvolle Armuth vortastet, zeichnen die mystischen durch ungewöhnliche Kühnheit sich aus. Die himmlische Blut des Gottversenkten ringt, ihm selber fast unaussprechbar, nach einem treffenden Ausdrucke und bricht, oft kaum noch verständlich, in seltsamen Bildern hervor (vgl. a. a. O. S. 345—348). Befremdend bleibt es in hohem Grade, wie die Nachwelt, fast bis auf den Namen Jacobone's da Lodi vergessen konnte, der nach zwei Seiten gleicher Weise seine Zeitgenossen überragt, als Mensch und als Dichter.

**Japan, katholische Missionen.** — Die Geschichte der Missionen der römischen Kirche in Japan während des 16. und 17. Jahrhunderts bildet eine der wichtigsten und anziehendsten Partien der gesammten christlichen Missionsgeschichte. Da in ihr hervortretende scharffe Wechsel zwischen anfänglichem glänzendem Erfolge mit späterem gänzlichen Untergange hat an mächtig ergreifender tief-tragischer Wirkung kaum irgendwo in der Geschichte der christlichen Kirche seines Gleichen.

Eröffnet wurde die römische Missionsthätigkeit in Japan durch das bahnbrechende Wirken Franz Xaver's, des großen Schutzpatrons aller katholischen Missionen, der im siebenten Jahre, nachdem in der Person des portugiesischen Seefahrers Pinto der erste Europäer den Boden des merkwürdigen Inselreiches betreten hatte, von Malakka kommend, auf der Insel Kiusiu landete (1549). Durch Vermittelung des angesehenen

apanesen Paulus, der schon in Goa von Xaver zum Christenthum belehrt worden war, verlangten die Fremdlinge alsbald Zutritt bei dem „Könige“ von Kagosima, d. h. bei dem daselbst residirenden Daimio oder Unterkönige (Herzoge oder Kurfürsten, wenn man will). Ein schönes Bild der Madonna mit dem Jesuskinde, welches Paulus diesem Fürsten zeigte, soll denselben auffallend schnell dazu bewogen haben, der Mutter Gottes freiwillig seine Verehrung zu bezeigen und seinen ganzen Hofstaat zur sofortigen Darbringung derselben Huldigung zu nöthigen. Jedenfalls begünstigte er während der etwa jährigen Anwesenheit Xaver's dessen missionirende Thätigkeit unausgesetzt und mit voller Entschiedenheit, während andere Große, z. B. der Herzog von Satsuma (Sasima), durch Anstiften der buddhistischen Priester die Verkündigung des Christenthums in ihren Gebieten von vornherein verboten. Doch erlangte Xaver eine Audienz bei Jost-Jar, dem damaligen Siogun oder weltlichen Kaiser (neben welchem gleichzeitig Sonara als Mikairi oder Inhaber der geistlichen Kaisermürde regierte), und der günstige Eindruck, den er auf diesen Herrscher machte, hatte eine ziemlich unbedingte Gestattung der christlichen Predigt im ganzen Reiche zur Folge. Als Xaver im Jahre 1551 abreiste, um auch den Chinesen das Evangelium zu verkündigen, zählte man die bekehrten Japanesen, welche vorerst vier Gemeinden auf den beiden Inseln Kjusiu und Nipon bildeten, bereits nach Tausenden. Die Bekehrungsmethode, wodurch dieselben zu Christen gemacht wurden, muß freilich eine ziemlich flüchtige und summarische gewesen seyn, wie sich schon daraus entnehmen läßt, daß bei seiner Ankunft weder Xaver noch irgend einer seiner europäischen Begleiter einen Anfang in der japanesischen Sprache gemacht hatten, und daß, wie in Indien so auch hier, die der Taufe vorhergehende Unterweisung der Katechumenen schwerlich ein Mehreres als die *Traditio Symboli*, *Orationis dominicae*, *de Maria et Decalogi*, d. h. ein ziemlich mechanisches Auswendiglernen und Hersagen dieser Stücke in sich schloß. — Vergl. L. de Marées, die Missionsthätigkeit von Xaver's, in Rudelbach und Gueride's Zeitschr. für luth. Theologie. Jahrg. 1860. Bd. II. S. 220 ff.

Unter Xaver's Ordensgenossen und Nachfolger Cosmo de Torres (Cosmus Torrianus) machte das Bekehrungswerk reißende Fortschritte. Drei mächtige Daimio's, Fürsten von Omura, Fatuschima (oder Arima) und Bungo traten offen zum Christenthum über, empfingen in der Taufe die Namen Bartholomäus, Protasius und Franciscus, und begünstigten die neue Lehre mit einem Eifer, der sie sogar bis zur Verhinderung und Verfolgung ihrer heidnischen Unterthanen fortschreiten machte. Besonders entschieden trat Fürst Bartholomäus von Omura auf. Er bethätigte seine wohlwollende Sinnung gegen die Europäer durch Eröffnung eines Hauptstapelplatzes für die Portugiesen in Nangasacki, damals noch einem kleinen Fischerdorfe, durch Erbauung einer analischen Kirche daselbst im Jahre 1565, und durch Errichtung mehrerer anderer Kirchen an verschiedenen Orten seines Gebietes während der nächstfolgenden Jahre. Er war auch, der im J. 1580 zusammen mit jenen beiden anderen christlichen Fürsten die kaiserliche Gesandtschaft nach Europa absandte, welche vor Papst Gregor XIII. erschien und von diesem mit vielem Pompe empfangen wurde. Um diese Zeit, d. h. zu Anfang der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts stand die jesuitische Mission der römischen Kirche in Japan auf ihrem Höhepunkte. Sie zählte damals nahe an 200000 Bekehrte, 100 Kirchen, zahlreiche Schulen, ein Seminar oder Novizenhaus, worin auch viele europäische Böglinge ausgebildet wurden, und im Ganzen ungefähr 60 europäische Missionare nebst einer viel größeren Zahl von Nationalgehilfen. Daß das Christenthum in Japan hauptsächlich auf den Inseln Kjusiu und Nipon blühenden Gemeinden kein ganz oberflächliches und oberflächlich gesäetes war, sollte die fast 50 Jahre hindurch ununterbrochen fortbauende schwere Prüfungszeit offenbar machen, die mit den im Jahre 1587 beginnenden Verfolgungen über die römische Kirche Japan's hereinbrach.

In diesem Jahre bestieg nämlich — nachdem der Siogun Nobunanga im J. 1580 einem Aufruhr sammt seinem ältesten Sohne in seinem Palaste verbrannt, der zweite



Sohn hierüber wahnsinnig geworden und ein dritter durch eine etwas spätere Palastrevolution unterdrückt worden war — der tapfere Feldherr Faschiba oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Taikofama, den weltlichen Kaiserthron als Begründer einer neuen, dem Christenthum entschieden feindselig gesinnten Dynastie. Aufgebracht von den schon lange erbitterten Bonzen, läßt dieser Herrscher schon ziemlich bald nach seinem Regierungsantritte drei der größten Kirchen niederreißen und befiehlt den sämmtlichen europäischen Missionaren, sein Reich zu verlassen. Das kurz zuvor stattgehabte mächtige Umsichgreifen des Christenthums in der Provinz Fizan, dessen zahlreiche schöne Frauen bis dahin besonders das königliche Harem zu füllen gedient hatten, soll den Angaben der Missionare zufolge hauptsächlich den Zorn des Kaisers wider ihre Religion erregt und so den Ausbruch der Verfolgung veranlaßt haben. Doch verhinderte der mächtige Schutz, den viele belehrte Daimio's, mehrere einflußreiche kaiserliche Palastbeamte, ja eine der Lieblingsfrauen Taikofama's den Christen gewährten, für's Erste die strenge Execution der Verfolgungsdekrete. Zu einer Verbrennung der Missionare kam es vorerst gar nicht; die Jesuiten wandelten nur ihr öffentliches Predigen, Taufen und Messen in Privatgottesdienste um. — Da auf einen Brief des Kaisers an den portugiesischen Vicekönig zu Goa, worin er diesem völlig freien Handelsverkehr für alle Portugiesen garantierte, falls er nur die ihm politisch bedenklich erscheinenden christlichen Missionen aufhob, keine zusagende Antwort erfolgte, und da spanische Schiffskapitäne, ja angeblich auch spanische Missionare aus dem Franziskaner- und dem Dominikanerorden, wie sie in wachsender Zahl von den Philippinen her einzuwandern anfangen, mittelbar und unmittelbar zur Verdächtigung der Jesuiten als heimlicher politischer Agitatoren und ehrgeiziger Neuerer beitrugen, so verschärften sich gegen Ende des Jahrhunderts die Verfolgungsmaßregeln, doch so, daß nicht bloß die Jesuiten, sondern auch die Missionare der übrigen Orden sammt ihren Bekehrten davon betroffen wurden. Besonders heftig wüthete Taikofama in den Jahren 1596 und 1597 gegen die Christen. Am 5 Febr. des letztgenannten Jahres ließ er auf einem Hügel nahe bei Nangasaki jene 26 Märtyrer hinrichten, deren im Sommer 1862 erfolgte feierliche Canonisation zu den Hauptakten der päpstlichen Regierung Pius IX. gehört. Es waren die drei Jesuiten Paul Sadi, Johannes Goto und Jakob Gislai, der Franziskaner Petrus Baptista nebst noch fünf Angehörigen desselben Ordens, sowie 17 andere Christen, meist Eingeborene, welche damals mit vieler Standhaftigkeit und unter Ablegung freudiger Bekenntnisse ihres Glaubens den schrecklichen Tod der Anheftung an Kreuze und der Durchbohrung mit je zwei Speeren in dieser Lage erlitten. „Als nun die Scharff-Richter ihre Gläner oder Spieß entblößet, schrie die ganze Christenheit, so zugegen war: Jesus! Maria! Die Gekreuzigten aber empfingen bald einen, und die damit nicht abbrudten den zweiten Speer. Sich zwerger durch das Herz, benezten den dürren und biß dahin unfruchtbahren Hügel mit ihrem heißen Blut zu nachfolgender Erndte, davon sie doch selbst die ersten Rosen waren, aber stracks in den ewigen Garten übersetzt wurden, den fünften Tag Hornung im Jahr 1597“ (s. Cornel. Hazart, Kirchengeschichte, d. i. katholisches Christenthum durch die ganze Welt ausgebreitet, Wien 1727. Bd. I. S. 431). — Vergl. Bolland. Acta SS. ad 5. Febr. de 26 ss. martyribus Japonicis. — A. M. de Figueroa, Geschichte der japanesischen Märtyrer, deutsch von M. A. Hugues, Regensb. 1862. — F. Hamel, Geschichte der japan. Märtyrer (nach der Histoire des 26 Martyrs Japonais par Pages), Münster 1862. — G. Patiz, Apostolat und Martyrium der Gesellschaft Jesu in Japan, Wien 1863.

Ein Jahr nach der Hinrichtung dieser Blutzeugen, die noch vom Tode vieler anderer Christen und von anderen strengen Verfolgungsmaßregeln, z. B. der Verbrennung einer herrlichen Kirche zu Nangasaki begleitet war, starb Kaiser Faschiba oder Taikofama (15. Sept. 1598), und während der Minderjährigkeit seines Nachfolgers Ogeschō-Sama (oder Daifu-Sama) für den ein Fürst von Bandova die Regentschaft führte, genoß das Christenthum ungefähr anderthalb Jahrzehnte hindurch ziemlich Ruhe und



Dulbung. Der junge Kaiser wuchs als Gönner der christlich-europäischen Kultur auf, wozu der Unterricht in der Mathematik, Schiffsbaukunst u. s. w. nicht wenig beitrug, den ihm der britische Abenteurer William Adams, der als holländischer Oberpilot mit seinem Schiffe „*Erasmus*“ an die japanesische Küste verschlagen und gefangen genommen worden war, mit vieler Klugheit und einschmeichelnder Beredsamkeit zu ertheilen mußte. Die Gesinnung gegen die christlichen Missionare, welche dieser merkwürdige Mann seinem kaiserlichen Zöglinge einflößte, kann trotzdem, daß die Jesuiten ihn mit neidischen Blicken ansahen und ihn als gemeinen Seeräuber zu verdächtigen suchten, doch keine ungünstige gewesen seyn. Denn einst fragte der Kaiser einen seiner Vögte, einen der wüthendsten Fanatiker des alten Glaubens: „Wie viele Sekten habt ihr im Reiche?“, und auf dessen Geständniß, daß es deren nicht weniger als 35 wären, erwiderte er halb scherzend: „Nun, so könnt ihr auch noch die 36ste dulden!“ — Aber um das Jahr 1611 begann diese christenfreundliche Stimmung Ogescho-Sama's einer entschieden feindseligen Gesinnung zu weichen. Als Urheber dieses Umschlags klagt man wohl nicht ohne Grund manche der holländischen Capitäne und Kaufleute an, welche seit 1609 den Zutritt zu den japanesischen Häfen eröffnet bekommen hatten. Dieselben scheinen, aus einer in der damaligen Zeit nur zu wohlbegreiflichen politischen und handelspolitischen Eifersucht, dem Kaiser die ohnehin in mancher Hinsicht durch das Verhalten der spanischen und portugiesischen Christen nahe gelegte Meinung beigebracht zu haben, der König von Spanien und Portugal beabsichtige sich mit Hülfe der Jesuiten allmählich Japans zu bemächtigen und das ganze Inselreich in eine spanische Kolonie umzuwandeln. Seit etwa 1613 begannen daher neue Bedrückungen und blutige Verfolgungen der katholischen Christen, eingeleitet durch die Exilierung von 14 christlichen Hofbeamten, bald aber in ein förmliches Wüthen gegen die, inzwischen zu einer Zahl von 200,000 Getauften und über 130 Missionaren angewachsene Christenheit des Reiches übergehend. Ein kaiserliches Edikt vom J. 1614 befahl alle christlichen Gotteshäuser zu zerstören und alle japanesischen Christen dem Feuertode zu überliefern. Ein weiteres Edikt vom folgenden Jahre verkündigte ewige Verbannung aller Portugiesen aus dem Kaiserreiche und ordnete alsbaldige Einschiffung und Wegtransportirung aller katholischen Missionare an. Aerger noch als Ogescho-Sama wütheten seine beiden Nachfolger Kogunsama I. und Kogunsama II. in den Jahren 1616 bis 1631 gegen die Christen. Die unnatürlichsten Qualen wurden zur Peinigung der armen Schlachtopfer ausgedacht, z. B. eine Art von Schmedencur mit Wasser (der durch übermäßiges Wassertrinken angeschwellte Leib wurde auf's Grausamste getreten und gepeitscht), verkehrtes Aufhängen und Einmauerung der so zur Erde herabhängenden Köpfe in Gruben u. dgl. m. Besonders die Jahre 1622, 1626—1629 und 1633—1637 forderten massenhafte Opfer aus der Zahl der eingeborenen Christen sowohl, die sich an vielen Orten in Folge des standhaften Duldens der Befenner nur noch mehrte, als auch aus den sich immer mehr lichtenden Reihen der Europäer. Schon 1624 wurden sämmtliche Häfen des Reiches, mit Ausnahme von Nangasacki und Firando, für die fremden Nationen geschlossen. Seit 1631 begann Kaiser Tokogunsama (1631—1658) an die Vernichtung der letzten großen Christengemeinde, die noch übrig war, zu denken; es war die von Nangasacki, die sich auf ungefähr 40000 Menschen belief. Nachdem auf's Unmenschlichste gegen dieselbe gewüthet worden war, rottete sich endlich ihr Rest mit den versprengten Ueberbleibseln der übrigen Gemeinden zu einer Schaar von etwa 36000 Mann zusammen, die sich in der Feste Shimabara einschlossen und trotz Mangels an Lebensmitteln und allem Nöthigen auf's Heldenmüthigste vertheidigten. Nach zweijähriger Belagerung erlagen sie endlich 1638 der Uebermacht und den angeblich von Holländern geliehenen und bedienten Kanonen der kaiserlichen Truppen, die sie bis auf den letzten Mann niedermegelten. Das Christenthum war nun so gut wie ausgerottet. Wenigstens gab es, nachdem 1644 die letzten Jesuiten hingerichtet worden waren (im Ganzen verlor dieser Orden über 150 Märtyrer

während der 50jährigen Dauer der Verfolgungen); keine offenen Bekenner mehr, und die aus Furcht vor den schrecklichen Strafen in's Dunkel zurückgetretenen heimlichen Christen scheinen nach und nach ausgestorben zu seyn. Die seit 1638 eingeführte und angeblich bis auf den heutigen Tag gehandhabte Sitte „Jesu-mi“ befiehlt allen Eingeborenen der ehemals christlichen Districte an bestimmten Tagen ein auf den Boden gelegtes metallenes Crucifix mit Füßen zu treten. Auch sollen immer noch Polizeibeamte angestellt seyn, Nachkommen abtrünniger Katholiken aus jenen Verfolgungszeiten, deren einziges Geschäft in der Aufspürung etwaiger verborgener Christen besteht. Gegen die Portugiesen und Spanier wurde seit 1638 das allerstrengste Absperrungssystem eingeführt. Ein Edikt verbot ihnen jeden Versuch zur Landung auf japanesischem Boden bei Todesstrafe, und als im folgenden Jahre (1639) eine königliche Gesandtschaft zu landen wagte, wurden 38 Mitglieder derselben enthauptet und die übrigen 25 unter Androhung des gleichen Schicksals für den Fall wiederholter Betretung nach Macao zurückgesandt. — Nur die Holländer wurden, zum Lohne für die den Japanesen geleisteten Dienste, auch fernerhin auf dem Boden des Inselreiches geduldet, doch so, daß sie (seit 1640) auf das von den Portugiesen verlassene Inselchen Desima bei Nangasacki eingeschränkt blieben und dasselbe nur in Begleitung zahlreicher bewaffneter Polizeibeamten zeitweilig, nämlich immer nur bis zum Abend, verlassen durften. Eine Demüthigung, die sie sich den damit verbundenen Handelsvorthelen zu Liebe über zwei Jahrhunderte lang gefallen ließen.

Erst in neuester Zeit ist durch die Handelsverträge, welche die Amerikaner 1854, und die Engländer 1858 zu erzwingen wußten, die starre Abschließungspolitik der Japanesen gegenüber allen civilisirten christlichen Nationen wenigstens einigermaßen durchbrochen und damit die Möglichkeit einer missionirenden Einwirkung auf das Reich für Katholiken und Protestanten von Neuem eröffnet worden. Katholischerseits hat man sich in Folge hievon eifrigst zu bemühen begonnen, die einstige Herrlichkeit der japanesischen Kirche wiederaufleben zu machen, hat zuerst in Yokuhama und dann auch in Jeddo eine stattliche Kirche errichtet, und sowohl an diesen Orten wie in Nangasacki unter dem Schutze der französischen Consulate Proselyten zu werben versucht — bis jetzt freilich ohne eigentlichen Erfolg. Vergl. die *Pyoner „Annalen der Verbreitung des Glaubens“*, Juli, S. 297 ff. und 1864, Mai, S. 207 ff.

Evangelische Missionen haben bis jetzt besonders die Vereinigte Londoner Missionsgesellschaft, die Amerikanisch-Holländische und Amerikanisch-Bischöfliche Kirche zu betreiben angefangen. Doch sind sie über das bloße Verbreiten von Bildern und Traktaten, sowie über gelegentliche Gespräche und Belehrungen, wie sie sich namentlich mit der oft eifrig begehrten ärztlichen Behandlung der Eingeborenen leicht verbinden lassen, bisher noch nicht hinausgekommen. Und auf japanischer Seite stehen nicht bloß die alten Gesetze, welche jeden Uebertritt zum Christenthum oder Bekehrungsversuch mit dem Tode bedrohen, noch in völliger Geltung; es ist auch den Christen ausdrücklich nur in den Hafenstädten freie Ausübung ihres Cultus gestattet, Alles hingegen, was religiösen Streit und Hader hervorrufen könnte, auf das Bestimmteste untersagt. Bevor daher nicht gewaltige innere Kämpfe und Revolutionen die bisher immer noch vorherrschende schroffe Abneigung der Japanesen gegen jeden vertraulichen Verkehr mit den Angehörigen der christlichen Nationen beseitigt haben werden, kann von einer eigentlichen Missionsthätigkeit auf Japan kaum die Rede seyn.

Vergl. die älteren Werke über japanesische Missionsgeschichte und Geschichte überhaupt, besonders: *Epistolae Japonicae, de multorum gentilium in variis insulis ad Christi fidem per Societ. nom. Jesu theologos conversione*. Lovanii 1569. — Crasset, *Histoire de l'église du Japon*. 2 vols. 2e edit. Par. 1715. — Charlevoix, *Histoire générale du Japon*. 3 vols. Rouen 1715. — Kämpfer (holländischer Arzt zu Nangasacki), *Beschreibung von Japan*. Lemgo 1777. — Auch Cornel



zart (Jesuit), Kirchengeschichte, d. i. kathol. Christenthum durch die ganze Welt verbreitet. Wien u. München 1727. Bd. I. S. 229 ff.; und Patric. Wittmann, Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Augsb. 1841. II. S. 74 ff. — Von Werken neuesten Datums s. besonders H. Heine (Mittheilung der amerikanischen Expedition unter Commodore Perry vom J. 1853), Japan seine Bewohner; geschichtliche Rückblicke und ethnograph. Schilderungen. Leipz. 1860.

Bödler.

**Jesuiten.** Zur Ergänzung des Artikels, namentlich der Anmerk. in Bd. VI., 533 f. und zur Erledigung der Frage, ob in den Constitutionen P. VI. c. 5. dem Superior die Befugniß zugestanden sey, seine Untergebenen zu einer Todsünde zu verpflichten, verweise ich auf meine in den „Jahrbüchern der deutschen Theologie“ 1864 148—164 erschienene Abhandlung: „Die Bedeutung der mittelalterlichen Formel *obligare ad peccatum mortale*“. Es ist darin gegen Weider (das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen, Halle 1863. S. 282—288) quellengemäß nachgewiesen: daß die betreffende Constitution der Tertiarieregeln des Franz von Assisi cap. 20. dem Prologe der Dominikanerconstitutionen cap. 4—6. nachgebildet ist; 2) daß Ausdruck *obligare ad peccatum, ad culpam, ad poenam taxatam* nicht bloß in den Ordensgesetzgebungen vorkommt, sondern durch die ganze Scholastik in der Bedeutung der Verbindlichkeit der Mönchsgelübde durchläuft (vgl. z. B. Thomas Summ. II. qu. 186. art. 9); 3) daß die Formeln *statutum aut transgressio obligat ad peccatum aut ad poenam* (sc. *transgressorem*) nichts Anderes heißen als: das Ordensstatut, beziehungsweise die Uebertretung desselben, verstrickt den Uebertreter in eine Sünde oder in eine Ordnungsstrafe; 4) daß der Sinn der jesuitischen Verordnung ist: damit dem Gewissen keine überflüssige Beschränkung zugemuthet werde, so sollen die Ordensgesetze, mit Ausnahme der vier Ordensgelübde, eine solche Kraft haben, sie den Uebertreter in eine Tod- oder läßliche Sünde verstricken, es sey denn, daß der Superior den Inhalt eines solchen Ordensstatutes im Namen Christi in *virtute Obedientiae* mit ausdrücklichem Befehle einschärft.

Georg Eduard Steig.

**Inthronisation.** Zu der einen im Artikel angegebenen Erklärung: feierliche Amtseinführung der Päpste und Bischöfe, gewöhnlich mit der Consekration verbunden, sind noch andere Verbindungen und Bedeutungen hinzuzufügen: 1) *inthronizare sponsam*; wenn du Sange durch *sponsae conjugalem benedictionem impertiri vel forte eius nuptiali* erläutert, so ist nur das Erstere richtig, die Vermuthung rücksichtlich des zweiten aber abzulehnen. In einer handschriftlichen Chronik des Frankfurter Kanonikus Job Schach von 1500, mit deren Herausgabe ich eben beschäftigt bin, heißt es von Verlobten: wurden in der Kirche inthronisirt, wofür er an anderen Stellen sagt: ihre Ehe wurde so besiegelt, sie erhielten die priesterliche Benediction; durch die Inthronisation gelangten sie nach zur faktischen Ausübung der ehelichen Rechte, zu der sie durch das Verlöbniß den Handschlag zuerst nur designirt waren. 2) Von der Wöchnerin gebraucht, bedeutet die Inthronisation die sogenannte Aussegnung, durch welche dieselbe nach christlicher Vorstellung das Recht empfängt, wieder frei in den Verkehr des Lebens hervortreten. Man vergleiche die von du Sange angeführte Verordnung vom Jahre 1250: *quod quaelibet mulier de suis plebanis inthronisanda post partum*. Man könnte dieß auch *introducere mulierem* oder *benedicere*. 3) Von den Pönitenten gesagt, bezeichnet die Inthronisation die feierliche Reconciliation und Restitution am Donnerstage. In allen diesen Fällen war die Inthronisation mit der priesterlichen Benediction verbunden, die somit als ihr constitutives Merkmal anzusehen ist; ihre Wirkung aber ist stets die Befugniß zur faktischen Ausübung von Rechten, die entweder verfallen oder vorerst nur durch Designation übertragen worden sind. Von der *inthronisation episcopi* (*thronus = cathedra*) scheinen die übrigen Verbindungen und Bedeutungen erst abgeleitet zu seyn.

G. E. Steig.



**Johanna von Albret**, welche an verschiedenen Stellen der Real-Encyclopädie beiläufig erwähnt ist, gehört nicht nur ihrer Geistesbildung, Festigkeit des Willens und Thatkraft wegen zu den größten Fürstinnen ihrer Zeit, sondern hat sich auch durch ihre Verdienste um die französische Reformation so sehr ausgezeichnet, daß es nicht unangemessen scheint, das Leben und Wirken derselben in einem besonderen Artikel darzustellen.

Sie erblickte das Licht der Welt im Jahre 1531 und war die Tochter des Königs Heinrich II. von Navarra und der edlen und klugen, auch als Dichterin von ihren Zeitgenossen hochgefeierten Margaretha von Valois, die sich nach dem Tode ihres ersten Gemahls, des Herzogs von Alençon, im April des J. 1525 mit Heinrich II. von Navarra wieder verheirathet hatte. Da die Eltern vor der Geburt Johanna's einen Sohn und zwei Töchter in dem zartesten Kindesalter durch den Tod verloren hatten, widmeten sie ihr um so mehr die sorgfältigste Pflege, unter der sie auch die ersten Jahre der Kindheit ungefährdet zurücklegte. Schon früh äußerten sich bei ihr in einzelnen Zügen glänzende Anlagen des Geistes und Gemüths. Sobald sie daher das Alter erreicht hatte, in welchem ein regelmäßiger Unterricht zu beginnen pflegt, wurden tüchtige und angesehene Lehrer ausgewählt, welche die Tochter unter den Augen der Mutter sowohl im Lesen, Schreiben und den Anfangsgründen des Wissens, als auch in dem Glauben des lauterer Evangeliums, zu dem sie sich selbst entschieden hinneigte (s. den Artikel „Französische Reformation in der Real-Encyclopädie Bd. IV. S. 519), unterrichteten. So prägten sich durch Lehre und Beispiel die Ansichten und Grundsätze der Bekenner des reformirten Glaubens frühzeitig dem jugendlichen Gemüthe ein und wurden bald durch fleißiges Lesen der Bibel, besonders durch Marot's Uebersetzung der Psalmen, immer mehr in demselben befestigt. Indessen erlitten die glücklichen Verhältnisse, unter denen Johanna eine vielseitige Bildung zu erlangen strebte, eine unerwartete Störung, als sie, nachdem sie eben das zehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, von ihrem Oheim, dem Könige Franz I., aus politischen Gründen am 15. Juli 1540 mit dem Herzoge Wilhelm von Cleve verlobt wurde, ungeachtet sowohl sie selbst als ihre Eltern sich der Verbindung abgeneigt erklärten. Glücklicherweise änderte auch der König bald nachher seine Ansicht und zeigte sich, obgleich die Verlobung mit großer Pracht zu Châtelleraut gefeiert war, um so bereitwilliger, die Auflösung der eingegangenen Verbindung zu genehmigen, je weniger er es seinem Interesse entsprechend fand, daß die bedeutenden und unabhängigen Besitzungen Heinrich's von Albret, welche die einzige Tochter desselben nach den Gesetzen Navarra's einst erben mußte, in die Hände eines reichen deutschen Fürsten übergingen.

Hatte sich Johanna nur ungern und mit Widerstreben in das ihr aufgedrungene Verlöbniß gefügt, so lehrte sie jetzt, von demselben wieder befreit, um so freudiger zu den ihr lieb gewordenen Beschäftigungen am Hofe ihrer Eltern zurück. Mit Recht darf man die nächstfolgenden Jahre als die Blüthezeit der Ausbildung ihres Geistes und Charakters, auf welche das Vorbild ihrer Mutter immer entschiedener einwirkte, betrachten. Dazu kam, daß damals der Hof des kleinen Königreichs Navarra den Mittelpunkt der reformatorischen Bestrebungen in Frankreich bildete; denn kein Anderer beschäftigte und beförderte die neue, geläuterte Glaubenslehre nachdrücklicher, als die edle und geistreiche Königin Margaretha. Unverdroßen thätig für dieselbe, trat sie nicht allein mit mehreren ihrer vorzüglichen Anhänger und Vertheidiger in Verbindung und schrieb Briefe an Calvin, um sich von ihm in zweifelhaften Fällen belehren zu lassen (vgl. Henry, Leben Calvin's. Th. II. Weil. S. 113), sondern sie unterstützte auch viele Bedrängte, die wegen ihres offenen Bekenntnisses der reformirten Glaubenslehre verfolgt wurden, mit Geld oder gewährte ihnen, wie dem Dichter Marot, einen sicheren Zufluchtsort an ihrem Hofe. Durch ihre Umsicht und Thätigkeit brachte sie es dahin, daß, während an verschiedenen Orten in Frankreich die Protestanten mit Härte unterdrückt wurden, in Bearn und Guyenne öffentlich angestellte Geistliche unbehindert den reformirten Gottesdienst hielten und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austheilen durften. Zwar

te sich die Reformation, trotz dem Widerstreben der altkatholischen Geistlichkeit und durch Fanatiker aufgeregten Volkes, auch in manchen anderen Gegenden Frankreichs anders unter den höheren Ständen allmählich Bahn gebrochen; als aber Heinrich II. dem Tode seines Vaters im März 1547 den Thron bestieg, wurden die Verfolgungen der neuen Lehre heftiger und die Parteien traten einander entschiedener gegenüber. Während die von den Jesuiten unterstützte Familie der Guisen sich auf eine sichtbare Weise am Hofe des Königs hervordrängten und als die Hauptstütze des Katholicismus geltend zu machen suchten, schlossen sich die Prinzen vom königlichen Geschlechte, die Bourbons und die edlen Chatillons, den Bekennern des reformirten Glaubens an und stellten sich als Beschützer und Vertheidiger an die Spitze derselben. Die Politik vermischte sich mit der Religion, und bald mußte die letztere auch hier, wie so oft elsewhere, neben politischen Absichten zum Feldgeschrei dienen, als die Zeit bitterster Verfolgung begann.

In dieser durch kirchliche Parteiungen und politische Faktionen stürmisch aufgeregten Zeit hatte Johanna von Albret, die hoffnungsvolle Erbin und Nachfolgerin ihres Vaters, das 18. Jahr ihres Lebens erreicht und wurde im Oktober 1548 zu Moulins mit dem Prinzen Anton von Bourbon, Herzoge von Vendôme, vermählt. So glücklich diese Verbindung auch zu seyn schien, so brachten doch schon die nächstfolgenden Jahre manche schmerzliche Erfahrungen und häusliches Leiden verwundete ihr Herz; denn im Dezember 1549 raubte ihr der Tod nicht nur die zärtliche Mutter, welche ihr stets treu zur Seite gestanden und den wohlthätigsten Einfluß auf ihre Erziehung ausübte, sondern sie verlor auch von ihren Kindern zwei Söhne nicht lange nach ihrer Geburt, und nur der dritte, am 13. Dezember 1553 geborene, Heinrich von Bearn, blieb, zugleich als Ersatz und als Trost für die Eltern am Leben. Zwei Jahre später starb Johanna nach dem am 25. Mai 1555 erfolgten Tode ihres Vaters Königin von Navarra und erklärte sich eben so entschieden als nachdrücklich für die Beschützerin der reformirten Kirche. Doch verkannte sie die Gefahr nicht, welche ihr deswegen von Seiten Heinrich's II. von Frankreich und der Partei der immer mächtiger werdenden Guisen drohte. Um den bösen Absichten derselben zuvorzukommen, machte sie mit ihrem Gemahl im Jahre 1558 eine Reise an den französischen Hof über La Rochelle, wo sich beide mit den Reformirten enger verbanden. Indessen vermochten sie bei ihrer Ankunft in Paris für ihre bedrängten Glaubensgenossen, deren zahlreiche Versammlungen in der Nähe der Hauptstadt sie öfters besuchten, beim Könige um so weniger etwas auszurichten, als gerade damals die Guisen durch die Verheirathung der Königin nahe verwandten Maria Stuart mit dem Dauphin täglich an Ansehen und Einfluß gewannen. Sie kehrten daher, nachdem sie die protestantischen Prediger in Paris unterdrückt hatten, mit größerer Kühnheit hervorzutreten und das reine Evangelium frei zu bekennen, in ihr Königreich Navarra zurück. Ihre Ermahnungen blieben jedoch ohne Erfolg, denn bald nachher hielten die dadurch ermuthigten Bekenner des reformirten Glaubens eine öffentliche Procession unter dem Absingen der von Marot in's Hebräisch gesetzten Psalmen durch einen Theil der Vorstadt St. Germain. Nun beschuldigten sich die Guisen, dieselbe dem Könige als eine Verschwörung darzustellen und ihn zu erbittern, daß er das Kriminalgericht (le châtelet) durch das Parlament ersetzen ließ, gegen die Protestanten als Rebellen einzuschreiten. Doch selbst das Parlament war damals schon in seinen Ansichten über die religiösen Bewegungen gespalten, und es erhob sich in der Sitzung des 10. Juni 1559, als die Sache nochmals verhandelt ward, ein so heftiger Streit und Lärm zwischen den reformirten und katholischen Parlamentsgliedern, daß der König, welcher der Sitzung beizuhohnen, einige der sinnigsten Räte in die Bastille abzuführen befahl und in seinem fanatischen Unwillen erklärte, er wolle mit eigenen Augen der Verbrennung der gefangenen Reher zuhauseh'n. Allein ehe es so weit kam, starb er den 10. Juni 1559 an einer Wunde, die er wenige Tage vorher auf einem zur Feier der Hochzeit seiner Schwester mit dem



Herzoge von Savoyen veranstalteten Turniere erhalten hatte, und sein ältester Sohn, Franz II., welcher erst 16 Jahre alt und überdies sehr schwächlich war, folgte ihm in der Regierung. Jetzt bot sich dem König Anton von Navarra die günstigste Gelegenheit dar, seine Rechte als erster Prinz von Geblüt geltend zu machen und für seine Glaubensgenossen thätig zu seyn. Auch wurde er von dem Connetable von Montmorency dringend aufgefordert, an den Hof zurückzukehren, um gemeinschaftlich mit ihm den ehrgeizigen Absichten der Guisen entgegen zu wirken; indessen fehlte es demselben wenn auch nicht an persönlichem Muth, doch zu sehr an der nöthigen Umsicht und raschen Entschlossenheit, um die Verhältnisse zu seinem Vortheile zu benutzen; und als er endlich nach langem Schwanken am Hofe erschien, befanden sich die Guisen bereits im Besitze der Regierung und suchten sich auf jede Weise in ihrer Macht zu befestigen. Bald mußten sie den jungen und schwachen Franz II. zu bewegen, den König von Navarra, den sie seiner Geburt wegen mit Recht für ihren gefährlichsten Gegner hielten, unter dem Vorwande ehrenvoller Sendungen vom Hofe zu entfernen, und nachdem sie dieß erreicht hatten, verdrängten sie die reformirten Beamten und Befehlshaber aus ihren Stellen und setzten in dieselben Männer ein, auf deren Ergebenheit sie rechnen konnten. Dabei nahmen sie überall die Miene eifriger Verfechter des Katholicismus an und verfolgten diejenigen, welche ihren herrschsüchtigen Absichten entgegen zu treten wagten, mit unerbittlicher Strenge als protestantische Keger, die nur auf die Unterdrückung der alleinseligmachenden Religion und der bestehenden Verfassung des Staates dächten. Um so mehr sahen sich die Reformirten zur Gegenwehr gedrängt, bei welcher sie nur dadurch dem ihnen drohenden Verderben entgingen, daß sie an dem Prinzen von Condé so wie an den edlen Chatillons, besonders dem Admirale von Coligny (s. den Art. in der Real-Encycl. Suppl. Band I. S. 331 ff.) und dessen Bruder d'Andelot ebenso entschlossene als muthige Anführer und Vertheidiger fanden. Voll Heldenmuth verband sich mit ihnen die Königin Johanna d'Albret, die als treue Freundin Calvin's und als Beschützerin der Reformation desto entschiedener hervortrat, je mehr sich ihr leichtsinniger Gemahl durch Charakterlosigkeit und geistige Beschränktheit allen Parteien verächtlich machte. Trotz den grausamen Verfolgungen, welche die Reformirten von ihren katholischen Gegnern erlitten, versammelte sich noch im J. 1559 aus allen Theilen Frankreichs eine große Anzahl ihrer Prediger und Ältesten zu Paris und verfaßte ein aus 40 Artikeln bestehendes Glaubensbekenntniß, dem dann die Vorschriften der Kirchenzucht in eben so vielen Artikeln hinzugefügt wurden (s. Niemeyer, Col. Confess. p. 311 sqq.). Diese Bekenntnißschrift bildet die Grundlage der französisch-reformirten Kirche, deren Geschichte in dem betreffenden Artikel der Real-Encyclopädie Bd. IV. S. 529 ff. mitgetheilt ist.

Während die Reformirten durch den harten Druck der Verfolgung ihrer katholischen Gegner gezwungen wurden, ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte zur Nachtzeit an entlegenen und versteckten Orten zu halten und deshalb den Spottnamen Hugenotten erhielten, rief der Stolz und die Herrschsucht der Guisen die unbesonnene und zeitig unterdrückte Verschwörung von Amboise hervor. Ungeachtet es erwiesen war, daß auch Katholiken Theil daran genommen hatten, benutzten die Guisen dennoch diese Gelegenheit, die ihrer Macht entgegenstrebenden Häupter der Protestanten zu vernichten, indem sie ihnen das verunglückte Unternehmen allein zuschrieben und sie des Hochverraths beschuldigten. In der That wurde es ihnen nicht schwer, den auf diese Weise aufgereizten schwachen Franz II. zu überreden, daß er schon im September dem eilten Anton von Navarra einen scheinbar freundlichen Brief schrieb, in welchem er ihn einlud, so bald als möglich an den Hof zu kommen, weil er sich mit ihm vor der Eröffnung des Parlaments über die Beruhigung des Reiches zu besprechen wünsche, zugleich aber auch seinen Bruder Condé mit sich zu bringen, da er dessen Rechtfertigung der wider denselben erhobenen Beschuldigungen des Hochverraths hören wolle. Beide begaben sich, der Aufforderung folgend und nichts Böses ahnend, am Ende des Oktobers



nach Orleans, wo sich der König, von einer zahlreichen Garde umgeben, bereits befand. Hier rechtfertigte sich zwar der Prinz von Condé vollkommen gegen die wider ihn erhobenen Anklagen, ward aber nichtsdestoweniger von einer Commission, welche die Guisen angeordnet hatten, am 26. November zum Tode durch's Schwert verurtheilt. Ein gleiches Schicksal war dem Könige von Navarra zugebracht. Indessen erkrankte Franz II. noch vor der Vollstreckung des über Condé gefällten Urtheils und starb am 5. Dezember 1560. Ihm folgte sein erst zehn Jahre alter Bruder Karl IX., dessen Jugend eine vormundschaftliche Regierung nöthig machte. Jetzt trat auf's Neue die Mahnung an den König von Navarra, seine wohlbegründeten Ansprüche auf die Regentschaft zur Geltung zu bringen; allein auch diesmal zeigte er sich trotz den dringenden Bitten seiner Gemahlin und Freunde, im Augenblicke des Handelns so schlaff, unschlüssig und zu Staatsgeschäften unfähig, daß es der Mutter des jungen Königs, der herrschsüchtigen Königin Katharina von Medici, ohne Mühe gelang, sich durch kluge Benützung der Verhältnisse der Regentschaft zu versichern. Um sich jedoch gegen die Anmaßungen der Guisen mit Erfolg behaupten zu können, sah sie sich bald genöthigt, dem Könige von Navarra einigen Antheil an der Regierung zuzugestehen, und sie that dieß, indem sie ihm durch eine Verordnung vom 21. Dezember den leeren Titel eines Generalstatthalters des Reiches gab. Aus demselben Grunde ließ sie dem Prinzen von Condé die Freiheit anbieten; doch dieser wies dieselbe anfangs zurück, weil er zugleich eine gerichtliche Erklärung seiner Unschuld verlangte, und nahm sie erst dann an, als ihm im Januar 1561 die Gewährung seiner Forderung zugesichert ward.

Mit der Freigebung Condé's und der scheinbaren Ausöhnung zwischen der Regentin und Anton von Navarra trat eine günstige Veränderung für die Reformirten ein. Schon hatte sich ihre Lehre in Frankreich so weit verbreitet, daß sehr viele verständige Katholiken die gewaltsame Unterdrückung derselben mißbilligten und der umsichtige Kanzler de l'Hospital die Stände auf die Nothwendigkeit aufmerksam machte, die Keger durch liebevolle Schonung zu bekehren, anstatt sie zu verfolgen. Doch mußte er es geschehen lassen, daß im Juli 1561 durch ein königliches Edikt sowohl alle öffentliche Zusammenkünfte, als auch alle geheime Versammlungen zu einem anderen als katholischen Gottesdienste unter Androhung der Confiskation und des Gefängnisses verboten wurden. Da aber die Angesehensten der Reformirten eine vollständige Duldung forderten und sogar der Bischof Montluc theilweise es mit ihnen hielt, so gestattete man ihnen zuletzt, in der Hoffnung, die Lutheraner von den Calvinisten zu trennen, die Zulassung reformirter Geistlicher zu der allgemeinen Versammlung der französischen Bischöfe, welche zur Entscheidung der vorhandenen Religionsstreitigkeiten berufen werden sollten. Diese geistliche Versammlung, die der würdige Kanzler de l'Hospital in Gegenwart des Königs und des ganzen Hofes am 9. September 1561 im Refektorium des Nonnenklosters zu Poissy, einer kleinen, nicht weit von Paris gelegenen Stadt, durch eine Rede mit großer Feierlichkeit eröffnete, bestand aus 6 Kardinälen, 2 Erzbischöfen, 36 Bischöfen und vielen Doktoren der Theologie; außerdem kamen zu derselben 12 französische reformirte Prediger und auf besondere Einladung des Prinzen von Condé und der Königin von Navarra Theodor von Beza, der ausgezeichnete Schüler und vertraute Freund Calvin's, sowie der gelehrte Peter Martyr Vermigli, aus Florenz gebürtig und damals Haupt der reformirten Kirche in Zürich. (Ueber die Verhandlungen selbst vergl. den Art. „Poissy, Religionsgespräch von“, in der Real-Encyklop. Bd. XI. S. 778 ff.) Mit der lebhaftesten Theilnahme folgte Johanna von Albret den Verhandlungen der Versammlung; sie unterhielt sich oft und gern mit Beza und erwies ihm viele Freundlichkeit. Der württembergische Theolog J. Andrea, welcher nebst anderen protestantischen Geistlichen Deutschlands gleichfalls zu dem Religionsgespräche in Poissy eingeladen war, erzählt unter Anderem, wie er Beza in den Zimmern der Königin von Navarra in St. Germain habe predigen hören. „Beza“ — sagt er voll Verwunderung — saß an einem Tische mit der Königin, die Bibel vor sich; er

sprach über das Buch Jonas. Die Königin war mit häuslichen Arbeiten beschäftigt. So lange man Psalmen sang, nähete die hohe Frau oder that andere weibliche Arbeiten, bis die Predigt begann. Als dann legte sie die Arbeit nieder und hörte andächtig zu.“

Ob schon das Religionsgespräch von Poissy nur dazu beitrug, den scharffen Gegensatz zwischen den beiden streitenden Parteien mehr hervorzuheben und die Maßregeln gegen die reformirte Lehre zu schärfen, so gewann diese gleichwohl bald nach demselben die weiteste Verbreitung, zu der sie überhaupt jemals in Frankreich gelangt ist. Besonders fand sie unter den Landleuten und einzelnen Mitgliedern des höheren Adels, sowie unter den Gelehrten und der Mehrzahl der angesehenen und gebildeteren Personen des Bürgerstandes viele Befenner, während die große Masse der Bürger und Bauern fast überall mit der höheren Geistlichkeit an dem altkatholischen Glauben festhielt. Den größten Zuwachs erhielten die reformirten Gemeinden, deren Zahl sich zur Zeit des Religionsgesprächs nicht über 2150 belief, in der Normandie, in Guyenne und in Languedoc. So erfreulich indessen den Hugonotten diese Verbreitung ihrer Lehre auch war, so schmerzlich erschien ihnen der bald darauf erfolgte Abfall Anton's von Navarra, den sie bisher seiner Geburt und äußeren Stellung wegen als eine ihrer vorzüglichsten Stützen betrachtet hatten. Schon längst war der häufige Verkehr mit der katholischen Partei am Hofe auf diesen eben so eiteln und ehrgeizigen, als leichtsinnigen und charakterlosen König nicht ohne Einfluß geblieben. Als ihm nun aber die Kardinäle von Lothringen und Ferrara in Verbindung mit dem spanischen Gesandten durch mehrere seiner vertrauten Räthe, die durch Bestechung gewonnen waren, vorstellen ließen, daß die Strenge der reformirten Lehre selbst den Fürsten in ihrer Lebensweise einen unerträglichen Zwang auflege, daß er sich durch die Begünstigung derselben dem Könige von Spanien zum Feinde mache und dadurch seine Besitzungen an der spanischen Gränze in Gefahr bringe, daß er dagegen durch die Vertheidigung des katholischen Glaubens die Ruhe Frankreichs herstellen und, im Falle König Karl IX. und dessen Brüder ohne Erben sterben sollten, sich die Thronfolge sichern werde, entsagte er um so bereitwilliger der Verbindung mit seinen bisherigen Glaubensgenossen, da sie ihm zugleich Hoffnung machten, daß der Papst seine Ehe mit Johanna von Albret trennen und seine Verheirathung mit der Königin Maria von Schottland, der Wittwe Franz II., bewirken werde. Hierauf schloß er sich dem sogenannten Triumvirate an, starb jedoch schon am 17. November 1562 an einer Wunde, die er wenige Wochen vorher bei der Belagerung von Rouen durch einen Flintenschuß in die Schulter erhalten hatte.

Auf das Tiefste mußte sich das edle Gemüth Johanna's durch den Abfall ihres Gemahls von der evangelischen Lehre verletzt fühlen, da mit demselben die Untreue gegen sie selbst verbunden war. Um so zuversichtlicher setzte sie von nun an ihr Vertrauen auf den Prinzen von Condé und vor Allen auf ihren Schwager, den standhaften und heldenmüthigen Admiral von Coligny. Mit ihrem Gemahl zerfallen, von den Katholiken gefürchtet und gehaßt, aber geliebt und verehrt von den Protestanten, verließ sie den französischen Hof und kehrte unter mancherlei Gefahren nach Bearn zurück, wo sie seitdem mit der größten Umsicht und Entschlossenheit als Königin für das Wohl ihrer Unterthanen sorgte, mit Nachdruck die reformirte Religion befestigte und den Katholicismus abschaffte, indem sie die reichen Güter der katholischen Kirche einzog und zur Unterhaltung der Prediger und Schulen verwendete. Mit nicht geringerer Sorgfalt widmete sie sich der Erziehung ihres Sohnes und einer jüngeren Tochter und unterstützte die während der Bürgerkriege verfolgten Hugonotten mit Rath und That. Ihr durch Lectüre und Erfahrung gebildeter Geist fand in jeder Verlegenheit Hülfe, und keine Gefahr vermochte ihren Muth zu beugen. Als sie der Papst Pius IV. wegen ihres Verhaltens gegen die Katholiken im Jahre 1563 zur Verantwortung nach Rom forderte, wies sie diese Zumuthung freimüthig zurück, und sogar dem französischen Hofe erschien die päpstliche Maßregel den Freiheiten der gallitanischen Kirche so widersprechend, daß er sie widerrufen ließ. Doch vermochte sie es nicht zu verhindern, daß der König



Karl IX. mit seiner Mutter nach der verhängnißvollen Unterredung mit der Königin von Spanien und dem blutdürstigen Herzog von Alba zu Bayonne im J. 1566 nach Nerac, dem Aufenthaltsorte Johanna's, kam und den seit längerer Zeit unterbrochenen katholischen Gottesdienst mit Gewalt wieder herstellte. Hierdurch ermutigt, stifteten die heftigsten ihrer katholischen Unterthanen gegen sie eine gefährliche Verschwörung, die ihr nicht nur große Sorgen bereitete, da sie sich einerseits von Spanien, andererseits von Frankreich und dem Papste zugleich bedrängt sah, sondern sie endlich auch zwang, im Jahre 1568 ihrer Sicherheit wegen ihr Reich zu verlassen. Sie begab sich mit ihren Kindern und dem von ihr gesammelten Kriegsvolke nach La Rochelle und übergab hier ihren kaum 16jährigen Sohn Heinrich von Bearn dem Admiral von Coligny und dem Prinzen von Condé, um ihn unter der Leitung dieser trefflichen Feldherren an dem bevorstehenden dritten Religionskriege Theil nehmen und für seinen künftigen Beruf weiter ausbilden zu lassen. Da es der Partei ihrer Glaubensgenossen besonders an Geld fehlte, so versetzte sie ihre Juwelen und schickte eine ausführliche Darstellung der Verwüstungen und Drangsale an die Königin Elisabeth von England mit der Bitte, ihre Hülfe so vielen ohne Grund unterdrückten Glaubensgenossen, die nur in der äußersten Noth die Waffen ergriffen hätten, nicht zu versagen. Ebenso erließ sie ein Schreiben an König Karl IX., an dessen Mutter Katharina, an den Herzog von Anjou und den Kardinal von Bourbon, und rechtfertigte die feindliche Stellung, welche sie mit den anderen Häuptern der Protestanten gegen den König nur nothgedrungen angenommen habe. Von demselben Eifer für die reine evangelische Lehre beseelt, der den edlen Coligny erfüllte, hielt sie begeisterte Reden an die kleine Schaar, welche bei ihr und dem Admiral ausharrte und dem Letzteren auf seinem Zuge durch die verschiedenen südöstlichen Provinzen Frankreichs und über die Gebirge folgte. Sodann richtete sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf die noch fortdauernde Empörung in ihrem eigenen Lande und ließ, nachdem dieselbe mit Mühe bewältigt war, die Hauptanstifter schonungslos hinrichten.

Die aufopfernden Anstrengungen und der ausdauernde Muth der Hugenotten fanden ihren Lohn in dem am 8. August 1570 abgeschlossenen Frieden von St. Germain en Laye, in welchem ihnen volle Gewissensfreiheit, allgemeine Amnestie, eine weniggleich beschränkte Oeffentlichkeit des Gottesdienstes, gleiche politische Rechte und vier feste Plätze als Bürgschaften gewährt werden mußten.

Jetzt nach drei blutigen Religionskriegen hatten die Katholiken endlich aus Erfahrung die Ueberzeugung gewonnen, daß es ihnen nicht gelingen werde, die immer weiter verbreitete Lehre der Protestanten in Frankreich mit Gewalt zu unterdrücken; sie versuchten daher das, was die Waffen nicht vermochten, durch Hinterlist und treulose Bosheit zu erreichen. Indem der Hof in dieser Absicht friedliche Gesinnungen erheuchelte, suchte er die Hugenotten sicher zu machen und ihre Führer dahin zu locken, wo ihnen der fanatisirte Pöbel an Zahl weit überlegen war, um sie dann mit einem Schlage zu vernichten. Anderthalb Jahre lang wurde der unerhörte Mordplan von Karl IX., seinem Bruder und seiner Mutter gegen ihre nächsten Verwandten und ihre Unterthanen mit kaltblütiger Ueberlegung betrieben und eben so kaltblütig ausgeführt. (Daß die verurtheilte Ermordung der Hugenotten in Paris lange planmäßig verabredet und nicht, wie man früher behauptet hat, erst im Drange der Umstände ausgeführt wurde, beweist zur Genüge die im Jahre 1830 gedruckte „Correspondence du Roi Charles IX et du sieur de Mandelot, gouverneur de Lyon, pendant l'année 1572, époque du massacre de la St.-Barthélémy. Paris, chez Crapetot, libraire editeur. MDCCXXX) \*). Um jeden Verdacht zu entfernen, versprach man der Königin von Navarra, zur vollkommenen Versöhnung ihren Sohn Heinrich von Bearn mit der Schwester des Königs von Frankreich, der Prinzessin Margaretha von Valois, zu vermählen, und lud alle Häupter der Hugenotten, namentlich den Prinzen von Condé und den Admiral von Coligny zur Vermählungsfeier nach Paris ein. Nachdem der Ehevertrag, welcher jedoch

\*) Ueber die Bartholomäusnacht Bd. IV, 536 und diesen Suppl.-Band Art. „Coligny S. 340.



nur Bestimmungen über Mitgift und Witthum enthielt, am 11. April 1572 zu Blois unterzeichnet war, folgte Johanna mit den angesehensten Reformirten am 15. Mai dem Hofe nach Paris. Aber während sie noch eifrig mit den Vorbereitungen zur Hochzeit ihres Sohnes beschäftigt war, erkrankte sie plötzlich und starb schon am 10. Juni in voller Lebenskraft, noch nicht 44 Jahre alt. Ihr unerwarteter Tod nach kaum fünf-tägiger Krankheit erregte den Verdacht, sie sey durch ein Paar Handschuhe vergiftet worden, welche ihr ein Parfümeur des Königs, ein Mensch, den man eines solchen Verbrechens fähig glaubte, kurz vorher verkauft hatte. Der tödtliche Ueberfall des Admirals von Coligny und die zwei Monate später erfolgten Gräuel der Bartholomäusnacht verstärkten das Gerücht. Doch ist die Wahrheit desselben von verschiedenen Seiten in Zweifel gezogen worden, wiewohl die Behauptung, die Tödtung sey durch ein Gift geschehen, welches allein auf das Gehirn gewirkt habe, eine Stütze in dem Umstande findet, daß auf ausdrücklichen Befehl des Königs nur der Leib, nicht aber der Kopf der Gestorbenen einer Section unterzogen wurde. Die Trauer über den Tod der Königin war allgemein und wurde durch ihr Testament vermehrt, in welchem sich ihre Tugend, der Adel ihres Geistes, ihre Klugheit und ihr glühender Eifer für die Religion, welche sie bekannte, rein und klar aussprach. Ihrem Sohne Heinrich von Bearn hinterließ sie das kleine Königreich Navarra mit der eindringlichen Ermahnung, der reformirten Lehre standhaft ergeben zu bleiben. Ihre Tochter, welche in Allem der Tugend der Mutter nachempfand und von dem Bruder zärtlich geliebt wurde, verheirathete sich im J. 1599 mit dem ältesten Sohne des Herzogs von Lothringen. Doch war ihre Ehe unglücklich; sie zog sich, getrennt von ihrem Gemahle, in die ländliche Einsamkeit in der Nähe von Nancy zurück, wo sie im Anfange des Jahres 1604 starb.

**Literatur.** *Mémoires de Michael de Castelnau, servans à donner la vérité de l'histoire des régnes de François II., Charles IX. et Henry III. (von 1559—1570) par J. G. Laboureur. Bruxelles 1731. Fol. — Mémoires de Tavannes, depuis 1530 jusqu' à sa mort 1573. Paris 1574 (auch in der Collect. gen. Tom. 26 u. 27). — De Thou, Hist. sui temporis (von 1543—1607). Pref. 1625. 4. Tom. Fol. — Casparis Colinii Castellionis, magni quondam Franciae Amiralii vita 1575. — Serrani Comm. de statu relig. et reipubl. in regno Galliae. Genev. 1570. 5 Tomi. — Beza, Hist. eccles. des églises réf. 1521—63. Antv. 1580. 3 Tomi. 8. — Bayle, Diet. hist. et crit. art. Navarre (Maguerite de Valois, Reine de, und Jeanne d'Albret, Reine de). Tom. III. p. 466 sqq. 472 sqq.). — Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation. Th. 2. S. 208 ff. — Schmidt, Gesch. von Frankreich. Bd. 3. Hamb. 1846. — Muret, la vie de Jeanne d'Albret. Par. 1862. 8. G. H. Kippel.*

**Irenäus**, Christoph, geboren zu Schweidnitz, war zuerst Diaconus zu Alschersleben, dann zweiter Hosprediger zu Weimar und als solcher bei der Vorrede zu dem Confutationsbuche von 1559 durch seinen Rath betheiligt. In den darauf folgenden Sturz der Flacianer mit verwickelt, ward er 1562 Pastor zu Eisleben, erhielt aber schon 1566 von Herzog Johann Wilhelm wieder einen Ruf als erster Hosprediger. Er war geneigt, ihm zu folgen und hatte zu dem Ende schon in Koburg vor dem Herzog gepredigt. Allein die Kirchväter zu Eisleben machten bei den Grafen von Mansfeld Vorstellungen gegen seine Entlassung (Enturlaubung), die aber Graf Hans in Abwesenheit des Grafen Karl, jedoch nur auf ein Jahr, ertheilte. Bei dieser Gelegenheit rühmt er Irenäus als „gelehrten, treuen, reinen Lehrer des Gesetzes und Evangelii“, offenbar weil dieser und Andere an dem Streite der Mansfelder Geistlichen wider Agrikola im J. 1565 Theil genommen, — als „christlichen Eiferer und allen Corruptelen und einschleichenden Sekten widertwärtig, dabei ehrbaren Lebens und Wandels.“ Die Kirchväter wandten sich nun an Herzog Joh. Wilhelm selbst mit der Bitte, Irenäus wenigstens nach einem Jahre zurückzuschicken; ja vor seinem Abgange machen noch einmal sämtliche höhere und niedere Geistliche der Grafschaft Vorstellungen dagegen. Nur erfolgt die Anstellung in Weimar zwar zunächst nur auf ein Jahr, wird aber dann

wiederholt erneuert, weil Irenäus sich beim Herzog sehr in Gunst gesetzt und sich besonders eifrig auf die Seite der von diesem wieder rehabilitirten Glacianer gestellt hatte. In solchem Sinne nahm er 1568 an dem Colloquium in Altenburg und im folgenden Jahre an der Kirchenvisitation der ernestinischen Lande Theil. Sein und der übrigen Weimarischen Theologen „unchristliches Diffamiren, Verleugern und Verdammen“ ward aber so berücksichtigt, daß Kurfürst Friedrich von der Pfalz sich unter dem 10. April 1570 bewogen fand, bei Johann Wilhelm darüber Beschwerde zu führen. In der That erfolgt ein Reskript gegen das Wortgezänk auf den Kanzeln und in Schriften, die Angelegenheiten der Religion betreffend, und die Versetzung des Irenäus als Superintendent nach Neustadt a. d. Orla. Hier weigerte er sich zwar, seinen Diöcesanen jenes Reskript zu publiciren, hielt sich aber doch in seinem Amte und einer sonst immerhin gesegneten Wirksamkeit, bis gegen Ende der Regierung des Herzogs, noch mehr nach dessen Tode (1573) die Verhältnisse sich für die Glacianer von Neuem immer ungünstiger gestalteten. Irenäus, schon 1572 abgesetzt und des Landes verwiesen, wandte sich erst nach Mansfeld, dann nach Oesterreich, erhielt hier, in Horn, das geistliche Seniorat, setzte seine Polemik gegen die Widersacher der Glacianischen Erbsündentheorie und gegen die Concordienformel, 1581, besonders aber in der Schrift vom Bilde Gottes, daß der Mensch Anfangs geschaffen, 1585, fort, erregte dadurch auch in der neuen Heimath mancherlei Unruhe und starb, als einer der scharfsinnigsten Vertheidiger jener Theorie gerühmt, man weiß nicht wann. — S. über ihn: Leuckfeld, *Historia Spangenbergensis* p. 37 sqq. — *Auserlesene theolog. Bibliothek*, 59. Th. S. 1657. — *Planck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs*. Bd. V. S. 333 u. 422. und *Weimarisches Archiv*.  
E. Schwarz.

**Jumpers** oder **Springer** (von to jump, springen), eine Sekte, die aus dem Whitefield'schen Methodismus im nördlichen Theile von Wales und im Herzogthume Cornwallis um das Jahr 1760, hauptsächlich durch Harris Rowland und William-Williams, entstanden ist und bis in die neueste Zeit ihre Anhänger gefunden hat. Das Eigenthümliche der Jumpers besteht darin, daß sie bei ihren Andachtsübungen springen, und dabei einen Vers oder ein Gebet dreißig- bis vierzigmal wiederholen. Ihre Prediger, die übrigens ungelehrte, zum Theil ganz unwissende Leute sind, empfehlen besonders die öftere Wiederholung der Wörter „Amen“ und „Gogoniant“, welches letztere Wort in der celtischen Sprache Preis, Ehre, Ruhm bedeutet, und rathen, sich in Entzückung zu versetzen und so lange zu springen, als die Kraft reicht.

Die Gemeinden der Jumpers haben zahlreiche Kapellen, aber sie versammeln sich auch unter freiem Himmel. Die Kapellen sind ohne jegliches Gestühl und enthalten nur eine Art Bühne oder Kanzel, auf welcher der Prediger redet. Dieser beginnt damit, daß er mit fast unhörbarer Stimme, die er dann allmählich unter heftigen Geberden zu einem rasenden Gebrülle steigert und endlich in Seufzern ausgehen läßt, unzusammenhängende Sätze ausspricht. Ihm folgt aus der anwesenden Menge ein Zweiter, ein Dritter und Viertes im Schreien, das von lebhaftem Springen begleitet wird, bis der Enthusiasmus dem ganzen Haufen der Männer und Frauen sich mittheilt, und Alle unter lautem Schreien mit Händen und Füßen schlagen und wie Wahnsinnige springen. Williams Sampson sah unter denen, die in Verzückung waren, Greise, welche an den Knöpfen ihrer Stöcke nagten und dabei murrten wie Ragen, denen man den Rücken streicht. Die Jüngsten sprangen in die Höhe nach dem unsichtbaren Lamm, wie sie sagten, und ein junges Mädchen, welches Sampson nach der Ursache ihres Springens fragte, antwortete, sie springe zur Ehre des Lammes (*Memoirs of Williams Jampson*. New-York 1807. p. 55). Sie schließen ihren Gottesdienst damit, daß sie einen Kreis bilden, auf die Kniee fallen, die Hände emporstrecken, gen Himmel blicken und Einer dem Anderen sagt, daß sie dort bald vereinigt seyn würden, um nie wieder getrennt zu werden.

Die Jumpers versammeln sich gewöhnlich wöchentlich ein- oder zweimal, doch



auch täglich. Die Versammlungen beginnen Abends 6 Uhr und dauern oft bis gegen Mitternacht. Auf dem Wege nach Hause setzen sie häufig ihre sonderbaren Gebethungen noch fort. Diese Andachtsübungen erschöpfen den Körper mehr als die härteste Arbeit, und die Jumper sind oft genöthigt, manche der Ihrigen, besonders die Weiber, im Zustande der Bewußtlosigkeit fortzutragen.

Die Jumper, die übrigens in ihren Glaubensansichten der kirchlichen Richtung, der sie entsprangen, treu geblieben und von unbescholtenen Sitten sind, rechtfertigen ihr Springen damit, daß auch David vor der Bundeslade getanzt (2 Sam. 6, 16), Johannes der Täufer in dem Leibe seiner Mutter gehüpft (Luk. 1, 41 u. 44) und Jesus selbst gesagt habe: „Selig seid ihr, so euch die Menschen hassen und euch absondern und schelten euch und verwerfen euren Namen, als einen boshaftigen, um des Menschen Sohnes willen. Freuet euch alsdann und hüpfet (Luk. 6, 22 u. 23).

Vergl. Grégoire Hist. des sectes religieuses etc. Paris 1810. Tom. I. p. 82 sq. Ein Auszug davon findet sich in Stäudlin's u. Tschirner's Archiv für Kirchengeschichte. Leipz. 1813. Bd. I. St. I. S. 163 ff. — Gentleman's Magazine 1799. Jul. p. 579. Aug. p. 741. Eine Mittheilung daraus geben Hente's Religionsannalen. Braunschw. 1802. Bd. I. St. I. S. 105 ff. — Eine kurze Notiz über die Jumper aus neuerer Zeit enthalten J. G. Kohl's Reisen in England und Wallis. Dresden u. Leipzig 1844. Th. I. S. 246 ff. R. Sellen.

**Jurati ecclesiae**, Kirchen-Geschworene, sind Laien-Verwalter des Parochialkirchenguts (neben und unter dem Pfarrer), welche der Kirche geschworen haben, richtige Rechnung zu legen. In Hamburg kommen solche Kirchengeschworene bereits in Urkunden des 13. Jahrhunderts vor. Aus ihnen — zwölf für jedes der vier, dann fünf Kirchsple Hamburg —, die in der Reformationszeit zu Repräsentanten ihrer Kirchsplegemeinden überhaupt wurden, ist das sogen. Sechziger-Collegium erwachsen, welches bis auf die neueste Zeit in Verbindung mit dem Rath die höchste kirchliche und politische Obrigkeit der Republik bildete. Zwei sind jederzeit auf zwei Jahre für das einzelne Kirchsple die eigentlich verwaltenden Juraten. Aus den abgegangenen Juraten werden die zwei (lebenslänglichen) Leichnams-Geschworenen gewählt, ursprünglich Vorsteher der Bruderschaften der Sakraments-Brüder oder des heil. Leichnams, welchen abwechselnd die Unterhaltung des Altars, der Kanzel, der Sakristei und des Chors aus einer besonderen Klasse obliegt und welche mit den zwei verwaltenden Juraten die Beede, das engste Kirchencollegium, ausmachen. Das Collegium Juratorum besteht aus allen gewesenen und der Zeit verwaltenden Juraten des Kirchsple und hat zum Vorsitzenden den ältesten Leichnams-Geschworenen.

Siehe J. H. Boehmer, Jus Parochiale p. VI. c. 1. §. 17. — Westphalen, Hamburger Verfassung und Verwaltung (Hamb. 1846). Bd. I. S. 203. II. S. 210 ff. — Vergl. auch den Artikel „Kirchenrath“ Bd. VII. S. 667. Schenel.

**Nachtrag.** Jurati fanden sich in der schweizerischen Kirche vor der Reformation. In den Synodalstatuten des Baselerischen Bischofs Christoph von Uttenheim (s. den Art. vom Jahre 1503 werden Jurati erwähnt, die unmittelbar nach dem Dekan und dem Kämmerer des Capitels gestanden zu haben scheinen. Es wird daselbst im 2. Titel, im 12. Artikel gesagt, daß die Dekane, Kämmerer und Geschworenen auf die herumwandernden Mönche, Nonnen und Kleriker überhaupt Acht haben sollen. Im 18. Artikel heißt es, daß Keiner zum Geschworenen dürfe gewählt werden, der nicht eine geistliche Stelle (innerhalb des Capitels) inne habe und am betreffenden Orte nicht persönlich residire. Sodann kamen sie in der Diöcese von Lausanne vor. Daß sie aus der Zeit vor der Reformation stammen, erschließen wir daraus, daß sie in den réglemens, welche auf der Synode von Lausanne am 13. Mai 1537, also acht Monate nach Einführung der Reformation, vom anwesenden Berner Theologen Megander entworfen und von der Synode angenommen wurden, als eine schon bestehende Einrichtung behandelt werden: insbesondere wird bemerkt, daß sie die Aufsicht über die Capitelsgeistlichkeit führen sollen:



und so finden wir sie in den *Ordonnances ecclésiastiques* der Berner Regierung für die waadtländische Kirche erwähnt und von Bestand bis zur Abschaffung dieser *Ordonnances* im J. 1839. Für jedes Capitel gab es vier *Jurés*, aus der Mitte der Geistlichen des Capitels gewählt und beauftragt, die jährlichen kirchlichen Visitationen vorzunehmen. Ob und wie weit ein Zusammenhang besteht zwischen diesen Geschworenen und den im vorstehenden Artikel genannten, ist nicht ersichtlich. — S. meine Abhandlung über Ehr. von Uttenheim in den Beiträgen zur Geschichte Basels, 1r Bd. 1839. S. 33. S. 305. — Du Cange in seinem Glossarium kennt nur weltliche Beamte des Namens. Walther und Richter in ihren Lehrbüchern des Kirchenrechts erwähnen sie gar nicht.

Herzog.

**Kammergericht, das, und die Reformation.** Der Conflict, in welchen die Reformation mit den bestehenden Gewalten des Reiches kam, spiegelt sich deutlich in ihrem Verhältniß zum Kammergericht. Die Reformation mußte im Besiz der Kirchengüter eine durchgreifende Aenderung hervorbringen. Das Kammergericht hatte besonders die Aufgabe, dem rechtlichen Besiz Schutz zu gewähren, und war sowohl durch den Zweck seiner Gründung, als durch besondere kaiserliche Dekrete darauf angewiesen, vor Allem Klagen wegen gewaltthätiger Entsezung aus dem rechtmäßigen Besiz anzunehmen und zur Erledigung zu bringen. Es war daher natürlich, daß Aebte, deren Klöster von den zur Reformation übergetretenen Fürsten oder städtischen Obrigkeiten eingezogen und säkularisirt waren, daß Bischöfe, in deren Sprengel die rechtgläubigen Pfarrer vertrieben und protestantische Prediger eingesetzt waren, sich an das Kammergericht wendeten und auf Wiedereinsezung in den rechtmäßigen Besiz klagten und Achts-erklärung gegen die Räuber verlangten. Und sie konnten umsomehr auf ein günstiges Urtheil hoffen, da man sehr darauf gehalten hatte, das höchste Gericht des Reiches mit treuen Anhängern der Kirche, mit Männern des alten Glaubens zu besetzen. Häufig waren die Gerichtsbeisitzer Geistliche und die Präsidenten des Gerichts zugleich Inhaber hoher Kirchenwürden, Bischöfe und Aebte.

Als in Nürnberg, wo das Kammergericht sammt dem Reichsregiment seinen Sig hatte, im Jahre 1524 die Reformation eingeführt wurde, erhielt das Kammergericht alsbald die Weisung, nach Eßlingen zu übersiedeln, um nicht von der legerischen Umgebung angesteckt zu werden. In demselben Jahre wurde die erste Klage in Religions-sachen bei dem Kammergericht angebracht und zwar durch den kaiserlichen Fiskal im Namen des Domcapitels von Magdeburg gegen den Rath dieser Stadt. Eine Menge von Klagepunkten wurden vorgebracht, deren meiste nicht eigentlich auf Vertreibung aus dem Besiz kirchlicher Güter gingen, sondern im engeren Sinne kirchliche Dinge betrafen. Der Stadtrath wurde angeklagt, daß er Luthern auf das Fest Johannis des Täufers nach Magdeburg berufen habe, um ihn predigen zu lassen, daß die Messe in deutscher Sprache gehalten, daß man am Frohnleichnamstag das Sakrament nicht gehörig verehrt, daß das heil. Abendmahl in beiderlei Gestalt genossen worden. Dazu kam allerdings auch, daß man rechtgläubigen Pfarrern das Predigen verwehrt, daß man sie von ihren Stellen vertrieben und lutherische verheirathete Predikanten dafür eingesetzt hatte. Der Rath wandte sich nun an den Kurfürsten von Sachsen und bat ihn um einen geschickten Advokaten, den Dr. Hieronymus Schurf. Dieser verlangte zunächst genaue Untersuchung, ehe ein Urtheil gefällt würde; er suchte die Sache hinauszuschieben, die Competenz des Gerichts bestritt er nicht. Das Gericht aber beeilte sich um Erledigung der Sache und fällte, wie berichtet wird, ein scharfes Urtheil; worin dasselbe bestanden, wird nicht gemeldet. Der Magdeburger Stadtrath aber erklärte, es gebühre einem weltlichen Gericht, was das Kammergericht doch sey, nicht über den Glauben zu richten. Es scheint auch dem Urtheil des Kammergerichts keine weitere Folge gegeben worden zu seyn. Während des Bauernkrieges im Jahre 1525 stand das Kammergericht stille; im Jahre 1526 wurde es wieder eröffnet und nach Speyer verlegt. Mit der Wiedereröffnung wurde auch eine Visitation verbunden, deren Hauptbestandtheil diesmal eine

Untersuchung über den Glauben der Kammergerichtsmitglieder war. Die Protestation, welche sowohl der Präsident als auch das Beisitzer-Collegium und die Procuratoren gegen dieses Verfahren einlegten, hatte einen Aufschub zur Folge. Die Beisitzer erklärten, der Verdacht gegen ihre Rechtgläubigkeit sey ungerecht und unbegründet, es sey Keiner unter ihnen, der sich unterstehe, über das Sakrament zu disputiren, oder an verbotenen Tagen Fleisch zu essen; die Procuratoren und Advokaten meinten, das Kammergericht könne zwar recht wohl eine Reformation brauchen, aber eine Inquisition brauche man nicht. Im März 1531 wurde die unterbrochene Visitation wieder aufgenommen und auf Betrieb des bischöfl. Straßburgischen Commissärs Eytel Hans Rechberger auch die Glaubensuntersuchung vorgenommen. Den Beisitzern konnte man nichts anhaben, aber die sieben Procuratoren wurden alles Ernstes erinnert, sich im Glauben correct zu halten, einer derselben, Simon Engelhard, wurde sogar entlassen, jedoch vom Kaiser begnadigt, ein anderer, Hieronymus zum Lamm von Straßburg war der Untersuchung zuvorgekommen und hatte vor Ankunft der Visitatoren seine Entlassung genommen.

Nun nachdem das Kammergericht in seiner rechtgläubigen Haltung bekräftigt worden war, liefen eine Menge Klagen über die durch die Reformation herbeigeführten Besitzveränderungen ein, besonders die Städte Straßburg, Constanz, Reutlingen, Magdeburg, Bremen, Nürnberg, auch einige Fürsten, wie Ernst von Püneck, Georg von Brandenburg wurden verklagt. Das Kammergericht nahm die Prozesse an, erließ Mandate und Citationen, sprach Urtheile und Achtsklärungen aus und traf Anstalten zu deren Vollziehung, aber die protestantischen Reichsstände wandten sich klagend an den Kaiser, und bei den wegen Einleitung eines Religionsfriedens im J. 1532 zu Nürnberg gepflogenen Unterhandlungen war die Einstellung der Kammergerichtsprocesse eine Hauptforderung. In dem Entwurfe des Nürnberger Religionsfriedens vom 5. Juni 1532 wurde versprochen, daß auch Augsburgische Confessionsverwandte als Advokaten und Procuratoren bei dem Kammergerichte zugelassen werden und alle Religionsstreitigkeiten bei dem Kammergerichte suspendirt werden sollten, in dem Abschiede selbst aber wurde die Sache nur in allgemeine Ausdrücke gefaßt und ausgesprochen, daß alle Rechtfertigung in Sachen des Glaubens eingestellt werden sollte.

Hierauf sich stützend, erließen die Schmalkaldenschen Bundesverwandten unter dem 31. October 1532 eine Vorstellung an das Kammergericht und führten Beschwerde darüber, daß dasselbe eine Klage gegen Straßburg und Ulm in Religionsfachen angenommen und diesen Städten zugemuthet habe, den Weg Rechtens zu betreten. Dieß sey im Widerspruch mit dem zu Nürnberg beschlossenen Stillstand in Religionsfachen. Es erfolgte auch auf Betrieb protestantischer Gesandten ein kaiserliches Rescript vom 6. Nov. 1532 von Mantua aus, worin dem Kammergericht befohlen wird, solche Prozesse, welche die Religion betreffen, bis auf weiteren Befehl einzustellen und zu suspendiren. Das Kammergericht gab sich aber darauf nicht zufrieden und erließ unter dem 3. Dec. 1532 einen Bericht an den Kaiser, worin das Collegium sich beklagt, daß ihm der Abschied von Nürnberg nicht mitgetheilt worden sey, und um nähere Erläuterung bittet, was denn eine Religionsfache sey; die eine Partei sehe eine Sache als die Religion betreffend an, die andere halte aber dafür, daß es nur ein Spolium oder eine gewaltthätige Entsetzung wider den Landfrieden sey, es komme namentlich darauf an, ob das Wort „Religion“ sich auch auf die Güter und Entwehrung derselben erstrecken solle. Es war diese Frage in einem gegen die Stadt Straßburg anhängigen Proceß zur Sprache gekommen. Das Stift Arbogast hatte die Stadt Straßburg wegen Einziehung seiner Renten und Kleinodien verklagt, und der Anwalt Straßburgs, Dr. Fürter, hatte erklärt, es sey dieß eine allgemeine protestantische Sache, welche die Religion nahe berühre und daher nach dem neulichen kaiserlichen Erlaß jetzt nicht verhandelt werden dürfe; der Anwalt des Bischofs aber wendete ein, es sey eine einfache Spolienklage. Die Protestanten machten geltend, wenn der Religionsfrieden so ausgelegt werden wolle, wenn der Stillstand sich nicht auch auf Personen, Güter und Condependentien erstrecke, so nütze er ihnen



nichts. Der Kaiser, in Bologna weilend und in Unterhandlungen mit dem Papste begriffen, war in Verlegenheit, was er antworten sollte; er hätte gern das Kammergericht zum Vorschreiten ermuthigt, wollte aber auf der anderen Seite die protestantischen Reichsstände auch nicht verlegen; er gab eine zweideutige Antwort und ließ am 30. Januar 1533 von Bologna aus schreiben, es solle allerdings bei seinem Befehl bleiben, die Sachen, die Religion und Glauben betreffen, einzustellen, was aber Religions- und Glaubenssachen seien oder nicht, darüber sey keine weitere Declaration nöthig, sie würden es aus dem Fürtrag der Parteien schon vernehmen. Die protestantischen Stände ließen auch nicht nach, sie richteten am Montag nach Pätare ein abermaliges Schreiben an das Kammergericht, worin sie auseinandersetzen, in eigentlichen Glaubens- und Religions-sachen könne dasselbe ja ohnedieß nicht Richter seyn, der Stillstand würde ja gar keinen Sinn haben, wenn nicht Personen, Güter, Renten und Zinse, die von Religions-sachen herfließen, damit gemeint seyen. Das Kammergericht bat nun die Visitatoren, die im Mai 1533 erschienen, um Instruction, die Visitatoren wollten aber auch keine Entscheidung geben. Dagegen erhob sich bei dieser Visitation ein neuer Anstand. Der neu eingetretene Frankfurter Procurator Licent. Hefsmann weigerte sich, den Diensteid nach der bisherigen Formel: „So wahr mir Gott helfe und alle Heiligen“ — zu schwören, schwur bloß bei Gott und ließ die Heiligen weg. Hefsmann wurde nun mit Absezung bedroht, es wurde von ihm verlangt, er solle den Eid nochmals in vorgeschriebener Form schwören, auch der Stadt Frankfurt wurde ein Verweis ertheilt, aber durch Vermittelung des Pfalzgrafen Ludwig wurde die Sache gütlich beigelegt; ein Erlaß König Ferdinand's gab dem Kammergericht die Weisung, die Sache beruhen zu lassen.

Da das Kammergericht fortfuhr, Proceffe in Reformationssachen anzunehmen, so versuchten die Schmalkaldenschen Bundesverwandten, bei jeder einzelnen Sache zu interveniren, da aber auch dieses nichts nützte und das Kammergericht in seinen Entscheidungen sich nicht irre machen ließ, so wurde eine besondere Gesandtschaft an dasselbe abgeordnet, um dasselbe mit Berufung auf den Nürnberger Frieden und die kaiserlichen Befehle zum Stillstand zu vermögen, da aber diese Vorstellungen keinen Erfolg hatten und mit den Proceffen fortgefahren wurde, so entschlossen sich die Schmalkaldenschen Bundesverwandten das Kammergericht überhaupt zu recusiren. Sie ordneten eine Deputation von fürstlichen Räten und städtischen Syndicis ab, die beiden protestantischen Anwälte Dr. Hürter und Lic. Hefsmann ertheilten dieser Gesandtschaft eine Stellvertretungsvollmacht, und sie erschien am 30. Januar 1534 in feierlicher Sitzung des Kammergerichts, um ihre Protestations- und Recusationschrift zu verlesen. Nachdem die Gesandtschaft abgetreten und ein Protokoll des Recusationsaktes aufgenommen war, sprachen der Generalfiskal und mehrere Anwälte der klägerischen Parteien eine Nichtigkeitserklärung aus, und namentlich übergab der Anwalt des Bischofs von Straßburg einen weitläufigen schriftlichen Gegentreceß mit der Bitte, das Ansehen des höchsten Reichsgerichts doch nachdrücklichst zu wahren und den Gesandten kein weiteres Gehör zu verstaten. Das Kammergericht selbst aber erließ am 2. März 1534 folgenden Bescheid: Die Recusation ist als nichtig anzusehen und kann, weil sie den beschriebenen Rechten und der Ordnung des Reiches zuwiderläuft, nicht angenommen werden. Diese Nichtigkeitserklärung konnte aber doch die Wirkung des Aktes nicht lähmen, das Kammergericht von einem großen Theil der Reichsstände verworfen, war nun einmal in seiner Autorität erschüttert, die Ueberzeugung drang immer mehr durch, die Protestanten müßten sich eben ihr Recht selbst nehmen. Diese Stimmung trug viel zu dem Erfolge des unges bei, welchen eben damals der Landgraf Philipp von Hessen zur Eroberung des Herzogthums Württemberg machte. Diese Selbsthilfe machte aber auch wieder dem Kammergerichte zu thun, und es zeigte sich nun deutlich, daß es gegen die Einsprache der protestantischen Stände eben nichts ausrichten könne. Kurz nach jenem Recusationsakte hielt das Kammergericht zwei königliche Restripte vom 20. und 26. April mit der Weisung, durch erforderliche fiskalische Handlung zu Gunsten des Landfriedens schlen-



nicht einzuschreiten und mit allem Ernst vorzufahren. Der kaiserliche Fiscal gab auch unverweilt seine Klage ein und das Kammergericht erließ Strafandrohungen an den Landgrafen und seine Bundesgenossen. Der Landgraf erwiderte, es sey nicht seine Absicht, einen Aufruhr zu machen, sondern nur das Fürstenthum Württemberg seinem rechtmäßigen Besitzer, dem es mit Gewalt entrisen, wieder zu verschaffen; er thue damit nichts, als was dem Herzog Ulrich nach geschriebenen und natürlichen Rechten erlaubt sey. Das Kammergericht berichtete wieder zurück, was zu thun sey, erhielt aber eine neue königliche Weisung, mit den gerichtlichen Erkenntnissen fortzufahren, und erließ nun auf wiederholtes Anrufen des kaiserlichen Fiscals und des erzherzoglichen Anwalts Ludwig Ziegler eine Ladung an den Landgrafen Philipp und dessen Zugewandte. Der Beklagte nahm die Ladung an und schickte seine Anwälte, aber ehe die Sache zur Verhandlung kam, wurde der Eadauische Friede abgeschlossen und der Proceß blieb auf sich beruhen. Durch diesen Frieden wurden die protestantischen Stände ermuthigt, der Schmalkaldische Bund erneuert und vergrößert und die Bundesgenossen schritten in Reformatiionsangelegenheiten lecher vor, was zu neuen Klagen bei dem Kammergerichte Veranlassung gab. Der wieder eingesetzte Herzog Ulrich von Württemberg wurde vom Prälaten von Maulbronn verklagt und erhielt auch verschiedene Drohmandate und Citationen,kehrte sich aber nicht daran und wies seine Reformatiionscommissäre an, ungesäumt fortzumachen. Gegen die Herzöge von Pommern klagte der Abt von Kamp, gegen die Stadt Lindau das dortige adelige Stift, die Landstände des Herzogthums Preußen wurden wegen ihrer Treue gegen ihren ehemaligen Hochmeister Markgrafen Albrecht von Brandenburg von dem Kammergericht in die Acht erklärt. Dieß ließen sich die Schmalkaldenschen Bundesverwandten nicht gefallen. Sie nahmen sich zunächst besonders der Stadt Lindau an, beriefen sich auf den Stillstand in Religionsfachen und ihre Reformation. Auf dem nächsten Bundestage in Schmalkalden im Frühjahr 1537 kam die Sache auch zur Sprache, aber der kaiserliche Kanzler Held vertheidigte das Verfahren des Kammergerichts; man wolle, meinte er, eben Manches für Religionsfachen ausgeben, was in der That keine wären; dem Kammergericht müsse zustehen, darüber zu entscheiden; habe es sich wirklich in Sachen eingemischt, für die es nicht competent sey, so könnten die Betheiligten ja eine Syndikatsklage gegen das Kammergericht erheben. Die protestirenden Stände erklärten dagegen: Religionsfachen zu unterscheiden, sey keine Sache der Willkür, alle die seyen dafür zu halten, die nicht ausgemacht werden könnten, ehe die Entzweiung im Glauben beigelegt wäre. Sie rückten nun auch mit der weiteren Beschwerde heraus, daß die Augsburgerischen Confessionsverwandten vom Kammergericht ausgeschlossen seyen. — Der Streit ruhte einige Zeit, das Kammergericht fuhr aber fort, Proceffe in Religionsfachen anzunehmen und Urtheile zu fällen, diese konnten aber nicht vollzogen werden.

Auf dem Reichstage zu Regensburg im Jahre 1541 wurden neue Klagen vorgebracht über die vielen Proceffe in Glaubensfachen, die immerfort bei dem Kammergericht anhängig gemacht würden, und die protestirenden Stände erklärten geradezu, sie würden sich zu der dringlich geforderten Türkenhülfe nicht eher verstehen, als bis dem Kammergericht ein völliger Stillstand in dergleichen Proceffen auferlegt, eine Visitation und Reformation vorgenommen und einige Mitglieder Augsburgerischer Confession aufgenommen würden. Man konnte nicht umhin, diesmal den Beschwerden der Protestanten Gehör zu geben, es war sogar davon die Rede, einige Beisitzer des Kammergerichts, welche sich in Religionsfachen besonders parteiisch gezeigt, über ihre bisherigen Erkenntnisse zur Verantwortung zu ziehen und nach Regensburg zu citiren. Es wurde jedoch davon abgestanden, da man in der Hauptsache eine die Protestanten befriedigende Erklärung gab; in dem Reichstagsabschiede war nämlich bestimmt, daß die Achten und Proceffe beim Kammergericht, welche die Religionsfache berühren, suspendirt und eingestelt werden sollten bis zur Erledigung der Religionsfrage auf einem Nationalconcil, auf eine Erklärung, welche Handlungen Religions- oder Profansachen seyen, wurde in Ab-

sicht gestellt. In Betreff der Beschwerde über Ausschließung der Protestanten vom Kammergericht erfolgte am 29. Juli noch eine besondere Erklärung, daß in Zukunft bei Präsentation der Kammergerichtsbeisitzer die Augsburgerische Confession kein Grund der Ablehnung seyn dürfe, auch solle kein Beisitzer, wenn er sonst tauglich sey, deshalb abgesetzt werden und es den protestantischen Reichsständen freistehen, ihre bisherigen Beisitzer zu beurlauben und andere taugliche Männer ihrer Confession dafür zu setzen, eben so wenig solle bei Auswahl der Visitatoren ein Unterschied wegen der Religion gemacht werden. Die Ausführung dieser Punkte muß aber doch auf Hindernisse gestoßen seyn, denn auf dem Reichstage des folgenden Jahres, der zu Speyer sich versammelte, dringen die protestantischen Stände auf Reformation des Kammergerichts, Suspendirung seines jetzigen Standes und vollständige Neubesezung. Die kaiserlichen Commissarien erwiderten, diese Maßregel könne nicht ergriffen werden, ohne daß man die dormaligen Kammergerichtsbeisitzer selbst darüber höre, worauf die protestantischen Stände nochmals auf die ihnen in Regensburg gemachten Zusagen zurückkommen und namentlich verlangen, daß protestantische Visitatoren zugelassen würden, die Visitation in Speyer selbst am Orte des Gerichts statthinde, auch daß den protestantischen Ständen erlaubt sey, statt ihrer bisherigen Beisitzer andere zu präsentiren, und kein kürzlich abgetretener Beisitzer zum Visitator abgeordnet werde. Auf dieses wurde den Protestanten die Zusage gegeben, daß die Reformation und Visitation des Kammergerichts nach der kaiserlichen Deklaration von Regensburg vollzogen werden solle.

Am 16. Juni 1542 erschien nun eine ansehnliche Visitationscommission in Speyer, deren Mitglieder in der Mehrzahl Protestanten waren, aber ehe sie das Visitationsgeschäft begonnen hatten, traf ein Courier vom Kaiser aus Spanien mit einem Schreiben ein, das Aufschub der Visitation gebot, da der Kaiser sich entschlossen habe, sogleich nach seiner Ankunft in eigener Person der Visitation beizuwohnen, um etwaige Zerrüttungen und Trennungen zu verhüten. Die protestantischen Visitatoren wollten aber nicht unthätig warten, und übergaben einstweilen dem Kammergericht die letzte kaiserliche Deklaration mit dem Ansinnen, in Religions- und Achtsprocessen einstweilen still zu stehen, widrigenfalls sie sich veranlaßt sehen würden, ihren Beitrag zum Kammergerichtsunterhalt zurückzuziehen und dem Kammergericht in seiner dormaligen Besetzung die Anerkennung zu versagen. Hierauf erfolgte wieder eine Protestation des Kammergerichts und eine Gegenerklärung der protestantischen Gesandten, womit der Versuch einer Visitation vorläufig abgeschlossen war. Bald darauf gab das Kammergericht durch ein Pönalmandat an den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen wegen eines Kriegszugs gegen den Herzog Heinrich von Braunschweig neuen Anlaß zur Beschwerde wegen Ueberschreitung seiner Befugnisse. Die protestantischen Stände schritten abermals zu einer gänzlichen Recusation des Kammergerichts. Neue Anläufe zur Reform und Visitation wurden gemacht, dieselben gingen aber unter fortdauernden Streitigkeiten nur langsam vorwärts und endlich gerieth das Kammergericht sammt der Visitation in völligen Stillstand, der von 1544 bis 1548 dauerte. Am letzten September genannten Jahres wurde das Kammergericht durch einen kaiserlichen Commissär, den Fürstbischof Philipp von Speyer, wieder eröffnet. Aber dieser wollte von den früheren wiederholten Forderungen und Zusagen, daß bei Präsentation neuer Mitglieder das Augsburgerische Bekenntniß kein Grund der Ablehnung seyn dürfe, so wenig wissen, daß er die neu angestellten Beisitzer jeden einzeln zu sich kommen ließ, um ihn zu inquiren, ob er sich auch der katholischen Kirchenlehre gemäß verhalten wolle. Wirklich scheint er befriedigende Erklärungen bekommen zu haben, denn es wird nicht gemeldet, daß einem der Beisitzer die Bestätigung versagt worden wäre. Dagegen wurden die Procuratoren der Schmalkaldenschen Bundesverwandten entlassen und ihnen bedeutet, daß sie sich nicht unterstehen sollten, um Wiederaufnahme zu suppliciren. Und als einige Jahre später (1551) bei einer Visitation, bei welcher wieder jener Bischof von Speyer als kaiserlicher Commissär erschien und lauter katholische Visitatoren waren, einer der Procuratoren,



Dr. Paul Hochstetter, angegeben wurde, daß er das Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehme, wurde ihm erklärt, daß kaiserliche Majestät ihr höchstes Gericht nur mit Personen des alten katholischen Bekenntnisses besetzt wissen wolle und keinen dulden würde, der in der Religion widrig wäre, und da er entgegnete, daß er nicht wider sein Gewissen handeln könne, wurde er seiner Stelle entsetzt. Bei der nächsten Visitation wurde zwar ein protestantischer Visitator der kurpfälzische Gesandte zugelassen, aber als dieser nun nicht in die Beibehaltung der alten Eidesformel „zu Gott und allen Heiligen“ willigen wollte und verlangte, daß die Eidesformel nach dem Passauischen Vertrage abgeändert werden müsse, und daß alle Mitglieder des Kammergerichts ihrer alten Pflicht und Eide enthoben werden, so brachen seine Collegen alle weitere Visitationshandlung ab.

Auf dem Augsburger Reichstage des Jahres 1555, welcher dem Reiche endlich den Frieden bringen sollte, kam auch die Kammergerichtsfrage zur Sprache. Die protestantischen Stände erhoben Beschwerde, daß ihnen schon durch die Form des Eides und auf andere Weise der Weg verschlossen sei, einige Beisitzer, Procuratoren und Advokaten ihres Glaubens in das Gericht zu bringen, und forderten deshalb eine gründliche Reform des Kammergerichts. Es wurden nun sechs Schriftstücke mit Reformrathschlägen übergeben, was bewirkte, daß in die neue Kammergerichtsordnung ein Artikel aufgenommen wurde, welcher bestimmte, daß vermöge des Passauischen Vertrags und des neu aufgerichteten Friedens auch Augsburgische Confessionsverwandte als Kammergerichtsbeisitzer präsentirt werden durften und daß den Visitatoren ebenfalls Mitglieder der Augsburgischen Confession zugeordnet werden sollten. Dem Religionsfrieden selbst wurde ein Artikel einverleibt, welcher den Kammerrichtern und Beisitzern befehlt, daß sie wegen der eingezogenen und zu Kirchen, Schulen und anderen milden Zwecken verwendeten Güter keine Citation, Mandat und Proceß erkennen sollten. Zur Neubesezung des Kammergerichts ergab sich gleichzeitig Gelegenheit, da mehrere der alten Mitglieder gestorben waren, andere theils resignirten, theils auf andere Stellen abgingen. Unter den neu angestellten Beisitzern finden wir jedoch nur zwei protestantische, den kurpfälzischen Hartmann von Eppenstein und den kursächsischen Boldmar von Berlepsch; für Kurbrandenburg wurde von dem Kammergericht selbst vermöge angeblichen Devolutionsrechts ein Katholik angestellt, der aber in Folge einer bei der Visitationscommission 1556 erhobenen Klage weichen mußte. Bei der Visitation des Jahres 1556 waren zum erstenmale auch die protestantischen Stände vertreten, doch blieben sie in der Minderzahl, ihr Gewicht wurde aber dadurch verstärkt, daß der Kurfürst von der Pfalz, Otto Heinrich, in eigener Person als Visitator anwesend war. Der Grundsatz, daß ein Theil der Kammergerichtsbeisitzer sowohl als der Visitatoren Augsburgischer Confession seyn müßte, war nun anerkannt und blieb in Uebung; doch waren die Evangelischen immer in der Minderzahl; im Jahre 1588 aber traf es sich, daß in Folge des festgesetzten Turnus den Evangelischen das Uebergewicht zufiel und fünf evangelische und zwei katholische Visitatoren zu erscheinen hatten, was den damaligen Kaiser Rudolf II. bewog, die Visitation auszusetzen, was sich, da in den folgenden Jahren 1589, 1591 und 1592 derselbe Fall eintrat, wiederholte, worüber denn das nützliche Institut der Visitationen ganz einschlief.

Literatur: Johann Heinrich Freiherr von Harpprecht, Geschichte des kaiserlichen und Reichskammergerichts. Theil V. u. VI. Frankf. a. M. 1767 u. 1768. — Zeitschr. für deutsches Recht, herausg. von Beseler, Meyser und Stobbe Bd. XX. — Friedr. Thudichum, das vormal. Reichskammergericht und seine Schicksale. — Mantel, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 5 Bde. 3te Auflage. 1852.

Dr. Klüpfel.

Karlowitz (Carlowitz), Christoph von, dessen schon in dem Art. „Kurfürst von Sachsen“, in der Real-Encyclopädie Bd. IX. S. 778 beiläufig gedacht ist, gehört zu den größten deutschen Staatsmännern des Reformationszeitalters und bei



ch nicht nur durch vielseitige gediegene Bildung und rastlose Thätigkeit, sondern auch durch seine oft entscheidende Theilnahme an den religiös-kirchlichen wie an den wichtigsten politischen Angelegenheiten seiner Zeit so sehr ausgezeichnet, daß hier sein Leben und Wirken in einem zusammenfassenden Abrisse dargestellt zu werden verdient.

Christoph von Karlowitz stammte aus einem alten und angesehenen meißnisch-sächsischen Adelsgeschlechte und wurde den 13. Dezember 1507 auf dem am rechten Ufer gelegenen Rittersitze Hermisdorf geboren. Nächst seinen frommen und rechtschaffenen Eltern hatte der junge Bruder seines Vaters, Georg von Karlowitz, welcher als vertrauter und vielgestandener Rath des Herzogs Georg von Sachsen die Stelle eines Ratmanns zu Dresden bekleidete, den bedeutendsten Einfluß auf seine Erziehung. Schon frühzeitig besuchte der lebhaft und mit den trefflichsten Anlagen ausgestattete Knabe unter der unmittelbaren Aufsicht desselben die Kreuzschule zu Dresden und machte in dem Verständniß der römischen Klassiker und den Anfangsgründen der griechischen Sprache glückliche Fortschritte, daß er bereits mit dem zwölften Lebensjahre die Universität Leipzig besuchen konnte. Hier setzte er unter der sorgsamsten Leitung des berühmten Professors Mosellanus (Schade) mit dem größten Eifer das in Dresden begonnene Studium der lateinischen und griechischen Schriftsteller fort, wobei ihm eben so sehr der persönliche und innige Verkehr mit dem hochgeachteten Lehrer, wie dessen reiche und ausgedehnte Bibliothek zu Statten kam. Unter den römischen Klassikern waren es Livius und Cicero, mit denen er sich vorzugsweise vertraut zu machen suchte und die von ihm auch in der Folge am liebsten gelesen wurden.

Fünf Jahre später finden wir den jungen Karlowitz in Basel zu den Füßen des gelehrten und feingebildeten Erasmus, des berühmten Zöglings der Schule zu Deventer, der eine Zeit lang in Frankreich, Holland, England und Italien gelebt hatte, von dem frischen Geiste der wiedererwachten Wissenschaften lebendig durchdrungen (s. d. Art.). Auch hier erwarb sich der strebsame Schüler durch seinen Wissensdurst und sein anschließendes Wesen bald die volle Liebe und Anerkennung des hochachteten Lehrers und lernte, während er die Beschäftigung mit der klassischen Literatur und Alterthums fleißig fortsetzte, durch den vertrauten Umgang mit dem erfahrenen Gelehrten die Welt und die äußeren Verhältnisse der größeren und kleineren Höfe zu einer genaueren kennen. Nicht mit Unrecht nennt ihn daher Erasmus in einem Briefe an den Herzog Georg vom Jahre 1527 einen Jüngling, der sich, außer der Empfehlung durch seinen Stand, durch ungewöhnliche Kenntnisse und durch eine Frühreise seines Vaters so vortheilhaft auszeichne, daß, abgesehen von dem Alter und jugendlichen Jahren, nichts Jünglingshaftes in ihm zu finden sey. Er kenne die lateinische Sprache gründlich, sey im Griechischen ziemlich gebildet und habe glückliche Studien in der Rechtswissenschaft gemacht; er sey dabei nüchternen Urtheils, habe angenehmes Thun und weder falsches noch finsternes Wesen sey in ihm; zu einem so hoffnungsvollen jungen Manne müsse man des Herzogs Lande Glück wünschen. So glücklich sich indessen Karlowitz an der Seite des theilnehmenden Freundes und Lehrers in Basel auch fühlte, gewann doch allmählich bei ihm die Ueberzeugung Raum, wie nothwendig es sey, seiner weiteren Ausbildung für das höhere Geschäftsleben eine Akademie zu besuchen, welcher er sich in den Rechtswissenschaften mehr vervollkommen könnte. Er bezog daher mit Zustimmung des Erasmus, sich nach St. Vole am Doubs im jetzigen Cantonement des Jura, der alten Franche-Comté, zu begeben, wo eine vom Herzoge Maximilian dem Guten 1426 gestiftete Juristenschule blühte und sich ihm zugleich die beste Gelegenheit darbot, die französische Sprache gründlich zu erlernen. Aber auch hier, wie des Erasmus Briefe aus jener Zeit beweisen, ungeachtet der ernstlichen Hingabe auf das praktische Leben, den humanistischen Studien getreu und beschäftigte er sich vielfach mit den Werken des Laurentius Valla, von denen er die Schrift gegen Hieronymum bearbeitete und seinem Freunde Wernher von Neuhausen widmete (s. Laurent. Vita Mosellani Opp. Basil. apud Henr. Petrum, 1540. 1543. Fol.; vergl. Vita Mosellani

in *Vitae virorum etc.* Francof. 1536 p. 91 und Müller, Erasmus von Rotterdam S. 121). — In dieser Zeit scheint er auch schon mit dem durch Herz und Geist ausgezeichneten Joachim Camerarius in ein vertrautes Freundschaftsverhältniß getreten zu sehn, welches mit den Jahren immer enger ward und bis zum Tode in treuer Liebe fort dauerte.

Christoph von Karlowitz mochte das 23. Lebensjahr erreicht haben, als er, durch das Studium der Sprachen, der Geschichte und der Rechtswissenschaften gründlich vorbereitet, dem Rufe seines Landesherrn, des Herzogs Georg von Sachsen, folgend, in die öffentlichen Geschäfte eintrat. Zuerst wurde er 1529 auf Empfehlung seines großen Lehrers Erasmus an den König Heinrich VIII. nach England gesendet, um einige Dunkelheiten in den pacht'schen Händeln aufzuklären; bald darauf war er im Auftrage Brandenburgs am polnischen Königshofe thätig, von wo ihn wichtige Geschäfte nach Siebenbürgen und dann nach den Niederlanden riefen. Ueberall bewährte er sich als einen geschickten und die Personen und Dinge schnell und richtig auffassenden Unterhändler, so daß ihm auch vom Herzog Moriz, dem er kurz vor dessen erstem Zuge nach Ungarn genauer bekannt geworden war, die bedeutendsten Geschäfte anvertraut wurden. Indessen haben wir uns hier der Kürze wegen auf dasjenige zu beschränken, was er in den großen religiösen Angelegenheiten jener bewegten Zeit für Kirchen und Schulen gethan hat. Schon im Jahre 1530 wird er unter den Räten genannt, welche den Herzog Georg zu dem durch die Uebergabe des evangelischen Glaubensbekenntnisses ausgezeichneten Reichstage zu Augsburg begleiteten, und wir finden ausdrücklich erwähnt, daß der Herzog ihm und dem erfahrenen Dr. Simon Pistoris hierbei die Besorgung seiner Geschäfte vorzugsweise übertragen habe. Nach der Rückkehr von Augsburg nahm er an der im Herzogthum angeordneten Visitation der Klöster einen nicht unbedeutenden Antheil. Doch wurde seine Thätigkeit rücksichtlich der Religionsangelegenheiten weit erfolgreicher, seitdem der heldenmüthige und trotz seiner Jugend umsichtige Herzog Moriz die Regierung angetreten hatte. Fast zwölf Jahre lang stand er dem berühmten Sachsenfürsten mit seiner gebiegenen, vielseitigen Bildung als Rathgeber in den schwierigsten Tagen bis zu dem Augenblicke, als die verhängnißvolle Kugel bei Sievershausen der Heldenlaufbahn desselben ein Ziel setzte, treu zur Seite und pflog in seinem Namen die wichtigsten Unterhandlungen zum Besten der protestantischen Kirche, ungeachtet von Vielen die Aufrichtigkeit seines evangelischen Glaubens in Zweifel gezogen und verdächtigt wurde. Gleich nach dem Regierungsantritte des Herzogs Moriz wurde er mit dem Verlaufe der Klöster, mit der Hebung der Universität Leipzig und mit der Stiftung und Einrichtung der sächsischen Fürstenschulen, die bald der Hauptsitz der altklassischen Studien in Deutschland wurden, beauftragt. In Leipzig übergab er der Universität die Gebäude des Paulinerklosters mit allen dazu gehörigen Zinsen und Einkünften zur neuen Wohnstätte und errichtete für die vier Fakultäten mehr Lehrämter, deren Gehalte er verbesserte, während er sie mit ergebenen und geeigneten Männern besetzte. Kaspar Börner, ebenfalls ein eifriger Beförderer der Universität, sagt in einem Berichte darüber: „Karlowitz, durch Wissenschaft, Scharfsinn und Klugheit ausgezeichnet und der Hochschule, wo er einst gebildet, mit Gunst zugethan, habe die Art der Uebergabe weise überlegt und mit beredtem Munde in lateinischer Sprache den Schlüssel übereignet, Stramburger aber ihm mit gleich glänzender Rede geantwortet. — Nach Beendigung dieses Geschäftes wurde er im Jahre 1542 zum Reichstage nach Nürnberg geschickt, wo er die persönliche Bekanntschaft des vertrauten kaiserlichen Rathes Granvella (s. d. Art. Bd. V, 316 ff.) machte und mit Umsicht die protestirenden Stände vor Gewalt und Unterdrückung ihres Glaubens zu schützen suchte. Auch auf den folgenden Reichstagen zu Worms und Regensburg, auf denen sich die Verhältnisse zwischen dem Kaiser und den protestantischen Fürsten immer mehr verwickelten, bewies er sich nicht minder thätig. Seiner aufmerksamen und scharfen Beobachtung waren die Uneinigkeit und die Schwächen des schmalkaldischen Bundes nicht entgangen; er bemühte sich daher nach einer im März 1546



mit Granbella gepflogenen Unterhandlung, den Herzog Moriz dem Kaiser näher zu bringen und zu dessen Partei hinüberzuführen. In der That gelang es ihm auch, den Herzog in der Abneigung gegen den schmalkaldischen Bund, der ihm überdieß lästige Geldforderungen auflegte, zu bestärken. Allein ungeachtet Moriz, die politischen Angelegenheiten von den kirchlichen streng scheidend, den Mitgliedern des Bundes den Beitreitt standhaft verweigerte, erklärte er ihnen nichtsdestoweniger, daß er zur Vertheidigung der Religion ein stattliches Heer in's Feld stellen und Leib und Gut darüberzusetzen werde. Als nun aber gegen Ende Aprils Karlowitz seinem Wunsche gemäß auf's Neue nach Regensburg abgeordnet wurde und ihm Granbella daselbst im Namen des Kaisers die verlockendsten Anerbietungen machte, ließ Moriz alle weiteren Bedenkllichkeiten fahren, kündigte eine mit dem Kurfürsten Johann Friedrich schon verabredete Zusammenkunft wieder auf und sagte sich von der evangelischen Gemeinschaft völlig los. Darauf begab er sich auf des Karlowitz Zureden selbst nach Regensburg, wo ihm der Kaiser nicht nur die lange gewünschte Oberherrlichkeit über die Stifter Magdeburg und Halberstadt, sondern auch die Kurwürde und eine bedeutende Vergrößerung seines Gebietes für seine Mitwirkung gegen den schmalkaldischen Bund zusicherte. Moriz hat sich durch diese Verbindung gegen seine Glaubensgenossen bitteren Tadel zugezogen und ist vielfach des Abfalls von seinem Glauben beschuldigt worden. Wenn man indessen bedenkt, daß der Kaiser stets versicherte, er beabsichtige nicht die Unterdrückung des Protestantismus, sondern lediglich nur die Bestrafung des Ungehorsams und die Behauptung des kaiserlichen Ansehens; daß Moriz und sein treuer Rath Christoph von Karlowitz vor dem Ausbruche des Krieges alle Mittel aufboten, eine Versöhnung zwischen dem Kaiser und den schmalkaldischen Bundesfürsten zu bewirken, daß endlich die kaiserlichen Räte nicht undeutlich zu verstehen gaben, Karl V. könnte leicht sich bemogen fühlen, die Kurwürde dem sächsischen Hause zu entziehen und einem anderen deutschen Fürstenhause zu übertragen, wenn sich der Herzog nicht seine Freundschaft durch williges Entgegenkommen erhielte, so wird man über das Verhalten desselben in dieser mißlichen Lage milder urtheilen. Wie wenig er gesonnen war, den evangelischen Glauben aufzugeben, hat er deutlich genug dadurch bewiesen, daß er als müthiger Vertheidiger des Protestantismus und Ketter deutscher Freiheit auftrat, sobald der Kaiser nach der Vernichtung des schmalkaldischen Bundes und der Gefangennahme der Häupter desselben seine Absicht unzweifelhaft offenbarte, den Fortschritten des Protestantismus Einhalt zu thun, den Ruin des Katholicismus zu verhüten und mit Verachtung der Reichsgesetze das deutsche Reich und die Kaiserwürde erblich an sein Haus zu bringen. Mag ihn immerhin die Erbitterung über das widerrechtliche und unedle Gefangenhaltens seines Schwiegervaters, des Landgrafen Philipp von Hessen, zu dem Auftreten gegen den Kaiser zunächst getrieben haben, so behielt er doch bei Allem, was er that, die Ausgleichung der Religionsstreitigkeiten stets im Auge, bis der Passauer Vertrag den Bekennern der evangelischen Lehre die Glaubensfreiheit sicherte und den Augsburgerischen Religionsfrieden (21. September 1555) vorbereitete. Unter den öffentlichen Verhandlungen, welche während dieser aufgeregten Zeit stattfanden, hat Christoph von Karlowitz an den meisten lebhaften Antheil genommen. Am einflußreichsten war seine Thätigkeit bei den Interimsstreitigkeiten und bei den Bestimmungen des Passauer Vertrages. Durch die ersteren trat er dem gelehrten, feinsühlenden und friedliebenden Melanchthon in Wittenberg näher, mit dem er schon früher einen wissenschaftlichen Verkehr angeknüpft hatte. Beide arbeiteten gemeinschaftlich mit anderen Männern an dem Leipziger Interim, und Melanchthon fühlte sich von dem klassisch gebildeten Karlowitz so sehr angezogen, daß er ihm

\*) Schon im Jahre 1545 hatte Melanchthon seine Ausgabe der Rede des Eulurgus gegen Leokrates mit einer gehaltreichen Vorrede Karlowitz gewidmet, in der er die alten Klassiker als Muster empfiehlt und auf die Wichtigkeit des Studiums derselben für Staat und Kirche hinweist (vgl. Bretschneider, Corpus Reformat. Vol. V. p. 536 sqq.).



sein Herz erschloß. Indessen wurde ein Schreiben, welches er zu Ende Aprils 1548 an Karlowitz richtete, für ihn die Ursache vielen Hasses und niedriger Verläumdung, da er in demselben voll Unmuths über die Uebertreibungen, welcher sich damals ungeschickte Prediger und die ungefüge Menge schuldig machten, tadelnd die streitsüchtige Hefigkeit Luther's erwähnte und nicht undeutlich auf das zweckwidrige Benehmen der durch eigene Schuld besiegten Bundesfürsten an der Donau anspielte. Doch ließ sich Karlowitz trotz der Schmähungen der Gegner Melanchthon's in seiner Liebe zu demselben nicht stören, sondern beschäftigte sich angelegentlich mit seinen Schriften und setzte den Briefwechsel mit ihm auch später noch fort.

Als der Kurfürst August nach dem unerwarteten zu frühen Tode seines Bruders Moritz die Regierung übernahm, behielt Karlowitz seine einflußreiche Stellung unter den kurfürstlichen Räten bei. Seinen bisherigen Grundsätzen getreu, bemühte er sich, vor Allem ein gutes Vernehmen zwischen seinem und dem österreichisch-habsburgischen Kaiserhause zu erhalten, und oft wurde er an den der evangelischen Lehre geneigten Maximilian, Ferdinand's Sohn, gesandt, um durch seine Vermittelung die angeknüpfte Freundschaft zwischen diesem und seinem Landesfürsten immer inniger zu machen. Im Jahre 1554 nahm er zugleich an dem am 24. Februar desselben Jahres abgeschlossenen Vertrage zu Raumburg an der Saale Theil, welcher die Grundlagen des Länderbesitzes der ernestinischen Linie bestimmte, die Verhältnisse des Gesamtthauses Sachsen regelte und für die kirchlich-politische Lage der Dinge deshalb von hoher Wichtigkeit ist, weil sich die daselbst versammelten protestantischen Fürsten das Verharren bei dem Augsburger Bekenntnisse gegenseitig gelobten (vgl. Weiße, Gesch. der kursächs. Staaten. IV. S. 51 ff.; Ranke, historisch-politische Zeitschr. I. S. 227). Auch auf dem Reichstage zu Augsburg, auf welchem 1555 der allgemeine Religionsfriede berathen und beschlossen wurde, befand sich Christoph von Karlowitz unter den sächsischen Gesandten, und seine Gegenwart war hier um so wichtiger, da er bei dem Passauer Vergleiche, der den einzelnen Artikeln des Religionsfriedens zu Grunde gelegt werden sollte, hauptsächlich thätig gewesen war, weshalb auch der Kurfürst August seine Gesandten anwies, zu keinem Punkte ihre Zustimmung zu geben, ohne vorher Karlowitz zu Rathe gezogen zu haben. Als darauf 13 Jahre später (1568) der milde und edle Kaiser Maximilian II. dem österreichischen Adel die Annahme des Augsburger Glaubensbekenntnisses gestattete, lud er Christoph von Karlowitz und Joachim Camerarius zu ferneren Berathungen in dieser Angelegenheit nach Wien ein und trug ihnen auf, eine dem Bekenntnisse entsprechende Kirchenordnung zu verfassen. Zwar gerieth dies letztere Geschäft durch mancherlei unvorhergesehene Hindernisse in's Stocken, dagegen arbeiteten Beide gemeinschaftlich in lateinischer Sprache einen für den Kaiser bestimmten Aufsatz aus, in welchem sie sich zunächst über die Inquisition und das gefährliche Treiben der Spanier in den Niederlanden verbreiteten, von den Conifikationen, Verwüstungen und dem unheilvollen Verfahren daselbst sprechen, vor der spanischen und französischen Politik warnen, vor Allem aber der deutschen Nation Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern des Reiches dringend empfehlen und mit der Bemerkung schließen, daß der Vertrag zu Passau und der Religionsfriede Ruhe und Einigkeit in Deutschland geschaffen hätten, welches ohne diese Satzungen unfehlbar zerfallen sehn würde (vgl. Consilium pro republica scriptum et oblatum Maximiliano II. Imperat. contra Hispanic. Tyrannidem. Auct. D. Christophoro Carlovitzio et D. Joach. Camerario. 1569. in Goldast, politic. imperial. p. 1161).

In den letzten Jahren seines vielbewegten Lebens zog sich Karlowitz von den öffentlichen Geschäften mehr und mehr zurück und benutzte die ihm dadurch zu Theil gewordene freie Zeit dazu, seine eigenen Angelegenheiten auf seinen Gütern zu besorgen. Am liebsten verweilte er auf seiner angekauften großen Besitzung Rothenhauß in Böhmen unweit der sächsischen Gränze, wo theils die gewöhnlichen ländlichen Geschäfte, theils einige neue industrielle Unternehmungen seine Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen.

eben denselben gewährte ihm die Lektüre der klassischen Schriftsteller des Alterthums und der wissenschaftlichen Werke seiner Zeit, sowie der fortgesetzte Briefwechsel mit berühmten Freunden, wie Fabricius, Kratau, Pflugk, Werthern, Sabinus, dem Schwiegerne Melanchthon's, und mit dem staatsklugen und kriegserfahrenen Lazarus Schwendiholung und Aufheiterung. Den lebhaftesten schriftlichen Verkehr führte er indessen mit dem treuen Camerarius, von dem er sich oft historische und literarische Notizen erhielt und der ihm bereitwillig die gewünschten Bücher verschaffte. Unter diesen Beschäftigungen wurden ihm die letzten Lebensjahre in ländlicher Zurückgezogenheit ruhig und heiter verfloßen seyn, wenn ihn nicht eine durch die häufige Abwesenheit von seinen Aemtern während seiner öffentlichen Thätigkeit gehäufte Schuldenlast und seine dadurch verminderten Vermögensverhältnisse zu sehr gedrückt hätten. Um dem Andrängen seiner Pflichten zu genügen, sah er sich endlich genöthigt, einen Theil seines ausgedehnten Grundbesitzes zu veräußern, so ungern er sich auch zu diesem Auskunftsmittel entschloß. Er kam, daß er als erfahrener Staatsmann auf die Lage der Kirche und der Staatssache, welche sich damals keineswegs erfreulich gestaltete, nur mit Betrübniß hinblicken konnte. Denn während in vielen Ländern grausamer Verfolgungsseifer die katholische Kirche schändete, begann auch unter den Protestanten das Gesetz der Duldung und Liebe theologisch-scholastischer Rechtshaberei allmählich zu weichen und ihre Zänkereien sich in Ketzerverfolgungen zu steigern. Flacius, Major, Pessinger, Amsdorf, Striegel, Bader und Andere drängten sich als Wortführer hervor und unterhielten und vergrößerten den unerquicklichen und verderblichen Streit. So endete Christoph v. Karlowitz sein thatenreiches Leben unter Sorgen und mit trübem Blicken auf die kommende Zeit. Am ersten Tagen des Jahres 1578 auf dem Schlosse Rothenhaus. Er starb unverändert und ohne daß ein Krankenlager oder eine auffallende Abnahme seiner Körper- und Geisteskräfte vorausgegangen war. Seine irdische Hülle wurde in der protestantischen Kirche zu Görlau feierlich bestattet. Grabschriften in lateinischer gebundener Rede geben noch jetzt den Gang seines Lebens an, bezeichnen die Aemter und Geschäfte, die er vorgestanden, und rühmen die hohe Bildung seines Geistes und Herzens. Er war die Würde eines Erbkitters des heiligen Reiches, war Rath des Kaisers, der Kurfürsten Moriz und August zu Sachsen, von der Pfalz und zu Brandenburg. Auch in Ostpreußen und Pommern hatte man ihn mit gleicher Amtswürde betraut. Er war von Natur fromm, gutmüthig und wohlwollend gegen Jedermann, uneigennützig, mildthätig und freundlich gegen Arme und Untergebene, und so fern von aller Nachsicht, daß er nicht denen, von welchen er wußte, daß sie hinter seinem Rücken als Feinde es übel mit ihm meinten, alles Gute that und nie von ihnen Böses redete, auch dieß von Anfechtungen nicht leiden und gestatten wollte. Treffend und wahr sagt sein Biograph, Dr. Langemann, von ihm: „Karlowitz hat ein bewegtes, wichtiges Leben geführt, seinen Pflichten treu gedient, die Bedeutung des Kaiserhauses für Deutschland begriffen und als festgehalten; die Reformation, die er vom Anfange an, von ihrer Jugendblüthe bis zu vielfacher Zerküftung durch erbitterte Parteien, gesehen, hat er ruhig beurtheilt; ihm gebührt nächst Moriz der größte Antheil am Passauer Vertrage. Er selbst aufrichtiger Protestant, ohne Parteisucht und Fanatismus, ächte Gottesfurcht lebte in seinem Herzen.“ — Ein Bildniß desselben befindet sich vor dem zweiten Bande des Lebens des Herzogs und Kurfürsten zu Sachsen, von Dr. Friedr. Alb. von Langemann. 1841.

Als Quellen haben wir außer der eben angeführten Lebensbeschreibung des Kurfürsten Moriz benutzt: Weiße, Bruchstücke aus dem Leben Christ. von Carlowitz. Leipzig 1801. 8°. — Dr. Friedr. A. von Langemann, Christoph von Carlowitz. Eine Darstellung aus dem 16. Jahrhundert. Leipzig. 1854. 8°. — G. J. Pland, Gesch. des protestantischen Lehrbegriffs. Bd. IV. Leipzig 1796. 8°. — L. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 4 u. 5. der 3ten Ausg. Berlin 1852. 8°.

G. H. Klippel.



**Kimchi**, David, Sohn Joseph Kimchi's (gewöhnlich auch קר"י, d. h. Rabbi David Kimchi\*) genannt), wurde um's Jahr 1190\*\*) zu Narbonne geboren. Schon sein Vater und Bruder Moses zeichneten sich durch Gelehrsamkeit aus. Von den Schriften seines Vaters wurde nur ein polemisches Werk, „Sefer Habrith“\*\*\*) (Constantinopel 1710) gedruckt, während seine anderen Arbeiten nur noch in Handschriften vorhanden und nur aus den Citaten seines Sohnes bekannt sind. Schon Moses †) Kimchi übertraf seinen Vater an Popularität, und seine Grammatik wurde geschätzt, obwohl seine exegetischen Werke nie gedruckt wurden. David Kimchi überstrahlte als populärer Schriftsteller nicht nur den Vater und Bruder, sondern alle seine Vorgänger auf dem Gebiete der Grammatik. Er erlangte seine Berühmtheit weniger wegen origineller Productionen, sondern weil er es verstand, das Beste aus früheren Werken auszuheben und sein Material wohl geordnet und faßlich dem Leser darzubieten. Das Lehramt war sein Beruf (vgl. das Nachwort zu seinem Wörterbuche) und dieses kam ihm als Schriftsteller zu gute. Seine Erfahrung belehrte ihn, wie er uns in der Einleitung zu seiner Grammatik mittheilt, daß seine Vorgänger durch ihre Weitläufigkeit Viele von dem Studium ihrer Schriften zurückschreckten. Das ihm vorschwebende Ideal war darum, durch leichtfaßliche Darstellung das Studium der hebräischen Sprache zu erleichtern. Sein Ziel war auf's Glänzende erreicht! Mit Recht sagt Gesenius (Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 97), Kimchi habe bei den Juden als Grammatiker und Lexikograph ein beinahe klassisches Ansehen erlangt. Seine Arbeiten fesselten aber auch die Aufmerksamkeit karaitischer Gelehrten††). Auch die ältesten christlichen Grammatiker schätzten seine Werke, und besonders bearbeitete Reuchlin, der Vater der hebräischen Grammatik unter den Christen, seine „Rudimenta linguae hebraeicae“ nach Kimchi's Sprachlehre. Kimchi's Hauptwerk ist sein „Michlol“†††), d. h. das Umfassende, weil, wie er in der Vorrede sagt, es seine Absicht war, die Grammatik darin zusammenzufassen, damit das Erlernen dem Schüler erleichtert würde. Die Eintheilung in seiner Grammatik ist folgende: die erste Pforte (שער רקרוק הפעלים) behandelt die Zeitwörter; die zweite Pforte (שער רקרוק השמות) behandelt die Hauptwörter und die dritte Pforte (שער רקרוק המלים) behandelt die Fürwörter, Verhältnißwörter und Bindewörter. Wir finden bei ihm auch eine neue Eintheilung der Vokale. Ibn Chajug theilte die Vokale in sieben Hauptvokale (שבעה מלכים) ab, welche Ibn Esra und Juda Halevi auf drei reducirten. Kimchi theilt zum ersten Male sämmtliche Vokale in zwei

\*) Man wendete auf ihn den Spruch Pirke Aboth III, 17. an — אין קמיה אין תורה — „ohne Mehl [קמיה, Anspielung auf Kimchi] kann das Gesetz nicht studirt werden.“

\*\*) David Ganz setzt sein Geburtsjahr auf 1190, und nach dem Schalscheleth Hakabalah wurde er 1192 geboren. Vgl. Bartolocius Bibliotheca magna rabbinica. Vol. II. p. 260 und Wolf, Bibl. Hebr. I, 299, wo die von Algazi angegebene falsche Jahreszahl berichtigt ist.

\*\*\*) Daß Joseph Kimchi eine polemische Schrift dieses Namens verfaßte, wissen wir aus Kimchi's Lexikon (פֶּלֶס); warum nun Steinschneider in Ersch u. Gruber's Encyclop. Th. 27. S. 410 das Buch als angeblich von Joseph Kimchi verfaßt bezeichnet, motivirt er nicht näher. Handschriftlich besitzen wir noch von Joseph Kimchi: 1) Sefer Hasikaron (Grammatik); 2) Sefer Hagaluj (Lexikon; s. Kimchi im Lexikon s. ארץ, שלש, אשם, אלש, כרה u. s. w.); 3) Sefer Milchamoth Haschom (Polemik; 4) Sefer Habrith; 5) führt Kimchi im Lexikon s. פֶּקֶץ ein Werk פֶּקֶץ הַלֵּקֶט, d. i. Notizbuch? an.

†) Öftmals ist seine Grammatik Mehalach Schebila ha Daath abgedruckt. Älteste bekannte Ausgaben in 4. Pesaro 1208 u. 1509 mit Anmerk. von Eliah Leorta. Auch von Seb. Münster herausgegeben mit punctirtem Text und lateinischer Uebersetzung, Basel 1531, unter dem Titel „Diktuk“. Ausgabe von C. L'Empereur unter dem Originaltitel mit Erläut., Lugd. Bat. 1631. Außerdem noch eine Masse von Ausgaben s. Steinschneider's Manuale Bibliographicum S. 1051. und Wolf, Bibl. Hebr. I, 892. Seinen bis jetzt nicht gedruckten Commentar zum Buche Job fand ich in einer römischen Bibliothek, worüber mehr an einem anderen Orte.

††) S. Mibchar zu Levit. Ed. Goslar p. 46d.

†††) Älteste Ausgabe. Fol. Constantinopel 1532 — 34., mit lateinischer Uebersetzung von G. Guidacerii. 8. Paris 1540, mit Anmerkungen von Elias Levita. Fol. Venetia 1545 u. 1.



Klassen ein: a) lange Vokale: 1) langes Kamez, 2) Zere oder Kamez parvum, 3) Cholem, 4) Shuref und 5) Chiref; b) kurze Vokale: 1) langes Pathach, 2) Segol oder kurzes Pathach, 3) Kamez Chatus, 4) Chiref ohne Tod und 5) Kibbuz. Wie wenig seine Grammatik den Ansprüchen unserer heutigen Wissenschaft entspricht, da sie, abgesehen von ihrer eigenthümlichen Einteilung, über Accente und Syntax nur gelegentliche Winke gibt, ohne eine systematische Darstellung derselben anzubahnen, ist selbstverständlich. Als Lexikograph sind es wiederum weniger die originellen Leistungen, welche uns dessen (ספר השרשים\*) „Wurzelbuch“ Theil II. seiner Grammatik so schätzbar macht, als die darin aufbewahrten Notizen aus zum Theil verloren gegangenen oder unzugänglichen Werken früherer Gelehrten. Von dieser Seite aus betrachtet, ist dasselbe für die Exegese ein überaus schätzbares Werk, da sich eine nicht geringe Anzahl von Notizen aus den Schriften Ibn Koreisch's, Saadiah's, Menachem Ibn Saruf's, Hai Gaon's u. A. darin finden\*\*). Kimchi hat zwar nicht immer die Autoren angeführt, wie ich das aus dem Wörterbuche Ibn Koreisch's, wovon die Vaticana eine hebräische Uebersetzung besitzt, welche ich vielfach mit Kimchi verglichen habe, ersah. Auch hat er uns manche werthvolle Variante aufbewahrt, da ihm Handschriften vorlagen, die seitdem verloren gegangen sind. Sein Werkchen „Et Sophor“\*\*\*), von dem bis jetzt nur ein Fragment gefunden wurde, ist nicht von großer Bedeutung. Ob, wie man ohne Quellenangabe (vgl. Encyclopädie von Ersch und Gruber, Bd. III. S. 90) behauptete, die auf Befehl Alfons' verfertigte spanische Bibelübersetzung von Kimchi sey, ist noch nicht nachgewiesen!

Wir haben nun noch über die exegetischen Arbeiten Kimchi's zu reden. Er hat fast über alle Bücher der heil. Schrift Commentare geschrieben, jedoch besitzen wir von seinem Commentare zum Pentateuch nur die Genesis, welche erst in der neueren Zeit gedruckt wurde. Als Schriftausleger mußte er sich schon wegen seines leichtsinnigen Stiles einen großen Lehrkreis verschaffen. Einige seiner Commentare erschienen darum auch schon in den ältesten Drucken†). Was seine Auslegungsweise speciell angeht, so vertritt er mehr eine vermittelnde Richtung. Er zieht es immer vor, wo möglich den einfachen Sinn der Schrift zu erfassen, führt aber nebenbei dennoch rabbinische Auslegungen und Deuteleien an. Dieß that er mehr, wie er uns (Einleitung zum Commentar zu Josua) sagt, den Liebhabern dieser Schule zu Gefallen. Als Polemiker gegen das Christenthum trat er nie fanatisch auf, sondern beschränkte sich darauf, die Behauptung christlicher Apologeten in Bezug auf die Deutung einzelner messianischer Stellen ruhig zu bekämpfen††). Er schrieb sogar Antworten, an einen Christen gerichtet, über folgende Psalmstellen: Ps. 2, 7, 19, 1. 21, 1. 22, 1. 45, 10. Ps. 72, 87, 110, 1. Man bemerkt aber bei ihm in der Auslegung messianischer Stellen ein gewisses Schwanken. So deutet er in seinem Wörterbuche (s. כשר) Jes. 61., auf den Messias und in

\*) Älteste Ausgabe. Fol. Neapel 1490, mit dem Nachweis der Citaten. Fol. Neapel 1491; spätere Ausgg. Fol. Constantinopel 1513, Venetia 1529, meist das von Lebrecht und Wiesenthal. Berlin 1838—1847. 4.

\*\*) Schrifterklärungen aus Saadiah s. im Wurzelbuche s. v. כדר, כפה, להה, לזו, נעץ, נשר, נשך und viele andere Auszüge aus Hai Gaon s. v. נרש, באש, אהל, בלע, נחל, נהר, נהר, נהר und Andere.

\*\*\*) Wird von Elias Levita im Masoreth Hamasoreth und von Manachem de Lonzano in seinem Büchlein „Or Thorah“ citirt.

†) So erschienen schon seine Commentare zu den Psalmen in Neapel 1487, der zur den Prophet. proc. Soncini 1446, der zu Jesaias u. Jeremias, Neapel 1497 Fol. Eine deutsche Uebersetzung seines Commentars zu Amos von Matth. Wehl soll schon 1481 zu Köln erschienen seyn? (Wolf. Bibl. Hebr. I, 302). Seine Psalmencommentare wurden in's Lateinische übersetzt. Ausgg. von Ambros. Janier. 4. Paris 1666; ebenso andere seiner Commentare. Seine Commentare wurden in den sogenannten Bombergischen großen Bibeln und in der von Buxtorf besorgten Ausgabe abgedruckt.

††) Seine Antworten zu den messianischen Psalmstellen sind abgedruckt im „Liber Nizachon“, Ed. Hackspan. Nürnberg. 1644. p. 196—200.

seinem Commentare zur Stelle auf den Propheten. Auch gegen die freiere Richtung im Judenthume benahm er, der ja, wie viele jüdische Gelehrten seiner Zeit, mit der aristotelischen Philosophie bekannt war \*), obwohl daneben der strengen rabbinischen Richtung huldigend, sich sehr mild. Am schönsten zeigt er dieses in seinen zur Vertheidigung des verkegerten Maimonides abgefaßten Briefen. Diese Sendschreiben an Juda Alphachar \*\*) waren wohl seine letzte literarische Arbeit, denn ihre Abfassung fällt in die Zeit seines vorgerückten Alters. — Von seinen sonstigen Lebensschicksalen wissen wir nichts. Seine gelehrten Arbeiten werden jedoch seinem Namen stets Ehre machen.

Dr. M. Heidenheim.

**Klarenbach, Adolf**, und Peter Flysteden sind zwar erst in der Gefangenschaft um des Evangeliums willen zusammengeführt worden, ihre Namen aber werden seit ihrem gleichzeitigen Märtyrertode am 28. Sept. 1529 zu Köln am Rhein immer unzertrennlich bleiben. Das Leben und Wirken des erstgenannten Blutzengen der Wahrheit zeigt, wie weit schon vor dem Jahre 1529 die reformatorische Bewegung im nordwestlichen Deutschland verbreitet war. Das Ende beider Männer beweist aber auch, welch' eine furchtbare Feindschaft dem Evangelium dort entgegentrat. Durch die Flammen, in welchen sie ihren Geist in die Hände des Herrn befahlen, ist für eine Zeit lang in der Erzbischofskirche Köln die Reformation unterdrückt, aber freilich nicht erstickt worden, da derselbe Erzbischof, Hermann V. von Köln, welcher Klarenbach und Flysteden der fanatischen Wuth der Feinde des Evangeliums preisgab, später als Befenner desselben und als Reformator aufgetreten ist.

A. Klarenbach ist gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Buscherhof unweit der Reichsstadt Pönnep im Herzogthum Berg geboren; er nannte sich deshalb selbst K. zum Busche. Noch heute besteht jener Hof, in dessen Bereiche im J. 1829 bei der dritten Säcularfeier des glorreichen Märtyrertums ein einfaches Denkmal errichtet worden ist. Auch ist der Familienname „Klarenbach“ im bergischen Lande noch heute vielfach verbreitet. Adolf wurde von seinen Eltern fleißig zur Schule angehalten und hatte selbst einen besonderen Trieb zum Lernen. Daher entschloß er sich zum Studiren. Er bezog zuerst die Domschule zu Münster, welche damals durch den Einfluß ausgezeichneten Humanisten, wie Murnellius, Rudolf von Langen u. A. sich einen wohlbegründeten Ruf weithin erworben hatte. Hier wurde Klarenbach bald für die neuen Studien gewonnen, der Jüngling kam aber auch zugleich in die Schule der Noth, da seine Eltern, wiewohl sie eine ziemliche Nahrung hatten, ihn nicht immer ausreichend unterstützen konnten. Klarenbach setzte dann zu Köln seine Studien weiter fort, wo er unter Anderen Männer wie Arnold von Tongern, bekannt aus dem Streite Reuchlin's mit den Kölnern, und Johann von Venradt, beides seine nachmaligen Inquisitoren, zu Lehrern hatte. Durch diese wurde Klarenbach veranlaßt, das alte System mit den Mitteln, welche ihm seine humanistischen Studien verschafft hatten, reiflich zu prüfen und sich zu entscheiden. Inmitten des entarteten Kölner Lebens blieb er ein sittiger, keuscher und nüchternen Jüngling und war eifrig bestrebt, seine Kenntnisse in der lateinischen und griechischen Sprache zu erweitern. Er erwarb sich zu Köln den Grad eines Magisters. In den geistlichen Stand trat er nicht ein. In die Zeit seiner Kölner Studien fallen die Anfänge der Reformation, welche bald die ganze deutsche Nation in Bewegung versetzte. Wahrscheinlich ist es Klarenbach ähnlich wie dem Züricher Reformator Bullinger gegangen, der gleichzeitig mit ihm zu Köln studirt hat, daß auch er dort zuerst mit einzelnen Schriften von Luther Bekanntschaft gemacht und sich bald mit der neuen Lehre befreundet hat. Da Klarenbach sich dem Unterrichte der Jugend widmen wollte, so

\*) S. Deligisch, zur Geschichte der jüd. Poesie. S. 142. Anm. 2.

\*\*) Diese Brieffammlung erschien in 8. Venet. 1545. Ich besitze selbst die älteste Ausgabe, erschienen zu Constantinopel. Es gibt aber deren viele Ausgaben. Ausführlich über diesen Buchwechsel spricht Bartolocius Vol. I. p. 29 u. f. Uebersetzungen daraus theilt Josi mit in seiner „Geschichte der Israeliten“. Vol. VI. S. 194 f.



er in Folge früherer Beziehungen als Conrector bei der Martinischule zu Münster ein, seit dem Jahre 1520, und benutzte seine Stellung, um seinen Schülern nicht bloß gelehrte Kenntnisse auf gründliche Weise beizubringen, sondern auch um ihnen und auch anderen Bürgern in Privatversammlungen die evangelische Wahrheit zu verkündigen. Da er aber bald seiner evangelischen Lehren halber bedroht wurde, begab er sich nach Wesel, wo ihm die Stelle eines Conrectors an der Stadtschule im Jahre 1523 übertragen wurde. Unter den Freunden, welche Klarenbach dort und in dem nahen Bülberich erwarb, ist besonders sein Gesinnungsgenosse Joh. Kloppeiß, Kaplan zu Bülberich, in seine späteren Geschicke verflochten.

Zu Wesel trat Klarenbach immer offener gegen seine Schüler und in weiterem Kreise mit der evangelischen Lehre hervor. Er wehrte die Angriffe eines Mönchs der Observanz auf die Schule ab, widerlegte die von der Kanzel gepredigten pelagianischen Irrthümer eines anderen Mönchs dieses Ordens, indem er mit einer Anzahl Bürger sich zu ihm begab, und setzte allen Mißbräuchen, welche in der katholischen Kirche eingerissen waren, die biblische Lehre vom rechtfertigenden Glauben und der allein seligmachenden Gnade Gottes ohne alles Verdienst der Werke entgegen. Dadurch zog er sich bald die Feindschaft des erzbischöflichen Fiskals Trip zu, der ihn durch den Official zu Köln bei dem Herzog Johann von Cleve verklagen ließ. Der Herzog hatte schon bei dem Rathe der Stadt die Absetzung und Ausweisung Klarenbach's verfügt, als er nachher, wie auch der Rath zu Wesel, herausbrachte, daß die specielle Anklage des Fiskals eine Lüge gewesen, und so wurde Klarenbach wieder in sein Amt und den früheren Genuß der Stadtfreiheit eingesetzt. Neue, immer heftigere Angriffe seiner Feinde zu Wesel und zu Bülberich, wohin er sich eine Zeit lang zu seinem Freunde Kloppeiß begeben hatte, veranlaßten Klarenbach, jene Gegend zu verlassen, und er wandte sich nun nach Osnabrück, wohin ihm einzelne seiner Schüler, junge Leute von Köln und Wesel, darunter selbst Franzosen, folgten. Dort nahm ihn eine fromme Wittwe, Frau Warendorp, auf, die er später noch auf dem Wege zum Scheiterhaufen grüßen ließ. Es waren nun nicht mehr Schriften der Klassiker, die er erklärte, sondern mehrere Bücher des Neuen Testaments, im Sommer des Jahres 1526 das Evangelium Johannis und daneben Melanchthon's Dialektik; im Winter ging er zu den Briefen des Paulus über. Er lud zu diesen Vorlesungen alle diejenigen ein, welche Christum wahrhaft lieb haben. Die neutestamentlichen Schriften, die er auslegte, mußte er erst distiren, da es an Exemplaren in griechischer Sprache mangelte. Klarenbach erteilte auch in der öffentlichen Schule dort außerordentlichen Unterricht und soll sogar in der Katharinenkirche gepredigt haben. Seine reine und lautere Lehre des Evangeliums, welche ganz der heil. Schrift gemäß war, erregte bald großen Anstoß. Die Domherren brachten es beim Bischof dahin, daß er den beliebten Lehrer im Jahre 1527 aus der Stadt verbannte, nachdem er kaum ein Jahr daselbst gewirkt hatte.

Klarenbach entschloß sich nun, einem Rufe als Diakon nach Meldorp im Diethmarschen zu folgen, um hinfort seine ganze Kraft der Predigt des Evangeliums zu widmen. Auf der Reise dorthin beabsichtigte er auch Bremen zu berühren, weil man ihn dort hören wollte. Zuvor brachte er seine Schüler, die mit ihm gezogen waren, zu ihren Eltern zurück und besuchte dann die Seinigen auf dem Buscherhose. Da er hier bei seinen Eltern und Geschwistern, bei seinen Verwandten und Landsleuten für seine Lehre Gehör fand, so schrieb er nach Diethmarschen und den Orten, welche er auf der Reise nach Meldorp besuchen wollte, daß sie allda doch Geduld haben wollten, wenn seine Ankunft sich verzögere, auf daß auch im Bergischen Lande Etliche noch der Gnade Gottes des Evangeliums möchten theilhaftig werden. Manche Kämpfe hatte Klarenbach in seinem nächsten Kreise zu bestehen; sonderlich auch mit seiner Mutter mußte er viel disputiren über die Göttlichkeit und Anbetung der heiligen Jungfrau, über die Anrufung der Heiligen, über Vigilien und andere Irrthümer. Seine Angehörigen steckten so tief in der Blindheit und Unwissenheit ihrer Zeit, daß z. B. seine Mutter



nicht einmal die Auferstehung der Todten glauben konnte. Sie meinte, es sey eine närrische Predigt, daß die Knochen so zu Pulver verbrannt und in der Erden vermeset und das Fleisch, daß die Raben und Fische verzehret, wiederum zusammenfließen und zusammenkommen werde. Ihr Sohn Adolf überzeugte sie aber von der Wahrheit der Auferstehung des Leibes aus der heil. Schrift, so daß sie diesen Artikel wie auch andere glaubte.

Vom Buscherhof aus, wo Klarenbach den Sommer des Jahres 1527 hindurch blieb, wirkte er in der Nachbarschaft und predigte freimüthig das Evangelium ringsum im Bergischen Lande. Die Warnungen seiner Eltern achtete er nicht, sondern erklärte ihnen mit großer Freudigkeit: „wie er durch Gottes Gnade mit allen Mönchen und Pfaffen, so im Lande von Berge wären, wollte des Evangeliums halber zum Feuer disputiren und handeln und sich allein in die Gefahr stellen, so er der Sachen unterginge und nicht sie, so er durch Christum den Herrn gewinne und überlegen sey.“ Die Verfolgung blieb nicht aus. Schon bald hatten die Pfaffen und Mönche mit ihrem Anhange es bei dem Herzog Johann und seinen Amtleuten dahin zu bringen gesucht, daß Klarenbach gefangen genommen würde. Es war ihnen indeß nicht gelungen. Um Pfingsten aber gelang es seinen Feinden, den Amtmann der Dienburg (Beienburg), Franz Grafen von Waldeck, Domherrn von Köln, so gegen ihn aufzubringen, daß jener durch seinen Schutzbotten in der Kirche zu Lüttringhausen öffentlich bekannt machen ließ, Klarenbach dürfe sein Amt und Gebiet nicht wieder betreten, widrigenfalls die Beienburg ihm zur Wohnung werden sollte. Da Klarenbach wohl durchschaute, wer den Grafen zu diesem Bannbefehl bestimmt habe, so richtete er vom Buscherhof aus ein Schreiben an ihn, worin er demüthig darum bittet, daß es ihm verstatet werde, sich wider seine Widersacher, die nicht nach dem Recht, sondern mit der Gewalt wider ihn handelten, zu verantworten, damit es klar werde, was er gesagt und gethan habe. Den Gehorsam gegen alle Obrigkeit habe er dem Worte Gottes gemäß selbst beobachtet und auch Andere immer dazu angehalten. Auf diesen Brief erhielt Klarenbach keine Antwort. Er sandte dann noch einen zweiten ab, worin er die frühere Bitte in vollem Vertrauen zur Gerechtigkeitsliebe des Grafen wiederholte, sah sich aber bitter getäuscht, da der Graf den Brief nicht einmal annehmen wollte, sondern dem Boten erklärte: „ob er ihn (Klarenbach) noch zu wenig habe warnen lassen?“ Auch an anderen Orten des Bergischen Landes wurde Klarenbach wegen der Predigt des Evangeliums bedroht; so zu Elberfeld, woselbst der Droste Godert Ketteler öffentlich vor dem ganzen Kirchspiel aussprach, daß wenn Klarenbach sich wieder dort blicken lasse, so wollte er einen solchen Gang mit ihm gehen, daß er so bald nicht mehr predigen sollte. Deshalb beschloß Klarenbach, seine Heimath zu verlassen. Als Abschiedswort hinterließ er ein an den Bürgermeister, Rath und die Gemeinde der Stadt Lennep gerichtetes Schreiben, worin er seine früheren Erlebnisse erzählt, und um die Leser in Stand zu setzen, sich selbst ein Urtheil in der Sache zu bilden, eine Anzahl Artikel aus der Schrift aufstellt, worin seine Lehre kürzlich zusammengefaßt ist. Vor Allem wird darin der Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums im Lichte der paulinischen Lehre klar auseinandergesetzt und daran die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben angeknüpft. Wenn Klarenbach in diesen Artikeln sich in voller Uebereinstimmung mit der Lehre Luther's befindet, so läßt sich doch aus der schriftmäßigen Begründung der Rechtfertigungslehre und aus der Bestimmung des Verhältnisses der Werke zum Glauben seine selbstständige Stellung erkennen, die er vom Humanismus aus durch Vertiefung in die biblische Theologie und deren eigentlichen Kern, die Heilslehre, gewonnen hatte. Der zweite Theil dieser Artikel behandelt die Irrthümer und Mißbräuche der römischen Kirche wiederum im Lichte der heil. Schrift, namentlich Messe, Unterschied der Speisen und Tage, Rosenkranz, Fasten, Anrufung der Heiligen, Bilderverehrung, Fegfeuer, Ohrenbeichte, Eölibat u. s. w. An einzelne Punkte, wie die Messe, Beichte und das heil. Abendmahl, sind praktische Erörterungen angeknüpft, welche

n acht reformatorischen Charakter Klarenbach's offenbaren. Was das heil. Abendmahl betrifft, so ist Klarenbach, obgleich er damals schon die Schrift Luther's von dem Sacrament des Abendmahls Christi wider die Schwärmer, wie er in seinem Verhör später kenne, gelesen hatte, in den Streit der Wittenberger und Schweizer nicht eingetreten. Er hält sich einfach an die Einsetzungsworte des Herrn: das ist mein Leib u. s. w. — Er hebt den Segen des geistlichen Empfanges des Sacraments im Glauben hervor, nämlich die Vergebung der Sünden. Klarenbach hatte sich in dem Begleitschreiben die Lennep'er erboten, diese Artikel gegen seine Widersacher vertheidigen zu wollen und ihnen dadurch nach der Schrift zu beweisen, daß er kein Keger sey, wie sie ihn scholten hatten, „der würdig sey, daß man ihn verbrennte oder ertränkte oder sonst abbrächte“. Am Schlusse der Artikel erhebt er sich mit voller Freudigkeit zu dem Lob Gottes, daß er ihn würdig erachtet habe, solches um seines heiligen Namens willen zu thun. „Sie sollten aber wissen, daß, wenn sie mir schon das Leben genommen haben, mir dennoch Christum, das ewige Leben, nicht nehmen, noch ihn umbringen können, welchem ich stehe und troge nicht allein den Papisten, sondern allen Thoren der Welt, in aller meiner Widerwärtigkeit und Verfolgung. Derselbe Herr Christus wolle befehlen, daß sie mit uns anderen armen Sündern zu seiner Herrlichkeit die ewige Glückseligkeit mögen erlangen.“

Wohin sich Klarenbach gegen Ende des Jahres 1527 von Buscherhof begeben habe, ist zweifelhaft, ob gleich nach Bülrich zu seinem Freunde Kloppeiß oder erst ein halbes Jahr später? Für die erstere Annahme könnte der Umstand sprechen, daß, wie aus erzbischoflichen Akten in Betreff Klarenbach's erhellt, seine Gefangenennahme gleichzeitig mit Kloppeiß zu Köln in den Fasten des Jahres 1528 auf Ersuchen des Herzogs Johann von Jülich, Cleve und Berg erfolgt ist. Dazu konnte der damals zu Coblenz residirende Herzog wohl veranlaßt werden, wenn er von dem Treiben Klarenbach's aus unmittelbarer Nähe Kunde erhielt. Kloppeiß war auf's Neue von dem geistlichen Gericht wegen seiner evangelischen Lehren vorgeladen worden und Klarenbach, der die verkündete Wahrheit bei dieser Gelegenheit vertheidigen wollte, war mit seinem Freunde gegangen, um ihm beizustehen. Klarenbach muß schon früher mit dem Plane gegangen seyn, zu Köln, wo das Centrum der Macht der Feinde des Evangeliums öffentlich aufzutreten, da seine Eltern ihm ein Jahr zuvor wiederholt vorgehalten hatten, wie unbedächtig es sey, die großen Prälaten zu Köln und Doctores der heil. Schrift zu strafen und zu reformiren. Auch hatten sie ihm die große Gefahr, so ihm aus entstehen würde, zu Gemüthe geführt. Darauf hatte er mit derselben Freudigkeit zu der er sich am Schlusse des Schreibens an die Lennep'er erhebt, geantwortet: „Wenn Gott wollte, daß ich würdig wäre, um der Wahrheit willen zu leiden und sterben. Ich besorge, Gott werde mich viel zu gering dazu achten, daß ich um des Namens willen getödtet werde!“

Als Kloppeiß bald nach seiner Ankunft zu Köln, Freitag vor Palmarum, am 2. April, gefänglich eingezogen wurde und Klarenbach sich deshalb beklagte, so wurde er sofort ergriffen und als Gefangener auf den Frankenthurm gesetzt. Die alten Akten des Fiskals wurden gegen ihn wieder aufgenommen. Am Montag nach Palmarum, den 6. April, wurden die beiden Gefangenen zusammen vor dem Rathe der Stadt vernommen und ihnen angekündigt, daß sie dem geistlichen Gericht überantwortet werden sollten. Kloppeiß konnte dagegen nichts einwenden, Klarenbach aber protestirte, er kein Geistlicher sey, also vor des Kaisers Gericht gehöre. Der Stadtrath, der ihm Protest Folge leistete, stellte nun seit Montag nach Ostern, den 5. April, die Verhandlung mit Klarenbach an.

In dem ersten Verhör wurde Klarenbach wegen seines früheren Verhaltens zu Rede gestellt. Er rechtfertigte sich, indem er den wahren Hergang erzählte. Der Kanzler ihm vorwarf, daß er im Gerücht stehe, Anhänger der neuen lutherischen Lehre zu seyn, und ihm die Frage stellte, ob er es mit dieser oder den alten



Concilien halte, berief sich Klarenbach auf den Herrn Christum und das gewisse Wort seiner Lehre. Wer damit übereinstimme, mit dem halte er, zu einer Sekte aber halte er sich nicht, auch rühme er sich keines Menschen, wie der Apostel Paulus an die Korinther gelehrt habe. Am Ende dieses Verhörs kündigte der Kanzler Klarenbach an, daß er in der Folge noch von anderen Richtern verhört werden sollte, nämlich den geistlichen Herren. Diese erschienen denn auch schon beim zweiten Verhör am Dienstag nach Misericordias, den 23. April. An der Spitze der Official des Kölner Erzbischofs, Arnold Broidschwich, und die beiden päpstlichen Regiermeister Arnold v. Tongern, Klarenbach's früherer Lehrer, und Konrad Köllin von Ulm, ein Prediger-Mönch, der sich durch eine wüthende Schrift gegen Luther: *Epithalamii Lutherani eversio* vom Jahre 1527 den Weg zur Stellung eines päpstlichen Inquisitors gebahnt hatte. Später, im Jahre 1529, wenige Tage, bevor das Bluturtheil über Klarenbach gefällt wurde, vollendete er die Vorrede zu einer Fortsetzung jener Schrift unter dem Titel: *Adversus caninas M. Lutheri nuptias et opus novum*.

In dem zweiten und einem dritten, vier Wochen später, Dienstag vor Himmelfahrt gehaltenen Verhöre protestirte Klarenbach wider die Eingriffe des geistlichen Gerichts und berief sich wiederholt auf den Kaiser. Indem Klarenbach mit vollem Rechte die Competenz des geistlichen Gerichtes nicht anerkannte, weigerte er sich auch beharrlich, den von demselben ihm zugeschobenen Eid zu leisten; ein solcher Eid, den ein anderer als seine rechtmäßige Obrigkeit von ihm forderte, gehörte nach Klarenbach's Ansicht in das vom Herrn in der Bergpredigt bezeichnete Gebiet des verbotenen Schwörens. Er hat sich darüber in einer eigenen im Gefängniß verfaßten Schrift, die auch gedruckt worden ist, eingehender ausgesprochen. Sie ist als *Epistola ad Jo. Kirspensem monachum de quibusdam fidei articulis* an Joh. Komberch gerichtet, der sich unter den geistlichen Beisitzern in den Verhören mit Klarenbach befand. Wenn Klarenbach also entschieden den Eid verweigerte, bevor ihm die bestimmten Anklagepunkte vorgelegt werden sollten, stand er doch auf die Fragen der Inquisitoren Rede und Antwort. Den Vorwurf der Ketzerei wies er zurück und bekannte sich wiederholt zu dem Glauben der allgemeinen Christenheit, wie er in den Symbolen derselben enthalten sey. Was seine Stellung zum Pabst betreffe, so könne er ihn nicht als das Haupt der heil. Kirche anerkennen, da dieß Christus sey, und wenn der Pabst auch ein Haupt sey, dann die Kirche ein Monstrum mit zwei Häuptern sey. Uebrigens wolle er dem Pabste und den Bischöfen Gehorsam leisten, wenn sie Gottes Wort predigen würden. In diesen Verhören zeigte Klarenbach den geistlichen Richtern gegenüber eine große Ueberlegenheit in der heil. Schrift, so daß er sie einmal Alle zum Schweigen brachte. Im Allgemeinen vertheidigte er sich mit großer Mäßigung. — Am Himmelfahrtstage wurde Klarenbach auf den Cunibertssturm sechs Tage später als Gefangener auf die Ehrenpforte gebracht, wo er mehr als zehn Wochen warten mußte, bevor wieder ein gerichtliches Verhör mit ihm abgehalten wurde. Unterdessen hatte er die ihm von den Regiermeistern in deutscher Sprache vorgelegten Artikel schriftlich beantwortet und erklärt, wenn er aus göttlicher Schrift überwiegen werde, geirrt zu haben, sich gern belehren lassen zu wollen. Dieselbe Erklärung bat er in einer Supplik an den Rath der Stadt aus der 17ten Woche seiner Gefangenschaft gegeben und in demüthiger Weise um Aufhebung seines Gefängnisses gebeten. Am 27. Juli wurde auch wieder ein neues Verhör in der früheren Weise mit ihm angestellt. Noch weit beharrlicher als früher verweigerte er als Laie dem geistlichen Gericht einen Eid zu leisten, weil er damit sich auch dem Urtheil desselben unterwerfen müssen. Er erklärte sich aber bereit, auf die ihm vorgelegten Fragen der Wahrheit gemäß zu antworten. Eine schriftliche Erklärung wurde abgewiesen. Der päpstliche Inquisitor Arnold von Tongern forschte zunächst nach dem Verhältniß Klarenbach's zu Luther. Klarenbach kannte Luther persönlich nicht, hatte aber von dessen Schriften etliche gelesen, wie von der Freiheit des Christenmenschen u. A. So war diese mit Gottes Wort sich in Einklang fanden, wollte Klarenbach ihre Billigung geben.



eingestehen. Deshalb konnte er aber der Verdamnung derselben von Seiten des römischen Stuhls nicht ohne Weiteres zustimmen und Luthern für einen Ketzer erklären. Klarenbach bekannte offen, daß auch er einige Episteln nach der Lehre des Evangeliums Christi geschrieben habe; wo Luther diese Lehre halte, da halte er es mit ihm, nicht um seiner Person, sondern um seiner Lehre willen. In Betreff des Sakraments des Altars, der Beichte, Verdienstlichkeit der Werke, Heiligenverehrung, Fegfeuer und anderer controverser Punkte sprach sich Klarenbach ebenso wie früher in den für die Penner aufgesetzten Artikeln aus. Auf die Frage, ob der Mensch auch einen freien Willen habe, gab er folgende Antwort, die seine Stellung als biblischer Theologe recht charakterisirt: „Die Sinne und Gedanken des Menschen sind allezeit zum Bösen geneigt oder genauer nach dem hebräischen Texte sind sie allezeit böse, 1 Mos. 6 und 8. Folglich hat der Mensch zum Guten keinen freien Willen, sondern Gott wirkt in ihm das Wollen und Vollbringen Phil. 2. So meint's auch St. Augustin, wo er wider die Pelagianer schreibt. Auch findet sich der Ausdruck „freier Wille“ nicht in der heiligen Schrift.“

Nachdem der päpstliche Inquisitor das Verhör über Klarenbach's Lehre mit 39 Fragenpunkten beendet hatte, rief Klarenbach endlich aus: „Der Herr sey gelobt!“ Zum Schlusse wurden dann von den Inquisitoren nochmals diejenigen Artikel ihm vorgehalten, über welche der Rath der Stadt ihn befragt hatte. Man wollte ihn dadurch des Ungehorsams gegen die Mandate beschuldigen, welche die geistliche und weltliche Obrigkeit gegen Luther's Lehre und Schriften erlassen hatte. Klarenbach wies diese Beschuldigung zurück, da er sich an den Spruch des Paulus gehalten: „Prüfet Alles und das Beste behaltet.“ Eine Reihe falscher Anklagen lehnte er entweder als Lügen einfach ab oder bedeckte den wahren Sachverhalt, der entstellt worden war, offen auf.

Die klare und mit der heil. Schrift begründete Verantwortung der evangelischen Wahrheit machte auf Einzelne unter den Beisigern des Gerichtshofs einen so mächtigen Eindruck, daß sie demselben unwillkürlich Ausdruck gaben, ja seine Gegner gaben seiner Lehre das beste Zeugniß, selbst wenn sie ihn höhnten, wie wenn z. B. sein früherer Lehrer Johann von Bentradt ausrief: „Luther und Paulus sind Eure Patrone!“ Oder wenn schließlich Joh. Komberch ihm zureden wollte: „Laßt Euch doch sagen, alle Artikel, auf die Ihr gefragt seht, wollte ich aus der Schrift noch stärker erhärten, als Ihr gethan habt, und doch nachher aus derselben Schrift das Gegentheil dathun.“ — Für die Stellung des erzbischöflichen Officials zur Sache sind dessen Worte bezeichnend, die er nach Beendigung dieses vierten Verhörs beim Weggang an Klarenbach richtete: „Bedenkt Euch noch! Ich bin auch Schulmeister gewesen und weiß, die Schulmeister wollen immer mehr wissen als andere Leute. Doch ich habe in der Sache nicht so viel gelesen, daß ich recht urtheilen könnte; wir haben mit unseren Sachen so viel zu schaffen, daß wir uns nach dergleichen nicht viel umsehen können.“

Nach Verlauf von sechs Wochen kamen die beiden Inquisitoren zu Klarenbach in's Gefängniß und legten ihm 23 Artikel vor, die sie aus den Verhörsprotokollen als Ketzereien aufgestellt hatten, damit er sie widerrufen sollte. Sie enthielten zum Theil das, was er gesagt und nach Gottes Wort verantwortet hatte, zum Theil aber waren seine Antworten darin entstellt oder verstümmelt worden. Da Klarenbach sich zu einem Widerruf in der ihm zugemutheten Weise nicht verstehen konnte, so blieb er in Haft.

Unterdessen hatte sich der Befreiung Klarenbach's Theodor Fabricius eifrig angenommen, der damals zu Köln die evangelische Wahrheit trotz aller Anfechtungen ihrer Gegner entschieden vertrat. Als Humanist war er nach Wittenberg gegangen und als Theologe von dort zurückgekehrt. Er trat im Jahre 1526 zu Köln, von wo ihn früher die Verachtung der Humaniora weggetrieben hatte, als Lehrer der hebräischen Sprache an der Universität offen auf und hatte bald von allen Seiten großen Zulauf. Da er in seinen Vorträgen über die heil. Schrift seine evangelische Ueberzeugung nicht verläugnen konnte, so wurden ihm wiederholt vom Rathe der Stadt, dann auch von Seiten

der Universität die öffentlichen Vorlesungen und auch der Privatunterricht untersagt. Eine Zeit lang trat Fabricius zurück, im Sommer des Jahres 1528 aber hatte er seine frühere Thätigkeit in öffentlichen Vorlesungen, Privatunterricht, Predigt in den Häusern muthig wieder aufgenommen. Von Mitgefühl für seine gefangenen Glaubensgenossen erfüllt, appellirte er in Klarenbach's Sache an das Kammergericht und zwar in Verbindung mit einem der Brüder Klarenbach's, Franz Klarenbach, der selbst nach Speier ging, um diese Sache zu betreiben. Der Erfolg war, daß ein kaiserliches Mandat vom 10. Sept. 1528 an den Rath der Stadt Köln erging: Klarenbach entweder freizulassen oder die Ursachen seiner Gefangennehmung anzugeben. Es knüpften sich daran längere Verhandlungen der Stadt Köln mit dem Kammergericht an, in denen Klarenbach durch einen Prokurator Leopold Dirk zu Speier sich vertreten ließ, den er aus dem Gefängniß heraus durch eine in den Akten noch vorhandene eigenhändig geschriebene lateinische Vollmacht bestellt hatte. Sie ist unterzeichnet: Adolphus Clarenbach, iam septimo monso (Oct.) captivus.

Fabricius wurde wegen seines eifrigen Wirkens für die neue Lehre (im Septbr.) gefänglich eingezogen, aber schon nach kurzer Zeit theils wegen seines erworbenen Bürgerrechts theils auf die Verwendung einflußreicher Leute mit der Drohung entlassen, von dem lutherischen Handel fortan abzusehen. Er verachtete diese Drohung, setzte vielmehr seine Bemühungen, die gefangenen Glaubensgenossen zu befreien, um so eifriger fort. Es gelang ihm die Befreiung Kloppeiß's. Dieser war von dem geistlichen Gericht als recidivus zu lebenslänglicher Haft verurtheilt worden. Aus seinem Gefängniß hatte er im Laufe des Sommers 1528 einen köstlichen Trostbrief an Klarenbach geschrieben, den dieser in dem ächten Märtyrermuth und in demüthiger Hingebung an den Willen des Herrn beantwortete. Zugleich beruhigte er seinen Freund Kloppeiß wegen der Eidesleistung. — Fabricius gelang es nun, gegen Ende Januar 1529 den Kloppeiß aus dem Domgefängniß zu befreien und nach dem Rüllich'schen Lande in Sicherheit zu bringen. Alle Schritte aber, die Fabricius für Klarenbach that, blieben erfolglos. Das Kammergericht hatte im Dezember 1528 durch Urtheil erklärt, daß Klarenbach widerrechtlich gefangen gehalten werde. Der Rath der Stadt antwortete, daß durch die Auslieferung Klarenbach's an den erzbischöflichen Greven, die am 21. Januar 1529 erfolgte, dem Kammergericht Genüge geleistet sey. Klarenbach, der gegen diese Maßregel protestirte, erhielt von dem Greven die höhnische Antwort: „Wir kennen kein Kammergericht, du mußt in das Kellergericht.“ Auch der Prokurator Klarenbach's protestirte dagegen, da dieß auf den Tod abgesehen sey. Er verlangte vom Kammergericht ein Inhibitorium.

In dem neuen Gefängniß, in des Greven Keller auf der Sandkaul gelegen, wurde Klarenbach mit einem anderen Gefangenen bekannt und vertraut, nämlich mit Peter Flysted, der schon seit dem Dezember 1527 gefangen gehalten worden war. Peter von Flysted, einem Orte im Rüllich'schen unweit Köln gebürtig, war als Student nach Köln gegangen, um dort das Licht des Evangeliums, welches ihm selbst aufgegangen war, auch Anderen in ihrer Finsterniß zu bringen. Innerlich ergrimmt über die Abgötterei, welche im Cultus der römischen Kirche getrieben wurde, ging er zu Köln in den Dom, um öffentlich ein thatsächliches Zeugniß dagegen abzulegen. Er stellte sich mit bedecktem Haupte vor den Hochaltar hin, und als das Sakrament zur Anbetung aufgehoben wurde, zog er sein Barett nicht ab, sondern den Rücken zum Volke gewendet, seufzte er tief und spie aus. Niemand fragte ihn wegen seines Benehmens, wie er erwartet hatte. Eine Zeit lang ging er noch im Dome, wie es Brauch war, spaziren und verließ dann die Kirche, um seine Freunde zu begrüßen. — Dies Auftreten Peter's mag jetzt sehr seltsam erscheinen und deshalb von Manchen als Ausfluß eines schwärmerischen Eifers mißbilligt werden; aber wenn man sich die kirchlichen Zustände Kölns zu jener Zeit vergegenwärtigt, so wird die Weise des Auftretens Peter's leicht begreiflich. Mit dem öffentlichen Gottesdienste sah es damals höchst traurig aus.



Derselbe war nicht bloß zu leeren Formen entartet, sondern man trieb da, wie aus den erzbischöflichen Akten jener Zeit ersichtlich ist, ganz andere Dinge. Öffentliche Skandale, wie Prügeleien mit Messerstichen, sind damals auch im Dome vorgefallen, und der Rath der Stadt nimmt sich in einem solchen Falle seiner Bürger gegen das Domcapitel unbedenklich an. Dem Fremdling Peter von Flysteden sollte es freilich anders ergehen. Die Domherren hatten ihn gleich beim Gewelddrucker angegeben, und als er aus dem Dom heraustrat, wurde er verhaftet. Auf die Aufforderung des Gewelddruckers: „Du mußt mit uns gehen!“ — antwortete Peter mit lachendem Munde: „Gerne, darum bin ich hergekommen.“ — Er wurde auf den Frankenthurm gesetzt und nach einiger Zeit vor den Abgeordneten des Raths, den Kegermeistern Arnold von Tonnern und Gottfried von Zittart nebst anderen Theologen verhört. Unter manchen anderen Artikeln wurde ihm vor Allem die Verachtung des Sakraments zum Vorwurf gemacht. Peter erklärte, daß er nicht das Nachtmahl des Herrn verächtlich behandelt, sondern seinen Mißbrauch, und zwar in der Absicht, um über die Ursache seines Vergehens von der Gemeinde befragt, Gelegenheit zu haben, das irrende Volk zu unterrichten, daß man das Sakrament nicht als seinen Gott verehren und anbeten sollte. Auf die weitere Frage: ob ihn denn diese That gereue, erwiderte er, daß wenn er jetzt noch daheim wäre, er ebensowohl nach Köln ziehen würde, um gegen solche Abgötterei, die man sie mit dem Sakrament treibe, aufzutreten. — Schon aus diesen Antworten, wie aus den übrigen von ihm bekannten Artikeln, welche gedruckt vorliegen, geht hervor, daß Peter Flysteden im Vergleich mit Klarenbach entschiedener, mehr protestantisch, gegen die Mißbräuche der römischen Kirche austrat. Die Ohrenbeichte vor dem Priester verwarf er gänzlich, da die Beichte vor Gott genugsam sey. Ebenso verwarf er alle Mönchsgelübde, den Eölibat, die Priesterweihe, da wir Alle in der Taufe geheiligt sind. In Beziehung auf das Abendmahl nahm er an, daß unter den äußeren Zeichen der Leib und das Blut Christi nicht vorhanden sey, daß diese im Glauben empfangen werden müßten. So bekannte sich auch Peter ganz rückhaltslos zu Luther, durch welchen Gott die Welt erleuchtet und das wahre Evangelium an den Tag gebracht habe. Was den Pabst betraf, so nannte er denselben „einen bösen Baum, der abgig ausgehauen werden sollte und müßte.“

Der Rath der Stadt hatte Peter, der beharrlich bei seiner Lehre blieb, dem Greven zur Vollstreckung des Rechts übergeben. Bei der Auslieferung ging er mit solch' schlichter Geberde zu des Greven Haus, daß sich jedermann verwunderte. Wiederholt suchte man ihn zum Widerruf zu bewegen, sogar mit Anwendung der Folter, aber er blieb standhaft und dankte Gott, daß er ihn für würdig erkannte, um seines Wortes Allen zu leiden. Da er alle Peinigungen und Todesdrohungen verachtete, so gaben ihn seine Feinde endlich auf, um hinfort all' ihren Fleiß und ihre Ueberredungskunst nochmals an Klarenbach zu versuchen.

Klarenbach wurde am 4. März 1529 nochmals in des Greven Haus von den Inquisitoren und Theologen verhört. Bei der Abführung aus dem Keller tröstete ihn der Greve. Nach diesem Verhör sollte, falls Klarenbach nicht widerrufe, das Urtheil des weltlichen Gerichts, die Sentenz, gefällt werden. Der Kegermeister Köllin nahm dieses Wort. Nachdem er die auf dem Primat des Petrus begründete höchste Autorität der römischen Kirche behauptet hatte, forderte er Klarenbach feierlich auf, von seinen für die Kirche widerstreitenden Irrthümern abzulassen und sich darüber kurz zu erklären. Statt solch einer Erklärung erzählte Klarenbach den versammelten Zuhörern, Geistlichen und Laien, die sich eingefunden hatten, den ganzen Gang seines Processes. Der Kegermeister drang aber auf eine bestimmte Erklärung; falls Klarenbach diese nicht geben wollte, sollte die Sentenz sogleich gesprochen werden. Da legten sich die Anwesenden in Volle in's Mittel und riefen: man möge ihm doch zu reden vergönnen. Sie schrien ihrem Unwillen gegen die Theologen offen Luft. Als Klarenbach trotzdem nicht reden durfte, appellirte er auf's Neue, mit Berufung auf Pauli Beispiel, an den Kaiser.



Die Wuth des Kegermeisters Köllin sprach sich nun auch offen aus: es sey nicht christlich, sondern kegerisch, in solchen (d. h. Glaubens-) Sachen an den Kaiser zu appelliren, so daß also auch Paulus als ein Keger verworfen wurde. Jede weitere Belehrung, um welche Klarenbach bat, ja selbst die Verlesung der 23 gegen ihn vorgebrachten Artikel wurde verweigert. Das böse Gift sollte nicht in reine Gefäße gegossen und diese besudelt werden. Ueber diese Vorsorge wurde der Kegermeister vom Volke verlacht. Das Urtheil wurde nun auf feierliche Weise publicirt und Klarenbach als ein ränig Schaaf und als ein faules stinkendes Glied von der Kirche abgeschnitten und der weltlichen Obrigkeit zu Weiterem übergeben. Die üblichen Ablässe wurden dann den Rathgebern und Helfern sowie den Anwesenden ertheilt und dadurch auf's Neue der Hohn und Spott des Volkes hervorgelockt. Klarenbach berief sich nach diesem Vorgang, in Betracht des Unrechtes, welches ihm von Seiten des Notarius Hermann Broil angethan worden, der ihm instrumentum appellationis früher wiederholt und auch jetzt wieder verweigert hatte, auf den Kaiser und sein Kammergericht, woselbst die Verhandlungen noch schwebten.

Nach dieser Verurtheilung Klarenbach's durch die Kegermeister folgte am 19. März 1529 auf Betrieb der Theologen der Kölner Stadtrath den förmlichen Beschluß der Hinrichtung Klarenbach's. Die Zwischenzeit vom Monat März bis zur Zeit der Hinrichtung Ende September liegt noch sehr im Dunkeln; es scheinen noch längere Verhandlungen mit dem Erzbischof Hermann gepflogen worden zu seyn. Neue Versuche, welche von mehreren Geistlichen, darunter der Pastor von Pennep, im Hause des Greven gemacht wurden, Klarenbach durch gütliches Zureden oder durch Drohungen von seiner Meinung abzubringen, fruchteten nichts. Als der Greve ihm offen erklärte, daß es ihm den Hals kosten werde, antwortete Klarenbach: „Der ist hier!“ und streckte den Hals hervor. „Haben sie diesen gleich, so haben sie ihren Willen doch nicht; ich aber werde das ewige Leben haben und zuletzt sollen sie's wohl erfahren, was sie gethan.“ Zum Schlusse gab Klarenbach ihnen Allen die Hand, segnete sie und befahl sich Gotte.

Lange Zeit hatten Greven und Schöffen sich geweigert, in die Hinrichtung Klarenbach's einzuwilligen. Da brach im Herbst des Jahres 1529 auch im Kölner Gebiet die verheerende Seuche, der englische Schweiß genannt, aus, welche von den Pfaffen offen von den Kanzeln als ein Strafgericht über die hereinbrechenden Kegereien und über die Schonung, die man gegen ihre Urheber beobachte, bezeichnet wurde. Es bleibe nichts Anderes übrig, als den Zorn Gottes, den er über die Stadt Köln auslasse, mit dem Tode der gottlosen Keger zu versöhnen. Nun sollte, im Falle kein Widerruf erfolgte, die Hinrichtung Klarenbach's und Flysteden's vollzogen werden. Am 27. September, dem Tage vor der Hinrichtung, stellte zunächst der Greve, dem die Vollstreckung des Urtheils oblag, von oben her durch das Kellerloch an die Gefangenen die Frage, ob sie bei ihrer Meinung beharren wollten? Klarenbach antwortete: „So lange Gott will.“ Dann erschien am Nachmittage Klarenbach's Vetter, Aleff von Gynt mit zwei Predigermönchen, welche die Gefangenen bis in die Nacht hinein mit ihren Fragen behelligten. Auch am anderen Morgen, am Tage der Hinrichtung, den 28. September, erschien Aleff wieder mit zwei Augustinermönchen, welche der Greve aufgefodert hatte, die Delinquenten beichten zu lassen. Mit der vollsten Freudigkeit eines Märtyrers und inneren Seelenruhe beantwortete Klarenbach alle Fragen dieser Männer und auch Peter theilte sich an diesem Gespräch mit dem Bekenntniß zu Christo als dem alleinigen Mittler. Klarenbach scheint, obgleich älter und erfahrener als Peter und ohne Zweifel tiefer gegründet in der heiligen Schrift als dieser, doch durch den geistigen Verkehr mit einer so entschiedenen Natur in einzelnen Punkten weiter fortgeschritten zu seyn; so z. B. erklärte er gegen Aleff, daß die Weissagung Pauli vom Antichristen (2 Thes. 2.) „sich im Pabste, der gekrönten Bestie“, erfüllt habe.

Endlich war die langersehnte Stunde der Erlösung gekommen. Indem Klarenbach und Flysteden den Kerker, worin sie so lange geschmachtet hatten, verließen, bestätigten

sie noch einen Mitgefangenen, Messmacher, daß er fest bleiben möge bei dem, was er von ihnen gehört habe und sich durch die Mönche nicht irre machen lassen. Vor des Greven Hause wurden sie von den Henkern zusammengebunden und unter dem Geleit der Gewelddichter und bewaffneter Wächter setzte sich der Zug in Bewegung. Klarenbach brach in die Worte aus: „Lob, Ehre und Dank sei Dir Vater, daß Du uns diesen Tag hast erscheinen lassen, nach dem uns so sehr verlangt hat! O Herr siehe herab, denn die Zeit ist nahe.“ Der Zug von dem Hause des Greven auf der Sandkaul durch die Stadt zunächst nach der Nacht, wo das Sterbeglöckchen geläutet wurde, dann nach dem hohen Gericht, wo das Todesurtheil publicirt zu werden pflegte, diesmal aber nicht gesprochen wurde; weiter durch die Ehrenpforte in's Feld zum Richtplatz in der Nähe des heutigen Melaten, — ist schon bald nach dem Ereigniß von einem Augen- und Ohrenzeugen in der Schrift: „Alle Acta Adolphi Klarenbach“, bis in die einzelnsten Züge höchst anschaulich geschildert. Indem sich von der einen Seite die Theilnahme des Volkes, ja selbst einzelner Geistlichen durch die mächtigen Eindrücke der von Klarenbach und Flysteden bezeugten Wahrheit immer mehr steigerte und immer stärker und offener aussprach, trat von der anderen Seite die Feindschaft und der Haß der Feinde immer gewaltiger hervor, und so nimmt die Endgeschichte der beiden reformatorischen Männer einen wahrhaft dramatischen Charakter an. Man wird durch die lebendige Darstellung des Theilnehmers am Martyrium Klarenbach's und Flysteden's oft ganz in die Aera der Glaubenshelden der alt-christlichen Kirche versetzt, deren Zug zu den Scheiterhaufen, wie ein Triumphzug, erscheint und während sie äußerlich unterliegen, geht die von ihnen bis zum letzten Athemzuge bezeugte Wahrheit dennoch später siegreich aus dem Kampfe gegen ihre Feinde hervor und überwindet die Welt. So ist auch das von Klarenbach auf seinem Gange zum Scheiterhaufen ausgesprochene prophetische Wort bereits in der Erfüllung begriffen: „O Köln, Köln, wie verfolgest Du das Wort Gottes! Es ist eine Wolke in der Luft, die wird noch einmal herabfließen!“ —

Quellen: „Ersüliche Handlung zwischen den Hochgelerten Doctorn inn der gotheit (als man sie zu Cöln nennt) oder legermeister, und eynem gefangenen genannt, Adolphy Klarenbach, geschehen zu Cöln ersülich uff Frankenthurn. Item wie nachfolgendis die Doctores inn der gotheit und legermeister denselbigen gefangenen im glauben examinirt oder ersucht zu Cöln uff der Erenporten. Alles geschehen inn beiwesen der verordneten un geschickten von eynem Ersamen Rath der Statt Cöllen.“ Diese ohne Ort und Jahreszahl gedruckte Schrift bildet den ersten Theil der nach der Hinzurichtung erschienenen; „Alle Acte“ 2c. Sie muß schon Anfangs des Jahres 1529 erschienen sein, da eine noch vorhandene Schrift des Humanisten Hermann Buschius über das Alte und Neue Testament im Anfang jenes Jahres sich darauf bezieht. Ohne Zweifel existirte auch: „Das ander Theil der Handlung zwischen Adolff Klarenbach und den Theologen zu Cöllen, wie sie in inn des Greven Hauß verdampt haben“, in einem Separatdruck den „Alle Acta“ ebenso wie den ersten Theil in sich aufgenommen haben. Bis jetzt ist ein solcher Separatdruck nicht nachgewiesen. Es ist aber Pastor Krafft in Elberfeld, dem Bruder des Unterzeichneten, gelungen, außer manchen anderen wichtigen handschriftlichen Documenten über Klarenbach und Flysteden in den Archiven in „Alle Acta“ als gedruckt erwähnten Artikel, über die Peter Flysteden befragt worden ist, wieder aufzufinden. Dieses Unicum führt den Titel: „Handlung zwischen ein Fiscal zu Cöln und eynem pfangenen (Peter von Flysteden genannt) den glauben betreffende.“ Dieser Schrift ist der Briefwechsel zwischen Kloppeiß und Klarenbach aus dem Gefängniß beigelegt. — Nach dem Ereigniß erschienen: „Alle Acta Adolphi Klarenbach“, nebst weitläufiger weiterer Inhaltsauseinanderlegung und einem Holzschnitt. Ohne Ort und Jahreszahl. Der Verfasser bezeichnet sich in der Vorrede als einen der selbst persönlich alzeit darbei gewesen“ und Einsicht in die Acten gehabt habe. Die Vermuthung, daß Th. Fabricius der Verfasser gewesen sey, gewinnt dadurch einigen Be-

stand, daß „*Alle Acta*“ zc. im Jahre 1560 zu Wittenberg, in dessen Nähe Fabricius damals lebte, in einer zweiten Auflage erschienen sind, mit einer Vorrede, welche auf einen mit Klarenbach genauer bekannten Mann schließen läßt. Diese zweite Auflage der früheren Sammelchrift: „*Alle Acta*“ zc., führt den Titel: *Barhassstige Historia von dem wolgelarten und bestendigen mennern, Adolpho Clarenbach, und Petro Fleisseden, u. s. w. New auff vieler Christen bitt gedruckt zu Wittenberg 1560.* Sehr wichtig ist dann noch die ebenfalls von Pastor Krafft entdeckte Schrift, welche die von seinen Brüdern getroffenen Maßregeln zu seiner Befreiung beim kaiserlichen Kammergericht urkundlich darstellt. Von Seiten der Gegner scheint nur eine Publikation ausgegangen zu seyn, nämlich von Johann Romberch, dem erwähnten monachus Kirspensis, eine *epistola ad Ingenwinkel praepositum Xantensem de causis tragoediae carcerationis Adolphi Claronbachi una cum Petro Fl. combusti 1530.* Leider ist diese Schrift bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden.

W. Krafft.

**Kling**, Christian Friedrich, wurde geboren den 4. November 1800 zu Altdorf im Königreich Württemberg. Von seinem Vater, einem Geistlichen, für den geistlichen Stand bestimmt, machte er seine Studien in herkömmlicher Weise erst in zwei niederen Seminarien seines Vaterlandes, dann in dem höheren theologischen Seminar zu Tübingen. Bestimmtere Gestaltung empfing sein theologisches Denken vorzugeweise auf der Hochschule, von der damals die stärksten Impulse für die evangelische Kirche Deutschlands ausgingen und die deshalb von strebsamen jungen Theologen Württembergs nach Zurücklegung der Studienzeit im Vaterlande gewöhnlich besucht wurde, in Berlin. Neander und Schleiermacher waren die Männer, die auch Kling dorthin zogen. Neben dem wissenschaftlichen Gewinne, den er von ihnen hatte, war es ihm auch vergönnt, im persönlichen Verkehre ihnen nahe zu treten. Auf einer Reise nach Ems und Bonn lernte er seine nachherige Frau, eine Tochter des Obermedicinalraths Jakobi und Enkelin von Fr. H. Jakobi, kennen. Diese Verbindung fesselte ihn noch mehr an die norddeutsche Lebensweise, so daß er im Frühjahr 1824 fast ungerne dem Rufe zur Reptentenstelle in Tübingen folgte, auf der er nach üblicher Sitte auch öffentliche Vorlesungen und zwar über den Römerbrief hielt. Im März 1826 wurde er als Diaconus nach Waiblingen versetzt, wo er, mit Treue und Hingebung wirkend und von der Gemeinde geschätzt und geliebt, sechs segensreiche Jahre verlebte. Da er bereits auch schriftstellerisch sich bekannt gemacht hatte, so erhielt er einen Ruf als Professor der Theologie nach Marburg, dem er im Herbst 1832 folgte. Nach 10jähriger erfolgreicher Wirksamkeit daselbst nahm er einen Ruf nach Bonn an. Doch fühlte er sich hier bald weniger befriedigt und lehrte daher, zumal seine Gesundheit leidend wurde, im Jahre 1849, also nach 17jähriger akademischer Thätigkeit, in das Vaterland und in die einfacheren Verhältnisse des Pfarrlebens zurück als Pfarrer zu Ebersbach, von wo aus er aber bald, da er auch körperlich wieder gekräftigt war, einen bedeutenderen Wirkungskreis erhielt als Dekan zu Marbach am Neckar. Noch zehn Jahre wirkte er hier in Segen, neben dem kirchlichen Amte stets auf's Eifrigste mit theologischen Arbeiten beschäftigt, bis im April 1861 nach längerem Krankenlager der Tod seinem Wirken ein Ziel setzte.

Einen Namen in der theologischen Welt, der ihm auch mit Recht eine Stelle in der theologischen Real-Encyclopädie verschafft, machte sich Kling hauptsächlich durch seine rege schriftstellerische Thätigkeit, die ihn durch das ganze Leben begleitete. Größere Arbeiten stehen zwar nur am Anfange und am Ende seiner literarischen Laufbahn. Schon im 23. Lebensjahre gab er von Berlin aus eine Auswahl aus dem philologischen Nachlasse des vormaligen Professors in Maulbronn, Baumann, heraus, der sein Lehrer und zugleich ein Verwandter von ihm gewesen war. Gleich darauf machte er sich, ebenfalls noch in Berlin, auf Anregung Neander's an eine bedeutendere Arbeit, nämlich an die Bearbeitung der Predigten des Franziskaners Bertholdt. Es wurde dieselbe von Jakob



Brimm durch eine Recension in den Wiener Jahrbüchern Bd. 32. ausgezeichnet und rug mit dazu bei, die Aufmerksamkeit wieder auf die reichen Schätze zu lenken, die in der deutschen Literatur des Mittelalters auch für den Theologen liegen.

Ein umfassenderes und zugleich selbstständiges Werk haben wir dann von Kling erst wieder aus dem letzten Jahre seines Lebens, einen Commentar über die Korintherbriefe, der zwar, weil dem Lange'schen Bibelwerk einverleibt, einen mehr praktischen Charakter hat, aber dabei eine sehr gründliche und eingehende Exegese und werthvolle dogmatische und ethische Exkurse bietet, wie er denn auch mit Recht eine sehr günstige Aufnahme gefunden hat. Zwischen diesem größeren Werke, das dazu beitrug, die Kräfte des durch sein Amt ohnehin vielbeschäftigten Mannes zu untergraben, und jenen Erstlingsarbeiten liegen zahlreiche, durch die 36 dazwischenliegenden Jahre sich hinziehende kleinere, aber meist werthvolle Produktionen: nicht nur eine kleine Sammlung von Predigten, die Kling in Waiblingen gehalten, vom Jahre 1833, sondern hauptsächlich auch zahlreiche Abhandlungen und Recensionen in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken, für welche Kling fortwährend als Mitarbeiter gesucht wurde. Solche Beiträge auf exegetische, historische, praktische Theologie, sowie auf Philosophie sich beziehend, finden sich vornämlich in der Tübinger theolog. Zeitschrift, in den theol. Stud. u. Krit. N. B. bibl.-theol. Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe, II. 1839; Begriff, Geschichte und Literatur der Dogmengeschichte, IV. 1840; Bedeutung des alexandrinischen Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie, IV. 1841; Recension von Braniß, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, I. 1844; Recension von Hassé, Anselm von Canterbury, IV. 1844. 1853; die Conferenz in Wittenberg im Jahre 1848, II. 1849; der vierte evangelische Kirchentag im J. 1851, II. 1852; Dr. August Neander, ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, II. 1851; die evangel. Kirchenordnung für Westphalen und Rheinprovinz, V. 1851; Recension von Piper, evangel. Kalender, II. 1855; von Gafz, Geschichte der protestant. Dogmatik, I. 1861; Philosophie und Theologie mit besonderer Rücksicht auf die Schriften: Erkenntnißlehre von D. Sengler und Grundzüge der Einleitung in die Philosophie von D. Leopold Schmid, I. 1863, eine umfassende Abhandlung, das letzte, was Kling schrieb und erst nach seinem Tode erschien); ferner in der deutschen Zeitschrift, in der theolog. Real-Encyclopädie (die Artt. „Athanasius“, „Augustinus“, „Christenthum“, „Marheineke“, „Möhler“, „Rechtfertigung“), in Piper's evangelischem Kalender.

Was Kling's theologischen Standpunkt betrifft, so verläugnete er bis an sein Ende den entscheidenden Einfluß nicht, den seine Lehrer Schleiermacher und Neander auf seine Entwicklung hatten, und er ist den Theologen beizuzählen, „deren Signatur als eine Durchdringung des Schleiermacher'schen und Neander'schen Geistes auf dem Grund der lebendig erfaßten Schriftwahrheit und des wesentlichen Inhalts der reformatorischen Bekenntnisse bezeichnet werden kann. Von Neander blieb ihm der innige evangelische Glaubensgeist, die treue Liebe zur Schrift und der positiv lebendige, allseitig eingehende geschichtliche Sinn; von Schleiermacher die fortwährende Theilnahme an philosophischer Forschung, die Neigung zur Konstruktion der christlichen Wahrheit von den eigentlichen Lebensmittelpunkten aus und eine dem entsprechende, wohlgegliederte und klar durchgedachte Darstellung.“ Kling wurde so ein entschieden positiver Schrifttheologe, bei dem seine Theologie zugleich Ueberzeugungs- und Herzenssache war, der aber dabei stets so für die geschichtliche Entwicklung, wie für die philosophische Forschung, überhaupt aber „für alle mit der christlichen Wahrheit verträglichen Elemente neuerer Wissenschaft und Bildung einen offenen Sinn sich bewahrte und in dieser Beziehung zu den Theologen gehörte, die Glauben und Wissen zu versöhnen trachten.“ Er war kein spekulativer Bahnbrecher, sondern mehr ein Mann, der auf gegebener Grundlage anbaute und pflegte, forschte und weiter entwickelte, aber dieß mit feinem und selbständigem Sinne. Eine vermittelnde Stellung nahm er auch in kirchlicher Beziehung

ein; abgesehen von seiner ganzen theologischen Anschauung hatte er auch durch seinen längeren Aufenthalt in der Rheinprovinz reformirtes kirchliches Leben zu sehr schätzen gelernt, um einem strengen Lutherthum sich anzuschließen, für das er ohnedieß in seiner Heimath keinen Boden gefunden hätte, und war so ein Mann der Union, aber in ihrer positiven Richtung. Sein amtliches Wirken wurde wesentlich getragen und gehoben durch seine wahrhaft edle und seine Persönlichkeit, deren Grundzug eine aus lebendigem Glauben geborene, warm und zartfühlende und thatkräftige Liebe, ein mit Sanftmuth und Demuth gepaarter milder Ernst war, bei dem er der Wahrheit nichts vergab, nöthigenfalls auch entschieden auftrat, aber alles Gute anerkannte und an allen edlen Geistes schöpfungen und Bestrebungen seine Freude hatte.

**Knapp, Albert.** — Wenn einst ein Geschichtsschreiber der württembergischen Kirche jener achtunggebietenden Reihe von Theologen und Predigern, die sich — mit Hedinger beginnend, mit Roos schließend — durch das ganze 18. Jahrhundert hindurchzieht, eine zweite Reihe aus dem 19. Jahrhundert gegenüberstellen wird: so ist nicht zu bezweifeln, daß in dieser der Name, der an der Spitze dieses Artikels steht, eine ehrenvolle Stelle einnehmen werde. Und zwar, während Knapp nach Gesinnung und Wirksamkeit sich brüderlich zu dem Kreise von Männern gehalten hat, als deren Führer wir die beiden Hofacker, Barth, Kapff u. A. kennen: so war jenem ein besonderes Charisma verliehen durch seine unbestrittene, hervorragende Dichtergabe, durch welche er nicht nur Vielen in weiten Kreisen, die seine „christlichen Gedichte“, seine „Christoterpe“, seine „Herbstblüthen“ lesen, theuer geworden ist, sondern mit welcher er auch eine neue Epoche evangelisch-geistlicher Poesie hat mitbegründen helfen, die, obwohl den Dichtern des 16. und 17. Jahrhunderts gegenüber das Merkmal des Modernen und einer dadurch bedingten Subjektivität an sich tragend, doch in Vergleich mit den religiösen Poesien aus dem 18. und den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, einen kernhaft-biblischen substantiellen Gehalt mit lebenswarmer Darstellung verbindet und dadurch der klassisch-kirchlichen Dichtung Gerhardt's, Schmolck's und ähnlicher Männer weit näher steht. Knapp hat jedoch nicht bloß sein eigenes poetisches Charisma reichliche Früchte tragen lassen, sondern, wie er mit einer begeisterten Liebe einzelne Dichter durch Herausgabe ihrer Produkte und biographische Arbeiten in die Gegenwart wieder einzuführen bemüht war (so den Grafen Zinzendorf und selbst den römisch-katholischen Walde, letzteren in der Christoterpe 1847 S. 311. 340, und 1848 S. 204 ff. 243 ff. 277 ff.), so hat er durch seinen — eben an seinem Lebensende zum drittenmal aufgelegten — Piefersches das Verlangen nach Zurückgabe der vor einem halben Jahrhundert den Gemeinden entzogenen poetischen Schätze der Kirche mächtig befeuert und die Reform der Gesangbücher — zunächst des Gesangbuchs seiner Landeskirche — wesentlich mit herbeiführen geholfen. Wenn er als Prediger auch nicht darauf angelegt war, in der Weise seines von ihm selbst überaus hochgeachteten Herzensfreundes, Ludwig Hofacker, durch das beständige Treiben der Lehre von Sünde und Gnade und durch seelsorgerlich-familiären Ton ein Musterbild erwecklicher Predigt zu werden, so hatte doch für nicht Wenige der desto mannichfachere Reichthum geistvoller Gedanken, verbunden mit einer markigen Sprache, die man gewählt nennen müßte, wenn sich ihm nicht der schlagende, kräftige Ausdruck, ohne alles Wählen, immer von selbst dargeboten hätte — eine ungemein anziehende Kraft. Der Schreiber dieser Zeilen erinnert sich sehr gut, welch' einen mächtigen Eindruck auf ihn das Erste, was er von Knapp als Prediger aus dessen Munde vor 30 Jahren hörte — es war eine einfache Grabrede —, gemacht, wie sich ihm von da an auch die Aufgabe des Casualpredners unter höhere Gesichtspunkte gestellt hat. So wenig Knapp es jemals darauf anlegte, bei seinen kirchlichen Funktionen den Dichter aus seinen Worten hervorschimern zu lassen — (er hat auch nie von seinen eigenen Poesien in einer seiner Predigten Gebrauch gemacht, so wenig als er je eines seiner in's Landesgesangbuch aufgenommenen Lieder von der Gemeinde hat singen lassen): das wurde doch jedem Hörer, wie Jedem, der sonst in persönliche Berührung auf amtlichen oder Privatwegen mit



man kam, alsbald fühlbar, daß hier eine ungewöhnliche Kraft und Begabung ihm gegenüberstehe, ein Mann, in dessen Geiste sich ein reiches Wissen mit originaler Produktivität in seltenem Maße vereinigte.

Als Dichter ist er ungemein fruchtbar gewesen, vielleicht eben allzu fruchtbar, wozu der Fülle der ihm jeden Augenblick zufließenden Bilder und poetischen Anschauungen, dem nach allen Seiten offenen, durch Alles leicht und liebevoll erregbaren Sinn und der, auch durch ungemein ausgebreitete Lektüre noch erhöhten Meisterschaft über die Sprache eine große Versuchung für ihn lag. Als im Jahre 1841 das 25jährige Jubiläum des nun verstorbenen Königs gefeiert wurde, entstand unter Knapp's Hand in einigen Tagen ein ganzes Heft voll Festgedichte, zum Theil trefflich, zum Theil aber Spuren der Leichtigkeit ihrer Entstehung auch nicht verläugnend. Man kann sich des Wunsches nicht erwehren, er möchte, wie der ihm bis an sein Ende befreundete Uhland, und dort noch länger die Feile angelegt haben, um eine reine, klassische Form, für die er ein so feines Gemerk besaß, überall herzustellen. Gleichwohl aber hat er, auch wenn wir hiernach sondern und ausscheiden, was er mit vorrückenden Jahren auch selbst immer mehr gethan hat, uns ein reiches Erbe poetischer Gaben hinterlassen. Er ist zweifelhaft unter den deutschen geistlichen Dichtern dieses Jahrhunderts, so weit wir dieselben bis jetzt überblicken können, derjenige, von dem verhältnißmäßig am meisten das sich dazu eignen, Kirchenlieder zu werden, mehr als z. B. von Spitta, von Schacht, — anderer noch lebender Dichter nicht zu gedenken. Wenn auch viele seiner Gedichte den Charakter von Gedichten an sich tragen, wenn uns da und dort Ausdrücke, Wendungen, Bilder begegnen, die sich von einer in der Kirche versammelten Gemeinde nicht denken lassen, weil es ihnen an einfacher Natürlichkeit oder an Gewichtigkeit fehlt (wie z. B. in der „Auswahl“ seiner geistlichen Lieder, Stuttgart, Cotta, 1844. S. 175: „Dünngewebte Flöre und Schleier“; S. 135: „Man träumt vom Schmetterling“; S. 177: der „Matthau“; S. 178: das „Todesseis“ u. dgl.): liegt doch daneben eine schöne Zahl von Liedern vor uns, die, ob sie auch die Subjektivität der Zeit nicht verläugnen, dennoch darum einen ächt kirchlichen, vollen Choralcharakter haben und darum auch Eingang in die Gesangbücher und die Gemeinden nach wie vor finden, weil die Subjektivität des Dichters selber eine so gewichtige ist und so, was hiezu ebenso von Bedeutung, der Dichter ohne alle theologische oder ascetische Vorurtheile, ohne Extravaganzen nach rechts oder links, einfach auf dem Glaubensbekenntnißgrunde der Kirche steht. (Dahin rechnen wir z. B.: „An dein Bluten Erblichen“; „Hallelujah, wie lieblich steh'n“; „Sohn des Vaters, Herr der Ehren“; „Gut euch auf, ihr Himmelspforten“; „Einer ist's, an dem wir hängen“; „Abend ist der Herr, die Stunde“ u. a. m.). Bleibt uns, wenn wir Knapp mit den Dichtern der kirchlichen Periode unseres Kirchenliedes und selbst noch z. B. mit seinem Landsmanne v. Hiller vergleichen (mit dem er jedenfalls mehr gemein hat, als mit dem Pfarrer Philipp Friedrich Hiller) — immer noch der Eindruck des Modernen, so ist ja wohl behaupten, daß nach ein- bis 200 Jahren Knapp eben so wenig modern, aber in den besten Sachen auch eben so wenig veraltet sehn wird, als jene. Nicht Weniges davon auch von dem, was für eine Gemeinde nicht singbar ist, bietet sich als um so werthvollere Gabe für sonstigen ascetischen Gebrauch; namentlich zu homiletischen Orientierungen wird wohl unter den neueren Dichtern nur Spitta ein gleich brauchbares Material geliefert haben, wie Knapp. — Der poetische Gesichtskreis des Letzteren geht aber über die Gränze nicht nur des Kirchenliedes, sondern über die der specifisch religiösen, ascetischen Dichtung hinaus. Wie ihm die Natur und ihre Herrlichkeit einen schöpferischen Stoff und stets neue Anregung bietet, der er nicht widerstehen kann, so sind es nicht minder geschichtliche Thatfachen und kraftvolle Persönlichkeiten aller Art, die er besingt. Auf Göthe's Tod bringt gleich der erste Jahrgang der *Christoterpe* (1833) eine Elegie, aus der die unverhohlene Bewunderung und Verlangen hervorspricht; Schiller feiert er 1843 in einem Gedichte, in welchem er bekennt



wie er in seinen Jünglingstagen diesen edlen Geist „mit flammendem Entzücken liebgewonnen“ und gelobt:

Rein, holder Geist mit Deinem Flügelwehen,  
Du sollst mich nie bei Deinen Feinden sehen!

Ebendasselbst wird dem Philosophen Schelling, ferner Napoleon, im Jahrgang 1833 dem Marschall von Sachsen, 1839 dem Prinzen Eugen von Savoyen ein Gedicht gewidmet; 1841 preist er unter dem Gesamttitel „Vier Lieblinge“ die Musiker Sebast. Bach (den er schon Jahrg. 1837 S. 382 kühnlich mit J. A. Bengel vergleicht), Händel, Mozart und Beethoven, und gibt von einem Sonatensatz des Letzteren noch außerdem eine poetische Deutung. (Beethoven's und Bach's Werke lagen immer auf dem Pulte seines Flügels im Studirzimmer; in Schiedmayer's Atelier ging er gern aus und ein, um sich an den herrlichen neuen Instrumenten zu erfreuen). In dieselbe Kategorie haben wir es zu setzen, daß er 1839 den Hohenstaufen einen Cyclus von Liedern widmet und 1862 in seinen „Bildern der Vorwelt“ im klassischen Alterthum, unter dessen Helden und Weisen sich feiernd ergeht. Gewinnt schon solch' umfassendes Wissen, das ihm nicht nur sein außerordentliches Gedächtniß bewahrte, sondern das sich in ihm, dem Poeten, zu lauter lebendigen Bildern gestaltete, unsere hohe Achtung, so zollen wir nicht minder der Offenheit, mit der er sein hohes und tiefes Interesse an diesen außerhalb des specifisch Christlichen liegenden Gegenständen kund gibt, unsere volle Anerkennung. Er mußte ja wohl, daß solch ein reines Interesse für Alles, was groß und schön ist in Natur und Geschichte, in Kunst und Leben, seinen Ruf bei Solchen gefährde, die ohne die schärfste Ausscheidung und rücksichtsloseste Fernhaltung alles dessen, was sie Welt heißen im Gegensatz zum Himmelreich, sich kein wahres Christenthum denken können. Das Bedenken, ob dem Christen auch solch' weiter Blick, solch unbefangener Genuß zustehe, beseitigt er für seine Person durch die überall von ihm gefundene Beziehung aller Dinge auf Religion und Glauben, auf christliche Wahrheit und Seligkeit. Aber gerade dieses Verfahren, das diejenigen, welchen Göthe und Schiller, Mozart und Beethoven nun einmal profane Namen sind, doch nicht zufriedenstellte, hat ihm von der Gegenseite Tadel und Spott eingetragen und seinen Dichterwerth in manchen Augen herabgedrückt. Vischer hat das (Kritische Gänge. I. 1844. S. 59) in seiner Weise mit dem diotum ausgedrückt, Knapp „habe ein ansehnliches Talent zur Poesie dadurch verdorben, daß er meine: nichts soll in sich in der Grenze und Bestimmtheit seines Wesens Theil haben an Gott, es müsse erst Christoterpentindöl darüber gegossen werden“ — ein Witzwort, das deswegen hier angeführt werden darf, weil Knapp selbst am meisten darüber gelacht hat. Aber auch wir, denen solches Del nicht zum Voraus schon einen unangenehmen Geruch hat, glauben dennoch, daß jenes fast gewaltsame Herbeiziehen christlicher Ideen zu heterogenen natürlichen oder weltlichen Dingen nicht immer nöthig und daß es öfters eine Beeinträchtigung des guten Geschmacks ist, ähnlich wie wenn man auch weltlicher Musik, um sie unangefochten zu genießen, immer einen geistlichen Text unterlegen wollte. Das ist ja freilich gewiß, was Knapp z. B. im Jahrgang 1849 der „Christoterpe“ S. 282 ff. und 285 f. betont, daß die reine, ungetrübte Freude an Natur und Kunst und Allem, was groß und schön ist, nur Platz hat in einem Gemüth, das die Welt schon unter sich hat, das zum Frieden Gottes gelangt ist, d. h. das in Christus lebt und ruht. Aber gerade wer diesen Standort einnimmt und des Grundes seiner Seele vollkommen gewiß ist, der hat nicht nöthig, bei jedem einzelnen Genuß, der ihm wird oder den er sich erlaubt, alle jene principiellen Vermittelungen, die in der Tiefe der Seele liegen, wieder namhaft zu machen. Knapp hat das auch sicherlich nicht deshalb gethan, um die schwachen Brüder zufrieden zu stellen, die etwas Weltliches, was sie so nennen, höchstens dann zulassen, wenn ihm irgend eine erbauliche Wendung gegeben wird; sondern es ist bei ihm eine rein persönliche Gewissenhaftigkeit, die ihn, den kräftigen, selbstständigen Mann in diesem Punkte besorgt oder mißtrauisch gegen sich selbst machte, es möchte der frische, fröhliche Flug seines

Geistes, es möchte die Macht und der Reiz des irdisch Großen und Schönen, dem er so harmlos und liebevoll sich hingab, ihn aus derjenigen Sphäre herauslocken, in welcher er sein Heil gefunden. Es hat wohl hierin etwas von jener Geseßlichkeit nachgewirkt, in die er während einer Uebergangsperiode seines inneren Lebens (vgl. Christot. 1850 S. 154) gerathen war und die gerade bei so kraftvollen Naturen psychologisch sehr erklärlich ist; so wie auch der sonst so wohlthuende und gesegnete Umgang mit Männern die (vgl. ebendas. S. 147) kein anderes Interesse mehr hatten, als das religiöse, in ihm das Gefühl eines Zwiespaltes hervorrief, über den er nur auf die oben angegebene Weise hinüberkommen zu können glaubte, da ein Mann seiner Art eben nicht im Stande war, seinen so weiten geistigen Horizont durch einen Akt souveräner Willensgewalt zu verengen. Theoretisch hat er wohl oft, jenem Einen Zuge folgend, über alles Weltliche, namentlich auch in der Poesie, ein strenges Urtheil gesprochen (z. B. in der Vorrede zu Zinzendorf's geistlichen Gedichten S. XIV); aber bei einem Manne von solch' hellem Geist und empfänglichem Gemüth konnte die Theorie nicht hindern, daß hernach doch wieder das Wirkliche, das Lebendige, das der natürlichen Welt angehört, seine Anziehungskraft auf ihn ausübte. Es war, wie wir meinen, eine ähnliche Stellung, wie die des Philipp Matthäus Hahn, der sich oft auch darüber Sorge machte, daß er an seinen Uhren und anderen Maschinen eine so große Freude habe, und der doch, seinem richtigen Gefühle folgend, von diesen Uhren und Maschinen nicht lassen konnte. — Der in der Beilage zur Allgem. Zeitg. 1864. Nr. 219. 220 veröffentlichte Nekrolog Knapp's (von Fr. Notter) erzählt unter anderem Wesenswerthen folgenden bezeichnenden Zug: „Als während seiner letzten Krankheit ein Freund lange und theilnahmevoll über seinen inneren Zustand mit ihm gesprochen, bat er denselben zum Schlusse: „Nun lesen Sie mir auch aus der Zeitung Alles vor, was Sie über die Erstürmung der Düppeler Schanzen finden! Wissen Sie“ — setzte er nach einer Pause hinzu —, „ich bin ein Deutscher.““ Offenbar war das eine Art Entschuldigung, während ihm sein Gefühl sagte, daß das eigentlich keiner Entschuldigung bedürfe; wir unsererseits wären über seinen Seelenzustand erfreut gewesen, nicht obgleich, sondern weil er noch im Angesichte des Todes Etwas von den Düppeler Schanzen erfahren wollte.

Hier fügen wir am besten gleich eine Bemerkung über seinen theologischen Standpunkt bei. Wie er durch Ludwig Hofacker seine religiöse Lebensrichtung erhalten hat, so stand er auch treu auf dem Grunde evangelisch-kirchlicher Heilslehre (vgl. die Christoterpe von 1846, in deren Vorwort er eine Art Glaubensbekenntniß niederlegte.) Polemisch hat er sich deshalb nicht selten und stark gegen alle die Philosophie und Theologie ausgesprochen, die diesen Wahrheitsgrund antastet oder unterwühlt; so z. B. in der Christoterpe 1844. S. 143 f.; in den Bildern aus dem Scheol, 1834. S. 323; in der Abhandlung über die Anbetung Christi (1842, besonders abgedruckt in St. Gallen im gleichen Jahre). Aber sowohl seine Polemik, als die gegenüberstehenden positiven Erörterungen sind nicht sowohl wissenschaftlich-eingehende, gelehrte Auseinandersetzungen (die auch in eine ascetische Zeitschrift nicht getaucht hätten), als vielmehr kräftige Bejahungen dessen, was ihm persönlich zur absoluten, unentbehrlichen Gewißheit geworden war, und was auch dem Gegner, wenn er nur sein eigenes Herzensbedürfniß beachten wollte, unentbehrlich seyn und darum zur Gewißheit werden mußte. „Wie kann man lange um Ihn streiten, den man im Herzen erfahren hat?“ (über die Anbetung Christi S. 17) — das ist sein Hauptargument; „das Evangelium soll Mythos seyn? das kann ich nicht glauben, und noch mehr: ich will's auch nicht glauben; ich rechne vielmehr Diejenigen, die dieses Wunder der göttlichen Liebe herzlos hinwegläugnen, zum allerniedrigsten Pöbel in der Geisterwelt“ (s. in den Monologen, Christoterpe 1850. S. 261 und weiter S. 286). — Es existiren von Augusti zwei kleine Dissertationen „De audiendis in theologia poetis“ (Breslau 1812. 1815), wo freilich nicht von den christlichen Dichtern, sondern von den heidnischen die Rede ist. Aber gewiß noch mehr muß man die christlichen Dichter auch hören in der Theologie; sie lassen uns recht tief



empfinden, welch' eine Oede im Herzen und Leben entstände, welch' eine Poesie aus der Welt verschwände, wenn das Christenthum aufhörte, Wahrheit und Leben zu sein. (Ueber die Bedeutung der Phantasie für das Christenthum hat Knapp a. a. O. S. 293 Vortreffliches gesagt.) Aber eben weil ihm, dem Herzenstheologen, das christlich Wahre zugleich als das absolut Schöne vor der Seele steht, darum kann er sich auch mit keiner der Entstellungen und Mißbildungen befreunden, die dasselbe durch menschliches Eifern erleidet. Wie er (1843, Vorwort S. V) des Glaubens ist, daß nicht auf Extremen die Wahrheit beruht, so widert ihn einerseits eine herzlose, zantflüchtige Orthodorie und eine geistlos-äußerliche Apologetik gleich sehr an; in einem Gedicht (ebendas. 1845. S. 331) macht er auf „eifriger Orthodoxer“ den kocken Reim: „du zorniger Boxer“; und in der „Anbetung Christi“ S. 16., wo von den „trodenen und oft in das Steingerölle der tiefsten Absurdität versunkenen Apologien der Gottheit Christi“ die Rede war, die um nichts besser seien, als die „aus tiefster Versumpfung des Geistes geflossenen Widersprüche gegen ihn“, fährt er fort: „Man wird in der Seele froh, wenn man aus dem Gewirre der eigensinnigen, so trodenen und beschränkten Menschenweisheit wieder in das heitere Licht des göttlichen Wortes tritt. So sehnt sich der Pilger, der im gelobten Land oft durch abgestorbene Thäler und glühenden Sand hinarbeiten muß, nach dem Berge Zion oder den glänzenden Höhen des Carmel“ u. s. w. Andererseits aber hatte Knapp auch keinerlei Sympathie für sektirerische Einseitigkeiten; vor methodistischer Eigenmächtigkeit und gesetzlichem Formalismus hat ihn frühe Erfahrung in seinem eigenen geistlichen Leben bewahrt; und welch' ein Unkraut in der modernen Baptisterei wuchere, davon hat er zu Anfange der vierziger Jahre in seiner eigenen Kirche ein Beispiel erlebt, als ein baptistisches Brautpaar sich von ihm (weil noch keine Civilehe für Dissidenten gestattet war) trauen lassen sollte, der Bräutigam aber in dem Moment, als Knapp vortrat, um die Segnung zu vollziehen, mit Eclat zurücktrat und barsch erklärte, den Segen dieser Kirche verschmähe er; Knapp trat mit kurzer, würdiger Erklärung der Nichtigkeit des ganzen Aktes zurück und that weiter, was seines Amtes war. So rühmt er (Christoterpe 1850. S. 203) auch seinen Freund Wörner mit den Worten: „Er war kein Michelianer, kein Pregizerianer, kein Baptiste, kein Herrnhuter, kein Pietist noch deß etwas, sondern ein einfältiger Bibeldiener, wie Paulus solche verlangt, ein aus den unmittelbaren Kern der heil. Schrift gezogener Baum der Gerechtigkeit, nicht auf irgend welchen fremdartigen Stamm in eigener Wahl gepfropft.“ — So wenig ein Mann dieser Art für Proselytenmacherei organisiert war — er hat vielmehr harmlos mit namhaften Katholiken Verkehr gepflogen —: so ist er dennoch Manchen, die sich vertrauensvoll an ihn angeschlossen, ein Führer zum evangelischen Glauben geworden.

Wir haben oben Knapp's hymnologische Bedeutung hervorgehoben. Nicht leicht wird Jemand in dem Liederreichthume der Kirche, ja der gesammten Christenheit alter und neuer Zeit so zu Hause sein, als er es war, und an Allem, was er Gutes fand, eine so reine Freude haben, wie er; darum war's ihm auch Freude, den Zugang zu solchem Reichthum in seinem Liederschätze (1. Aufl. 1837. 2. Aufl. 1850. 3. Aufl. 1865) der Gemeinde weit zu öffnen und zur Gesangbuchsreform in seinem engeren Vaterlande thätig mitzuwirken, wie er 1855, veranlaßt durch den Wunsch eines auswärtigen Gemeindefreies, ein „evangelisches Gesangbuch“ (Leipzig, bei Tauchnitz) herausgab. Die hymnologischen Grundsätze, nach welchen er dabei verfuhr, hat er in den Vorreden zum Liederschätze und zu diesem Gesangbuche, so wie in der Schrift: „Ansichten über den württembergischen Gesangbuchs-Entwurf vom Jahre 1839“ entwickelt. Gerade an diesem Punkte ist er vielfach angegriffen und von Einzelnen (z. B. in Stip's Hymnologischen Reisebriefen noch im J. 1852) unwürdig traktirt worden. Der Grund war lediglich der, daß Knapp die Beseitigung veralteter, unschöner oder unverständlicher Wortformen und Ausdrücke in den alten Liedern für kein Unrecht, vielmehr im Interesse der Erbauung für geboten hielt und demgemäß auch in seinem Liederschätze und in



seinen Arbeiten für das württembergische Gesangbuch versuhr. Menschen, die sich auf Grund vielen Wissens für hymnologische Autoritäten halten, die aber selber keine Poeten sind und daneben sich halbkatholische Vorstellungen von Kirche, Opfer und Sakrament angeeignet haben, — solche können mit den alten Liedertexten, als einer Art wunderthätiger Reliquie, immerhin einen Götzendienst treiben; sie haben aber kein Recht, dasselbe auch von Anderen zu verlangen. Wenn dagegen ein Mann von solcher poetischen Begabung, wie Knapp, von solchem an den Klassikern der deutschen Literatur gebildetem Geschmack und solcher Sprachmeisterschaft, der zugleich für den kirchlichen und privaten Gebrauch der Lieder in der lebendigen Gegenwart arbeitete, folglich weder ein antiquarisches Interesse für maßgebend achtete, noch auch einen Heiligencultus mit den Liedern trieb, sondern immer sich fragte: was mag denen, die das singen sollen, zur Erbauung dienen? — wenn ein solcher Bearbeiter da und dort weiter geht mit seinen Emendationen, als nöthig wäre: so ist das entschuldbar, um so mehr, je weniger übersehen werden kann, daß auch diese Kunst des Restaurirens erst gelernt werden mußte, und daß Knapp selbst bei seinen späteren Arbeiten Vieles zurückgenommen, viele ursprüngliche Lesarten wieder hergestellt hat. (Vgl. was Nitsch, prakt. Theol. II. 2. S. 354 zu Gunsten Knapp's geltend macht.) Der ganze Zug und Ton der Zeit war in den dreißiger Jahren noch keineswegs darauf vorbereitet, daß Knapp und Fall die alten Liedertexte wörtlich wieder hätten Eingang bei den Gemeinden finden können; wer aber eine Gesangbuchreform für die Gemeinden beabsichtigt, der muß, bei aller Objektivität seines Urtheils und Standpunktes denn doch seiner Zeit Rechnung tragen. Knapp sagt darüber in den oben erwähnten „Ansichten“, Vorrede S. IX: „Auch bessere Gemüther, welchen die Herrlichkeit des Evangeliums noch fremder ist, können durch eine schöne, durchsichtige Form hehrer Kirchengesänge gewonnen werden, wie sie im Gegentheil, oft ohne bössliche Meinung, durch verunglückte Formgebung dem heiligen Stoffe selbst können entfremdet werden. Gibt man ein evangelisches Gesangbuch, mit allen Reichthümern des Glaubens und der Gottseligkeit, in der rechten zeitgemäßen Form, so sind dem Unglauben desto weniger Waffen in der Hand gelassen und auch der Glaube hat desto mehr daran.“ Hiernach hat Knapp optima fide gehandelt. — Der verstorbene König von Württemberg hat sich, nachdem der Liederschatz erstmals erschienen war, persönlich mit Knapp über die Gesangbuchsfrage besprochen und auch auf diesem Wege Impulse empfangen, denen er hernach in so erwünschter, wohlmeinender Weise folgte (vgl. hiezu noch den Art. „Dann“ im Suppl.-Band S. 380).

Das Beste und Schönste, was wir außerdem von Knapp besitzen, sind seine biographischen Arbeiten, die in den verschiedenen Jahrgängen der *Christoterpe* erschienen, und unter diesen stehen wiederum die drei oben an: „Das Jugendleben Ludwig Hofacker's“ (Jahrg. 1844), was hernach zu einer eigenen, stets von Vielen mit Liebe und Segen gelesenen Schrift von ihm erweitert wurde: *Ludwig Hofacker's Leben*, 1. Aufl. 1852. 2. Aufl. 1855. 3. Aufl. 1859; ferner der Aufsatz: „Aus dem Leben des sel. C. A. Dann“ (Jahrg. 1847), und seine eigenen „Kindheits Erinnerungen“ (Jahrg. 1849). Außerdem finden sich Biographien von Hedinger (1836), Steinhöfer (1837), Magdalene Sibylla von Württemberg (1841), Jakob Walde (1848), Eberhard Wörner (1850) Jeremias Flatt (1852). In diesen Arbeiten hat er oftmals sich selbst übertroffen; da kommt seine mit reichem Humor gewürzte Darstellungsgabe im Bunde mit einer liebevollen Hingebung an seinen Gegenstand zum schönsten Ausdruck; der Dichter erweist sich hier als ächter Künstler, der mit dem Auge des Malers eine Menge von Charakterzügen und Lebensmomenten auffaßt und mit geschickter Hand dem Gesamtbilde einfügt, welche der Laie entweder kaum gewahr würde oder die er nicht zu verwerthen verstände. Ein acht Knapp'scher Zug war es, daß immer derjenige Held, dessen Leben er beschrieb oder dessen Dichtungen er bearbeitete, ihn so ganz erfüllte, daß es war, als erschiene ihm jedesmal der, mit dem er sich beschäftigte, als ein Ideal. Daraus begreift es sich, daß er z. B. Zinzendorf in der Vorrede zu seiner Ausgabe von dessen

geistlichen Gedichten (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1845, S. XI) an Geisteskraft mit Augustin und Luther auf gleiche Höhe stellt und diese zusammen als die drei größten Zeugen Christi seit der Apostelzeit betrachtet. — Daß seine Biographien dennoch keine Lobreden im Sinne eines Hofpoeten oder Hofhistoriographen wurden, dafür sorgte seine Aufrichtigkeit, sein Wahrheitsinn; es ist immer doch nur die Pietät, die ihm die Feder führte; solch' ein Schwärmen, dessen Kern das *ἀληθεύειν ἐν ἀγάνῃ* ist, läßt sich der Leser schon gefallen.

Und hieran knüpfen wir nur noch die Uebersicht über Knapp's eigenen Lebensgang. Er ist in Tübingen geboren am 25. Juli 1798, in einem Hause gegenüber der Westseite der St. Georgenkirche, neben dem damaligen Cotta'schen Buchladen, als Sohn des Hofgerichtsadvokaten Knapp, mit dem er schon als zweijähriges Kind in den Klosterort Alpirsbach auf dem Schwarzwald übersiedelte, wohin der Vater als Oberamtmann versetzt war. Wie dort sowohl die herrliche Natur im Waldgebirge als die Räumlichkeiten des seiner Zeit prächtigen, aus dem 11. Jahrhundert stammenden Benediktinerklosters auf den lebhaften, phantasievollen Knaben gewirkt hat, wie jenes schöne Thal die rechte Wiege des Dichters gewesen ist, das muß man in den vorhin genannten „Kindheits-Erinnerungen“ (Christot. 1849. S. 221 ff.) lesen, um eine so hingebachte Jugend mitzugenießen. Eine sorgsame, liebevolle Erziehung ward noch ergänzt durch einen trefflichen Präceptor, den nachmaligen Rektor in Nürtingen und Pfarrer in Stammheim, Handel, mit dem Knapp (wie Barth) bis an sein Ende treueste Freundschaft pflog. Die dichterische Anlage zeigte sich vorerst, neben dem vollen In-sich-saugen alles Schönen, was Leben und Umgebung darbot, in allerlei Träumen, die im Wachen und Schlafen sich einstellten: ein Zug, der Knapp sein Lebenlang nachgegangen ist; er hatte auch als Mann allerlei Träume mitzutheilen, und wenn wir nicht irren, haben solche selbst bei entscheidenden Entschlüssen mitgewirkt. Nachdem sein Vater in Rottweil, wohin er zur Zeit der Territorial-Erweiterungen unter Napoleon als Oberamtmann gekommen war, und wo unsern Knapp ein brennendes Heimweh nach Alpirsbach verzehrte, nur zwei Jahre geamtet hatte, entließ ihn auf eine lügenhafte Denunciation hin der tyrannische König Friedrich ohne Untersuchung, ohne Richterspruch und ohne Entschädigung; eine jener schändlichen Thaten, die König Wilhelm nach seinem Regierungsantritt mit eben so viel Rechtsinn und Güte gegen die Mißhandelten als mit Schonung für den Namen seines Vaters wieder gut zu machen sich angelegen sehn ließ. Nachdem nämlich der entlassene Oberamtmann 5 Jahre unter großer ökonomischer Beschränkung in Tübingen privatistirt hatte, ward er zum Oberjustizrath am dortigen Kreisgerichtshof ernannt. Der junge Albert hatte inzwischen schon antecipando einige philologische Collegien an der Universität gehört und bei dem Professor der Philosophie, nachmaligen Prälaten Sigwart, Privatunterricht genossen. Im Jahre 1814 trat er in das Maulbronner, 1816 in das Tübinger Seminar ein. Die Universitätsjahre füllten sich für ihn mehr mit poetischem als mit theologischem Inhalt aus; zu jenem trug die Zeit das Ihrige bei, in welcher die burschenschaftliche Erregung in hohen Wogen ging, wo bei Waterloo- und anderen Festen ein begeisterter Dichter eben so viel Zündstoff für sich fand, als allenthalben willkommen war. Die theologische Fakultät des damaligen Tübingens besaß wohl würdige, ehrwürdige Männer, wie Bengel, Steudel, Wurm, Bahnmaier (welch' letzterer später Knapp's Vorgesetzter und College in Kirchheim war); aber die supernaturalistische Theologie der damaligen Zeit war denn doch für einen feurigen Geist, wie Knapp, allzu kühl; wir können es ihm nicht allzu hoch anrechnen, wenn damals, was er nachher oft so tief beklagte, sein geistiger Schwerpunkt theils in der schönen Literatur, theils in dem politischen Drange der Zeit lag. Dankbar hat er es stets im Gedächtniß behalten, daß die Aufsichtsbehörde des Seminars ihm manchfache Ueberschreitungen der damals noch enger gezogenen Gränzen der Seminar-Hausordnung zu gute hielt; sie erkannte in dem stattlichen, warmblütigen, offenen Jüngling den trefflichen Kern, den er in sich trug. Daß von damals her wohl ein freier, männlicher Sinn ihm blieb, dieser



aber nicht in die alberne Demagogie und Tyrannenfresserei ausartete, die noch lange hernach so viel Schwindel und Unheil mit sich führte, beweist unter Anderem ein vorzügliches Gedicht, womit Knapp 1831, als die Folgen der Julirevolution sich entwickelten, an „Völker und Fürsten“ sich wandte (gedruckt bei F. Schneider in Basel 1831). Zu vergleichen ist damit noch das Straßgedicht: „Der heilige Bund“, abgedruckt in den „Herbstblüthen“ 1859. —

Im November 1820 ward Knapp als Vikar nach Feuerbach, später nach Gaisburg geschickt, beide in der Nähe von Stuttgart. Hier nun hatte der Umgang mit L. Hofacker, der schon in Tübingen aus heiterem Studentenleben sich plötzlich zu tief-christlichem Ernst umgewandt hatte, einen so starken Einfluß auf ihn, daß auch in ihm ein tiefes Sündenbewußtsein erwachte, das ihn dazu trieb, fortan sich mit seinem Dichten und Trachten auf den Grund eines innigen Glaubens zu stellen, — eine Gemüthsrichtung, die sich durch vielen inneren Kampf und ein anfänglich gesegliches Streben erst hindurchringen und darin abklären mußte. Wie viel dazu der Umgang mit Hofacker, mit Wörner und anderen gleichgesinnten Freunden beitrug, ist aus den verschiedenen biographischen Mittheilungen zu entnehmen; was er im ersten Bande seiner „christl. Gedichte“ (Basel 1829) in der Zueignung an den Erlöser ausgesprochen:

„Vor Deinem Throne liegt mein Saitenspiel,  
Du bist's, o Herr, der ihm die Töne leihet,  
So sey Dein Ruhm auch meines Liebes Ziel  
Und Deiner Treue jeder Laut geweiht“,

das war und blieb sein redlicher Wille; ist es ihm auch, wie oben bemerkt, nicht immer gelungen, in seinen poetischen Ergüssen dieses Eine, was noth ist, mit den mancherlei menschlichen Interessen, denen er als aufrichtiger Mensch seine Seele nicht verschließen konnte, in den richtigen Einklang zu bringen: er selber, seine Person und Gesinnung, bewies um so mehr, daß das Eine das Andere nicht ausschließe und daß die reine Freude an allem Menschlichen einen mit reichem Geiste und warmem Herzen ausgestatteten Mann noch nicht zum Weltmenschen mache. — Im Jahre 1825 erhielt er das Diaconat Sulz am Neckar, von wo er, auf besonderen Wunsch der edlen Herzogin Henriette von Württemberg, im Jahre 1831 auf das Diaconat Kirchheim unter Teck berufen wurde. Wie viele Nahrung hier wieder in der Nähe der herrlichen Teck und anderer Berge der Alb seine poetische Freude an der Natur fand, das findet sich in prächtiger Schilderung ausgesprochen in seiner Biographie Steinhofers, Christol. 1837. S. 336 f. Mochte es ihm dort auch ein oder das andere Mal begegnen, daß er in dichterische Intuitionen versunken oder, in Feld und Wald sich ergehend, einmal eine casuelle Funktion rein vergaß: die Gemeinde hielt ihm das gern zu gute; waren es doch sonst desto reichere Gaben, die sie von ihm genoß, und konnten sich doch wenige Städte rühmen, einen Mann wie ihn zu besitzen. Dort war es, wo er — aufgefordert durch einen kurz hernach verstorbenen Freund, J. Banga in Rom — seine Christoterpe herauszugeben begann, einen jährlich erscheinenden Almanach, wie schon in älterer Zeit z. B. Stilling, in der Form eines Taschenbuchs alle Jahre eine Sammlung von Aufsätzen, Gedichten u. dergl. herausgegeben hatte, um auf diesem Wege geistliche Nahrung namentlich in die Familien zu bringen, nur daß Stilling sein Taschenbuch allein schrieb, Knapp dagegen das seinige zu einem Sammelwerke für eine große Anzahl gleichgesinnter, kenntnißreicher und hochgebildeter Männer (wie G. F. Kern, J. F. v. Meyer, G. H. Schubert, G. E. Barth, E. H. Sack, E. M. Arndt, Fr. Theremin, Zeller in Wittenenthal, Ullmann, Stier, Oslander u. A.) zu machen wußte. Das Unternehmen fand in gebildeten christlichen Familien erfreuliche Aufnahme; wie vielfach lag die Christoterpe als Christgeschenk, zumal für Frauen und Jungfrauen, auf dem Weihnachtstische! Es war denn doch nicht, wie in den „kritischen Gängen“ a. a. O. behauptet wird, eine Anbequemung an die Weltsttte, ein „Christus im Frack“, der mit der Almanachsform hervortrat; der Gedanke lag gar nicht so fern und war eben darum auch, wie oben er-



mähnt, gar kein neuer, in einer periodisch erscheinenden Sammlung eine Mannichfaltigkeit originaler Abhandlungen und Poesien einem frommen und gebildeten Leserkreise darzubieten, die, da oder dort einzeln erscheinend, sich verloren haben würden. Jedoch ist die Redaktion einer solchen Schrift immer eine schwierige Sache, weil es aus verschiedenen Gründen kaum möglich ist, das Mittelgut immer fern zu halten; und so wurde nach zwanzig Jahren, um die der Herausgeber inzwischen auch älter geworden war (mit dem Jahrgang 1853), die Fortführung aufgegeben. Wie schon bemerkt, halten wir — neben nicht wenigen poetischen Gaben, wie z. B. den „Liedern einer Verborgenen“ — die biographischen Aufsätze, und zwar die vom Herausgeber selbst, für das Beste darin, das einen bleibenden Werth hat.

Im Jahre 1836 wurde Knapp, dem aus der Hauptstadt des Landes laut gewordenen Wunsche gemäß, in diese versetzt, wo er an den verschiedenen Kirchen mehrere Stellen nach einander bekleidete, bis er 1845 auf die Stadtpfarrei St. Leonhard vorrückte, wodurch er Gustav Schwab's und E. A. Dann's Amtsnachfolger wurde. Das mit dieser Stelle verbundene Delanat hat er, wie Dann, abgelehnt; ein Beamter zu seyn, Schulen zu visitiren, Untersuchungen zu führen und Berichte zu machen, war allzuwenig nach seinem Geschmac; nur einmal, noch als Diakonus in Sulz, wo er Schullehrerconferenzen zu leiten gehabt hatte, war er auch auf einem solchen Gebiete thätig gewesen, indem er im J. 1828 eine zu ihrer Zeit sehr brauchbar gefundene „Sammlung der bestehenden Verordnungen für den evangelisch-deutschen Schulstand Württemberg's und die damit verbundenen Volksbildungsanstalten“ (Tübingen bei Laupp) herausgab. Auch an den vielen in Stuttgart bestehenden Vereinen für alle möglichen wohlthätigen Zwecke betheiligte er sich nicht in der ausgedehnten Weise, wie dieß den Geistlichen großer Städte so oft zugemuthet wird; er hielt Erbauungsstunden und präsidirte nach Dann's Tode die halbjährige Predigerconferenz, aber „ich bin kein Comité-Mann“, sagte er und hatte für seine Person Recht damit. Inhaltsvoll war sein Leben dennoch in reichstem Maße; seine Gemeinde und namentlich mehrere der angesehensten christlichen Familien waren ihm mit herzlichster, auch vielfach bewährter Liebe ergeben; von nah und fern gingen Freunde bei ihm aus und ein, und von Fremden ward er als eine der Stuttgarter Celebritäten fleißig aufgesucht.

Mit seltenen Unterbrechungen war seine Gesundheit bis zu seinem 52sten Lebensjahre fest und kräftig geblieben; nur war an die Stelle der Beweglichkeit des einst schlanken Jünglings mehr und mehr eine körperliche Schwerfälligkeit getreten, mit der auch eine manchmal bemerkliche kleine Nuchalance zusammenhing, die man an ihm, weil er Albert Knapp war, gern übersah. Einen ersten schweren Krankheitsstoß erlitt er im Jahre 1850; nachdem dieser glücklich überstanden war, lebte er wohl neu wieder auf, aber nach einem Jahrzehnt stellten sich verschiedene Beschwerden in einem gesteigerten Maße ein, die von einer Herzkrankheit ausgingen und denen er, nachdem ihm Monate lang durch Athemnoth und Bangigkeit die Wohlthat des Bettes versagt gewesen, am 18. Juni 1864 erlag. Was er in einem seiner besten Lieder gebetet: „Gmessenkenke mir hienieden: deinen Geist und deinen Frieden, und den Ruhm an meinem Grabe, daß ich dich geliebet habe“ — das ist zur Wahrheit geworden.

Ein Mann solchen Gemüthes war denn auch recht daheim im eigenen Hause, dessen Glieder er mit der innigsten väterlichen Liebe umfaßte. Seine erste Gattin Christiane, Tochter des Generals von Beulwitz, mit der er sich 1828 vermählte, ward ihm zu seinem unsäglichem Schmerze schon 1835 entrissen; eine einzige Tochter hat dieselbe ihm hinterlassen. Die zweite Ehe schloß er mit Emilie Hoffmann, Wittve des Pfarrers Osiander in Maichingen, welche ihm 11 Kinder gebor, von welchen jedoch nur drei Söhne und eine Tochter ihn überleben. Ein Sohn, Paul, starb als waderer Studiosus der Theologie im Jahre 1857; von den überlebenden Söhnen sind zwei ebenfalls Theologen, der ältere dermalen Repetent am Tübinger Seminar. Auch die zweite Ehe ist der Tod der Gattin im Jahre 1849; zu Ende des folgenden Jahres schloß er die

ritte mit der ihn nun überlebenden Wittwe, Minette, hinterlassener Tochter des verstorbenen Direktors Verche in Schöppenstädt (Braunschweig), durch welche Verbindung Knapp mit der Brüdergemeinde in neue, persönliche Beziehungen trat. — Ein schönes Denkmal eines Hingangs sind die „Worte der Erinnerung“ (Druck und Verlag von J. F. Stein-  
opf), Reden und Mittheilungen von Kapff, Dettinger, Leibbrand, Kieger, Ege und dem  
testen Sohne Joseph Knapp, so wie einige poetische Nachrufe enthaltend. Auf den  
esslichen Nekrolog von F. Motter in der Allgem. Zeitung, der eine Menge charakteri-  
istischer Züge von Knapp enthält, haben wir oben schon aufmerksam gemacht.

Palmer.

**Knobel**, Dr. Karl August, einer der gelehrtesten alttestamentlichen Exegeten und  
rchäologen unserer Zeit, wurde am 7. August 1807 zu Tzschscheln bei Sorau, einem  
dorfe der damals sächsischen, jetzt preussischen Nieder-Lausitz geboren. Sein Vater,  
n einfacher Landwirth, später Oekonomie-Verwalter zu Weinsdorf, vermochte nur mit  
emlicher Mühe die Mittel zu einer angemessenen Ausbildung der nicht unbedeutenden  
istigen Fähigkeiten aufzubringen, die er schon in früher Kindheit zeigte. Doch konnte  
von seinem zwölften Jahre an das Gymnasium zu Sorau besuchen, wo sich außer  
m damaligen Rektor Adler besonders der Conrektor Scharbe (später Professor der  
ssischen Literatur zu Kasan in Rußland) mit besonderer Sorgfalt seiner annahm, ihm  
egeisterung für die klassischen Wissenschaften einflößte und sein Fortschreiten in sprach-  
her und historischer Bildung auf alle Weise zu fördern suchte. Diese wirksame Pro-  
tion setzte der edle, uneigennützig Mann auch noch fort, nachdem Knobel 1826 die  
iversität Breslau bezogen hatte. Namentlich griff er ihm, als der plötzliche Tod  
nes Vaters ihn nach Ablauf seines zweiten Studienjahres der Mittel zur Vollen-  
s akademischen Cursus zu berauben drohte, durch Darlehung einer namhaften Geld-  
nme kräftig unter die Arme und ermöglichte ihm hierdurch, sowie durch Erwirkung  
derweiter Unterstützungen, die Fortsetzung seiner Studien während weiterer drei Jahre.  
ter der Leitung der Orientalisten Bernstein und Habicht, der klassischen Philologen  
ffow und Schneider und der Theologen Gäß, Scheibel, Middelborg, D. v. Cölln  
o David Schulz erwarb er sich während dieser dreijährigen Studienzeit eine ziemlich  
lseitige theologische Ausbildung, deren Gediegenheit die mehrmals von ihm davon-  
ragenen Prämien für Arbeiten im theologischen Seminar bezeugten. Den tiefgrei-  
bsten Einfluß auf den Gang seiner Studien gewann David Schulz. Zu ihm trat  
als Lehrer seiner jüngeren Kinder, in ein besonders vertrautes Verhältniß; von ihm  
rde er hauptsächlich zum Ergreifen der akademischen Docentenlaufbahn aufgemuntert;  
er dankte er auch die entschieden rationalistische Richtung, die er bis zum Ende  
er Laufbahn eingehalten hat.

Im Herbst 1831 begann er, nach kurz zuvor erlangter philosophischer Doktor-  
theologischer Licentiatenwürde, seine Vorlesungen, die ihrer eigenthümlichen Frische,  
legenden Kraft und Gediegenheit halber ihm von Anfang an eine nicht geringe Zahl  
Zuhörern — in den späteren Jahren seines Wirkens in Breslau zuweilen über  
— führten. Einer nebenbei bekleideten provisorischen Lehrerstelle am Breslauer  
ullehrerseminar wurde er zwar schon 1833 wieder enthoben, rückte aber dafür 1835  
außerordentlichen Professor vor (ohne Gehalt freilich), erhielt 1837 die Censur für  
evangelisch-theologischen Schriften Schlesiens von den betreffenden Ministerien über-  
en und wurde im folgenden Jahre durch einstimmigen Beschluß der Breslauer theo-  
schen Fakultät mit der theologischen Doktorwürde geschmückt. Es war hauptsächlich  
e umfassend gelehrte und in vieler Beziehung sehr verdienstliche Untersuchung über  
„Propheetismus der Hebräer“ (2 Bde. Breslau 1837) — nach verschiedenen klei-  
n Schriften (wie „Jeremias chaldaizans“, 1831; „De Marci evangelii origine“,  
1; „De carminis Job. argumento, fine ac dispositione“, 1835; „Commentar über  
Buch Koheleth“, 1836, seine erstere bedeutendere Arbeit auf alttestamentlichem Ge-  
— der er diese Ehre zu danken hatte. Dasselbe Werk verschaffte ihm denn auch,



und zwar noch vor Ablauf eben jenes Jahres 1838, zwei Rufe von auswärtigen Universitäten kurz nach einander, den einen von Gießen, den anderen von Göttingen. Da man in Breslau keinen entschiedenen Versuch machte, ihn zu halten, und da er zur Einnahme des kurz zuvor durch Ewald's Weggang erledigten Göttinger alttestamentlichen Lehrstuhls aus leicht begreiflichen Gründen keine Neigung empfand, so folgte er dem ohnehin recht ehrenvollen Rufe nach Gießen, wo er bereits zu Anfang des Jahres 1839 eintraf, um seine in praktischer wie in schriftstellerischer Hinsicht gleich fruchtbare Wirksamkeit als ordentlicher Professor anzutreten. In seinen Vorlesungen, die sich früher auch auf die Gebiete der biblischen Dogmatik, der Symbolik, Moral, Katechetik und Pädagogik erstreckt hatten, zog er sich jetzt allmählich ganz auf das specifisch alttestamentliche Gebiet zurück, leistete aber dafür auch recht Gründliches in Behandlung der hieher gehörigen Disciplinen, soweit wenigstens die äußere sprachliche und historisch-archäologische Seite derselben in Betracht kam. Zu tieferer Erfassung des theologischen Gehalts der alttestamentlichen Schriften freilich, ja auch nur zu richtiger Würdigung ihrer poetischen Schönheiten, vermochte es sein äußerst nüchterner, im Dienste eines geistlosen wunderläugnenden Rationalismus vertrockneter und verflachter Scharfssinn nicht, oder doch nur in sehr geringem Maaße zu bringen. Denselben Charakter einer ziemlich starken rationalistischen Einseitigkeit und Befangenheit, bei umfassender Gelehrsamkeit und bedeutendem kritischen Scharf Sinne, tragen auch die während seiner nahezu 24jährigen Gießener Wirksamkeit von ihm veröffentlichten Schriften. Mit Ausnahme der „Völkertafel der Genesis“ (1850), einer Zusammenstellung ethnographischer Untersuchungen von hohem Werthe sowohl in sprachlicher wie in historisch-geographischer Hinsicht, gehören diese Schriften sämmtlich dem eigentlich exegetischen Gebiete an. Es sind Commentare zum Propheten Jesaja (1843. 3te Aufl. 1861), zur Genesis (1852. 2te Aufl. 1860), zu Exodus und Leviticus (1857), zu Numeri, Deuteronomium und Josua (1861), sämmtlich als Bestandtheile des Hirzel'schen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament“ erschienen, und neben den Arbeiten eines Thenius und Bertheau als die werthvollsten und lehrreichsten Leistungen dieser Sammlung glänzend. Große Nüchternheit und Besonnenheit, gesunde sprachliche und historische Anschauungen und eine umfassende Kenntniß des gesammten orientalischen Alterthums, besonders nach der Seite seiner ethnographischen, topographischen und culturhistorischen Verhältnisse, bilden die eigenthümlichen Vorzüge dieser Commentare, die sich namentlich um der erwähnten Eigenschaften willen vor den sonst in mehrfacher Hinsicht geistesverwandten exegetischen Arbeiten Hitzig's vorthellhaft auszeichnen. Dabei war Knobel's exegetisch-kritische Methode bei aller Behutsamkeit doch weit entfernt davon, unproduktiv oder selbstständig zu seyn, gab vielmehr in manchen glücklichen Divinationen positiv-kritischer Art sogar eine gewisse Genialität kund, und wußte überall eigenthümliche Anschauungen aufzustellen und gegenüber anderen namhaften Gelehrten auf alttestamentlichem Gebiete mit Nachdruck zu vertheidigen. Wie er denn seiner Zeit, auf Anlaß jener ersten Auflage seines Jesaja-Commentars, in eine ziemlich heftige, wenn auch bald wieder beigelegte literarische Fehde mit Ewald verwickelt wurde (gegen ihn schrieb er damals sein „Exegetisches Bademecum für Herrn Ewald in Tübingen“ (Gießen 1844) und auch in seiner Erklärung des Pentateuch, namentlich in der der Schlußabtheilung dieses Werkes beigegebenen Darlegung seiner Ansicht von der Entstehung und Composition dieses Alttestaments israelitischen Geschichtswerkes, mehreren anderen Kritikern von sonst der seinigen nahe verwandter Richtung, wie Hupfeld, Tuch, Bertheau, Stähelin u. gegenübertra. Mögen auch nicht alle Einzelheiten der sogenannten Ergänzungshypothese (d. h. der Annahme der Entstehung des Pentateuch durch Ergänzung einer Grundschrift oder Urschrift, der sogenannten Elohim-Urkunde, seitens zweier Schriftsteller der späteren prophetischen Zeit, des Jehovisten und des Deuteronomikers) in der eigenthümlichen Gestalt, die Knobel derselben ertheilt hat, die Billigung seiner Fachgenossen in der Gegenwart oder in der Zukunft erfahren: jedenfalls muß sein Versuch zur Lösung dieses dunkeln und



verwickeltesten Problems für eine der glücklichsten von allen bisher bezüglich dieses Punktes aufgestellten Hypothesen gelten, und wird der eminente Scharfsinn und der riesige Sammlerfleiß, den er überhaupt in dieser seiner kritischen Bearbeitung des Pentateuchs und des Buches Josua dokumentirt hat, auch noch von den Forschern einer viel späteren Zeit dankbar anerkannt werden.

Noch während ihn diese Arbeiten an den letzten Büchern der Thora beschäftigten, trat die Feier seiner 25jährigen Kathederthätigkeit ein (Herbst 1856), die verschiedene Ehren und Auszeichnungen für ihn mit sich brachte und welcher seine Ernennung zum großherzogl. hess. Geheimen Kirchenrathe ziemlich bald nachfolgte.

Gleich nach dem Erscheinen des letzten seiner Commentare (zu Num., Deut. und Josua) kam ein schon früher in einzelnen Spuren sich ankündigendes Unterleibsleiden, eine Art Magenkrebs, zu vollem Ausbruche und nöthigte ihn durch die rasch in furchtbarem Grade anwachsenden Schmerzen, womit er heimgesucht wurde, zuerst alle anstrengenden wissenschaftlichen Studien und bald auch alles Lesen von Collegien aufzugeben. Er starb nach langem und schwerem Leiden am 25. Mai 1863. Seine namentlich im Fache der Orientalia überaus reichhaltige und werthvolle Bibliothek ist ihrem größten Theile nach der Gießener Universitätsbibliothek einverleibt worden.

Vergl. Nowak, Schlesiſches Schriftsteller-Lexikon. I, 83. — Scriba, Biographisch-literarisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogthums Hessen im 19. Jahrhundert. II, 387 ff; auch der Nekrolog in der „Darmstädter Zeitung“, 1863. Nr. 152; in der „Neuen Evang. Kirchenzeitung“ 1863. Nr. 24 u. s. w. — Zur Kritik der Knobel'schen Bearbeitung des Pentateuchs vergl. besonders: Bertheau, in den Jahrb. für deutsche Theologie, 1862. Heft I. S. 170 ff.

Böckler.

**Kolossenerbrief**, der. Als Paulus den Brief an die Gemeinde zu Kolossä schrieb, war er in Fesseln (4, 3. 18). Allein die zahlreichen Grüße von Freunden (4, 10—14) zeigen, daß der Verkehr mit diesen ihm unverwehrt war; ja obwohl er 4, 3. 4. sich die Befreiung aus der Gefangenschaft zu wünschen scheint, um reichlichere Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums zu haben, so wünscht er sich in dem gleichzeitigen Epheserbriefe doch zunächst nur die rechte Freude zur Verkündigung (6, 19. 20), die ihm also nicht abgeschnitten gewesen seyn muß. Auch erhellt aus Philem. B. 10., daß er einen nach seinem Aufenthaltsorte geflohenen Sklaven belehrt hatte, so daß auch Fremden die Gelegenheit gegeben seyn mußte, seine Verkündigung zu hören. An Gefährten und Mitarbeitern fehlte es ihm nicht in seiner Umgebung, ja es scheint nach Kol. 4, 10. (vgl. mit Philem. B. 23.), daß abwechselnd bald der eine, bald der andere bleibend seine Herkeshast theilte, um ihm zu Diensten zu stehen. Nur von seinen Volksgenossen waren nur wenige für das Gottesreich mitthätig, und doch grüßt er 4, 10. 11. von dreien derselben, Aristarch, Markus und Jesus Justus. Außerdem werden Timotheus (1, 1), Thykifus (4, 7.), Palas und Demas (4, 14) genannt. Nach dem gleichzeitigen Handschreiben an Philemon (Bs. 22) hoffte er auf seine baldige Befreiung und wollte sich dann unverweilt nach Kleinasien begeben, wo er sich in Kolossä Quartier bestellte.

Nach der herkömmlichen Annahme hätten wir diese Situation des Apostels in der römischen Gefangenschaft zu suchen; allein seit David Schulz (in den Stud. und Krit. von 1829) haben sich Viele, freilich aus sehr verschiedenen Gründen, für Cäsarea entschieden (vgl. Wiggers ebendas. 1841; Thiersch in f. Kirche im apostol. Zeitalter. 2te Aufl. 1858; Meyer in f. Commentar, 2te Aufl. 1859; Neuß in f. Gesch. des N. T. 4te Aufl. 1864). In der That wollen viele der für eine der beiden Ansichten geltend gemachten Gründe nicht ausreichen. Wissen wir aus Apgesch. 28, 17. 30. 31., daß Paulus in Rom, obwohl gefesselt, doch ungehindert Besuche empfangen und das Evangelium predigen konnte, so ließ man auch in Cäsarea nach Apgesch. 24, 23. 27. den Gefesselten mit seinen Anhängern verkehren, und da die Deutung der ihm gewährten *ἀνεσις* auf Fessellosgkeit durch den Context ausgeschlossen wird, so reicht dieselbe hin,

um seine Lage in Cäsarea den Voraussetzungen des Briefes als eben so entsprechend erscheinen zu lassen. Wenn Paulus in dem zweifellos zu Rom geschriebenen Philippierbriefer verlässener von Freunden erscheint, und, obwohl die Hoffnung auf Befreiung nicht aufgebend, sich doch auch auf den Märtyrertod gefaßt macht, so schließt bei der Dauer der dortigen Gefangenschaft die Aenderung seiner Situation in beiden Beziehungen eine Abfassung beider Briefe in derselben nicht aus; und gewiß konnte der flüchtige Sklave bei dem regen Verkehr, in welchem die Welthauptstadt mit allen Theilen des orbis terrarum stand, sich so gut nach Rom wie nach dem näher liegenden Cäsarea wenden, zumal das relative *πρὸς ὧρα* (Philem. B. 15) nicht besagt, daß Onesimus erst kurze Zeit von seinem Herrn getrennt war. Selbst die feinsinnigen Combinationen, durch welche man neuerdings die Frage entscheiden wollte, reichen nicht aus; denn es erhellt nicht, daß Tychitus, der Ueberbringer der drei gleichzeitigen Briefe von Rom aus über Ephesus nach Kolossä, von Cäsarea aus über Kolossä nach Ephesus reisen mußte, da er sich auch von Cäsarea aus zunächst nach Ephesus einschiffen konnte. Und weder folgt aus dem Epheserbrief, dem ja alle Personalien fehlen, daß bei der Uebergabe desselben Tychitus den Sklaven Onesimus bereits in Kolossä abgesetzt hatte, noch folgt aus Ephes. 6, 21., daß es die Kolosser waren, die schon vor den Lesern durch den Ueberbringer Nachricht vom Apostel erhalten hatten.

So bleibt als wenigstens mit überwiegender Wahrscheinlichkeit entscheidend nur ein Punkt übrig. Es wäre schon an sich auffallend, wenn Paulus von Rom aus, wo ihn eine weite Seereise von Kleinasien trennte, den Philemon (Bs. 22) um sofortige Bereitung der Herberge bittet. Nun aber wissen wir aus Phil. 2, 24., daß er im Falle seiner Befreiung von Rom aus gar nicht zunächst nach Kleinasien, sondern nach Macedonien zu gehen gedachte. Wir werden ihn also in Cäsarea zu suchen haben, wo bei der milden Behandlung durch Felix er leicht auf baldige Befreiung hoffen konnte, zumal auch die Absichten des Felix, die Apgesch. 24, 26. andeutet, es wohl mit sich brachten, daß eine solche ab und zu in Aussicht gestellt wurde. Der Plan seiner römischen Reise, der von der dortigen Gefangenschaft durchkreuzt wurde, brauchte ja deshalb keineswegs aufgegeben zu seyn, wenn er den Landweg über Kleinasien wählte. Aber allerdings mußten es ganz besondere Gründe seyn, die den Apostel bestimmten, sich nach seinem kleinasiatischen Missionsgebiete zurückzuwenden, von dem er so feierlich auf Nimmerwiedersehen Abschied genommen hatte (Apgesch. 20, 25). Diese Gründe können wir nur in den Nachrichten suchen, welche der Kolosser Epaphras (Kol. 4, 12) ihm gebracht hatte. Dieser, obwohl nicht ausdrücklich als sein Schüler bezeichnet, hatte doch unzweifelhaft in paulinischem Sinne (vgl. 1, 5. 7. 23) in Kolossä, wie in den Nachbarstädten des südwestlichen Phrygiens (4, 13) gewirkt und wenigstens die Gemeinde in ersterer Stadt wahrscheinlich gegründet (1, 7). Waren auch die Nachrichten, die derselbe über den Stand des Christenthums in jener Gegend und in Kleinasien überhaupt dem Apostel gebracht hatte, im Ganzen erfreulich (Kol. 1, 3. 4. 8. 2, 5. vgl. Eph. 1, 15), so berichtete er doch auch über Besorgniß erregende Erscheinungen, welche wohl den Entschluß des Apostels erklären, noch einmal nach Kleinasien zurückzukehren, zumal es sich zunächst um eine Gegend handelte, in der er persönlich noch nicht gewirkt hatte.

Kolossä nämlich oder, wie Paulus aus unbekannten Gründen wahrscheinlich schrieb, *Κολύσσα*, lag im südwestlichen Theile von Großphrygien am Lykus, nicht weit von Laodicea und Hierapolis. Nach dem Chronikon des Eusebius wurden alle drei Städte im 9., nach Paulus Orosius im 14. Regierungsjahre des Nero durch ein Erdbeben zerstört; wenn aber Tacitus (Annal. XIV, 27), der von einer theilweisen Zerstörung der Stadt Laodicea (wobon sie sich aus eigener Kraft bald wieder erholte) berichtet, dasselbe Ereigniß meint, so setzen es beide zu spät an, da es dann in das 7. Regierungsjahr Nero's fällt. Ist die letztere Combination aber richtig, so wäre das ein wichtiges Indicium für die Abfassung unseres Briefes in Cäsarea, da Paulus in Rom ein so schreckhaftes Ereigniß, das dann der jüngsten Vergangenheit angehörte, schwerlich unerwähnt



lassen hätte. Nun war der Apostel nach Apgesch. 16, 16. auf seiner zweiten Missionsreise durch Phrygien und Galatien gezogen, da er aber von Lycaonien kam (16, 1), hatte er unstreitig nur den nordöstlichen Theil der Provinz berührt, während ihn der durch Phrygien ziehende Bergrücken von dem südwestlichen schied, und als er auf der dritten Missionsreise (Apgesch. 18, 23) von Galatien aus durch Phrygien nach Ephesus ging, hatte er nur die dort bereits gestifteten Gemeinden im Auge. So darf uns nicht wundern, wenn wir Kol. 2, 1. hören, daß Paulus die Christen in Kolossä und Laodicea noch nicht von Angesicht gesehen hatte, was trotz der neueren Einreden von E. Schulz und Wiggers (a. a. O.) seine eigenen Worte unzweifelhaft besagen. Dennoch sollte es ihm, zumal in ersterer Stadt, nicht ganz an Anknüpfungspunkten. Abgesehen von, daß er die überwiegend heidenchristliche Gemeinde (Kol. 2, 11. 13. vgl. 1, 24. 27.) nicht zu seinem speciellen Missionsgebiete rechnen konnte, war es ja, wie wir oben sahen, die paulinische Pflanzung im weiteren Sinne. Auch war wenigstens ein hervorragendes Mitglied der Gemeinde, das in seinem Hause Gemeindeversammlungen hielt (Philem. 1. 1) und dem er irgendwo auf seinen Missionswegen begegnet seyn muß, sein unmittelbarer Schüler gewesen (Philem. Vs. 19). Ja es scheint ein näheres oder ferneres Mitglied des ihm so eng verbundenen Hauses, Archippus (Philem. Vs. 2) in Kolossä ein Gemeindeamt bekleidet zu haben (Kol. 4, 17). Dennoch mußten es Gründe von besonderer Bedeutung seyn, die den Apostel bewogen, sich an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde zu wenden, und diese lagen eben in den eigenthümlichen Gefahren, von denen dieselbe nach dem Bericht des Epaphras bedroht war, wie wir sie theils direkt, theils indirekt aus unserem Briefe kennen lernen.

Eine neue Weisheitslehre, die sich vielleicht selbst als *φιλοσοφία* bezeichnete (2, 8), wurde in gewandter Form (2, 4) den Gläubigen dargeboten, und zwar als eine über den gewöhnlichen Standpunkt des christlichen Glaubens hinausgehende, wie aus der apologetischen Bemerkung 2, 3. folgt. Ihr Inhalt bestand wohl hauptsächlich in Spekulationen über die höhere unsichtbare, besonders über die höhere Geisterwelt, mit der die Verkündiger derselben nach 2, 18. auch durch Visionen in einen geheimnißvollen Zusammenhang zu treten suchten. Es scheint nach 1, 16., daß sie diese höhere Geisterwelt nicht zur Schöpfung rechneten, sondern als einen Bestandtheil der göttlichen Weisheit — vielleicht von ihnen *πλήρωμα* genannt — betrachteten, wodurch natürlich die einzigartige Dignität Christi in seinem Verhältniß zu Gott, wie in seinem Verhältniß zur ersten und zweiten Schöpfung beeinträchtigt wurde. Allein selbst das Heilsmittlerthum Christi wurde dadurch bedroht. Denn die Engelverehrung, die als Ergebnis der Theosophie erscheint (2, 18. 23) wird von Paulus ausdrücklich als Ausdruck der falschen Demuth qualificirt. Man meinte wohl, daß man sich unmittelbar dem höchsten Gotte, dessen Wesen man so erst in seinem ganzen Umfange erkannt hatte, nicht nähern dürfe, und nahm darum die Fürbitte der Engel in Anspruch. Es war offenbar die praktische Seite dieser Richtung, wonach dieselbe nicht nur auf dem Wege der Spekulation sich in die göttlichen Mysterien — auch dieß scheint eines ihrer Stichworte seyn zu seyn — versenkte, sondern sich auch durch gewisse Enthaltungen in Speise und Trank (2, 16. 20. 21. 23) von der Verflechtung mit der materiellen Welt zu lösen und zu höheren zu erheben suchte, woran sich dann leicht die Lehre von einer verunreinigten Kraft der Materie schloß (2, 22). Es erhellt nicht, daß man die göttliche Gottheit und das Heilsmittlerthum Christi in Abrede stellte, aber er mußte beides mit den Engeln theilen; es erhellt nicht, daß man dem Standpunkte des gewöhnlichen christlichen Glaubens und Lebens die Kraft, zur Seligkeit zu führen, absprach; aber offenbar hatten die Irrlehrer, wie aus den apologetischen Bemerkungen des Apostels erhellt (1, 28. 2, 10), daß nur ihre neue Weisheit und ihre Ascese zu der höheren Stufe geistlicher Vollkommenheit und vielleicht auch zu einer höheren Seligkeit führe.

Die Verkündiger dieser neuen Lehre hielten die Kirchenväter vielfach für heidnische Philosophen, neuere, wie Eichhorn und Schnedenburger (in den Studien u. Krit. 1832)



für pharisäisch gesinnte oder philosophisch gebildete Juden; allein die in unserem Briefe vorausgesetzte Beunruhigung der Gemeinde durch sie und die ganze Polemik des Apostels, welche ihre Ansicht an dem Maßstabe der christlichen Heilswahrheit mißt (vgl. z. B. 2, 19), zeigt evident, daß sie innerhalb der Gemeinde standen. Es müssen aber Judenchristen gewesen seyn; denn Stellen wie 2, 11. 3, 11. zeigen deutlich, daß man auf die Beschneidung ein besonderes Gewicht legte. Und hiedurch lernen wir noch eine besondere Gefahr dieser Richtung kennen. Im benachbarten Galatien hatte Paulus einst den pharisäischen Judaismus im heißen Kampfe zu Boden geworfen, hier tauchte der alte Feind in neuer Gestalt auf. Es war nicht mehr die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung die Bedingung der Heilserlangung; aber es waren doch Beschneidene, die mit dem Anspruch auftraten, den Weg zu dieser höheren christlichen Vollkommenheit zu weisen, und wenn auch das Säkramentswesen, über welches dieser Weg führte, nicht mehr mit der Autorität des alttestamentlichen Gesetzes sich deckte, so konnte doch so gut wie die Beschneidung auch jedes andere Stück der alttheokratischen Lebensordnung als ein Vorzug derer erscheinen, die diese neue Stufe christlicher Vollkommenheit betraten. So erklärt sich am einfachsten, daß neben den Enthaltungen auch die jüdischen Festfeiern (2, 16) als für sie verbindlich betrachtet wurden. Zur geschichtlichen Nachweisung dieser Erscheinung hat man bald auf die Kabbala (vgl. Oslander in der Tübinger Zeitschrift, 1834), bald auf die gnostischen Systeme hingewiesen, deren Keime man hier zu finden meinte (vgl. Neander in f. Gesch. der Pflanzung und Leitung u.). Allein da beide Erscheinungen späteren Datums sind, so werden wir vielmehr nach den der apostolischen Zeit näher liegenden Quellen zu forschen haben, aus denen auch diese geflossen sind. Und da führen sowohl die theosophischen Lehren über die höhere Geisterwelt, welche nach 2, 8. auf einer alten Lehrtradition fußten, als die ascetischen Säkramente, immer wieder auf den Essenismus zurück (vgl. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857). Von ehemaligen Essäern, welche zum Christenthum übergegangen waren, wird diese neue geistige Bewegung ausgegangen seyn; auf dem Boden Phrygiens, wo ein von Alters her zum religiösen Enthusiasmus neigender Volkscharakter ihr Nahrung gab, mochte sie am leichtesten Eingang zu finden hoffen; gewiß ist, daß bereits Kolossä mit seinen beiden Nachbarstädten (4, 13) davon bedroht war und sie zum mindesten die Gemeinden in Unruhe über die Frage versetzt hatte, ob sie auch in ihrem bisherigen Christenthume die volle Wahrheit und die Gewißheit des vollen zukünftigen Heiles erlangt hätten (vgl. 1, 23. 2, 2). Diese Verhältnisse waren es, welche den Apostel bewogen, sich schriftlich an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde in Kolossä zu wenden.

In der üblichen Weise entbietet Paulus der Gemeinde seinen Gruß, in welchen sich Timotheus, der nächste der bei ihm befindlichen Freunde, einschließt (1, 1. 2). Sodann folgt die Dankagung für den durch Epaphras ihm berichteten Zustand der Leser (1, 3—8), in welche er bereits eine Hinweisung auf die Wahrheit und Definitivität des ihnen verkündigten Evangeliums einspricht (1, 5. 6), an dessen Vollgenugsamkeit man sie irre machen wollte. Auch er ersucht für die Leser eine weitere Zunahme ihrer Erkenntniß (1, 9); aber der Gegenstand derselben ist nicht die höhere übersinnliche Welt mit ihren Mysterien, sondern der geoffenbarte Gotteswille, dessen Erkenntniß sich wirksam beweist in fruchtbarer sittlicher Thätigkeit (1, 10), in unbesieglichem Leidensmuth (1, 11) und in freudiger Dankbarkeit für die bereits empfangene Gnade, die uns durch die Versetzung aus der Welt in das Reich Christi (1, 13) und durch die Ertheilung der Sündenvergebung (1, 14) zu dem seligen Ziele christlicher Vollendung befähigt hat (1, 12). Ist hiedurch bereits gesagt, daß die Christen auch ohne die neuen Anerbietungen der Irrlehrer bereits Alles haben, was sie bedürfen, so schließt sich daran sehr natürlich die Hervorhebung des Einen Heilmittlers, durch den sie es haben, in seiner durch die Irrlehrer bedrohten Dignität. Es wird sein einzigartiges Verhältniß zu Gott (1, 15. zur ersten Schöpfung (1, 16. 17) wie zu der Gemeinde, als der neuen Schöpfung

Gottes (1, 18. 19) hervorgehoben, es wird der universale Charakter seines Versöhnungswerkes geltend gemacht (1, 20) und ihnen, den Heidenchristen, insbesondere vorgehalten, wie sie durch seinen Tod mit Gott versöhnt seien (1, 21. 22), und wie es für sie nur darauf ankomme, festzuhalten am Glauben und an der Hoffnung, die ihnen durch das ökumenische Evangelium verbürgt ist (1, 23).

Dieses Evangeliums Diener ist er. In seinen Leiden wie in seinen Arbeiten ist er dazu bestimmt, den göttlichen Heilsrathschluß, der den Heiden in Christo die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit darbietet, zu verwirklichen (1, 24—27) und durch seine Ermahnung und Lehre sie zu der wahren Vollkommenheit in Christo zu führen (1, 28. 29). Der Apostel will dadurch motiviren, weshalb er sich an sie, die ihm persönlich Unbekannten, wende (2, 1), die der Beruhigung und Befestigung bedürfen, indem sie immer tiefer in die Erkenntniß des Heilsgeheimnisses geführt werden, welches alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß in sich schließt (2, 2. 3). Man täuscht sie, indem man ihnen eine neue Weisheit bietet, die doch nur auf Menschenüberlieferung beruht und darum einem überwundenen vorchristlichen Standpunkte angehört, wo es noch nicht die volle Offenbarung in Christo gab (2, 4—8). Dieser ist's, in dem die ganze Fülle der Gottheit allein zu finden ist (2, 9) und darum auch die ganze Fülle des Heils (2, 10). Eine viel höhere Beschneidung, als die von den Gegnern so hochgeschätzte, hat er an uns vollzogen (2, 11), da er uns in der Taufe auferweckt hat (2, 12) und aus dem Sündentode zu neuem Leben gebracht (2, 13), nachdem er am Kreuz unsere Sünden gebüßt (2, 14) und die Mächte der Finsterniß bezwungen (2, 15). Mit ihrem Säkramentswesen jagen sie nur dem Schatten dessen nach, dessen Wesen wir in Christo haben (2, 16. 17), mit ihrer scheinbar so demüthigen Engelverehrung nähren sie den Hochmuth einer Verbindung mit der höheren Geisterwelt und führen von dem einigen Haupte, Christo, ab (2, 18. 19). Die mit Christo dem vorchristlichen Wesen Abgestorbenen beugen sie wieder unter das Joch der Säkramente (2, 20. 21), die auf nichtige Menschenlehren gegründet sind (2, 22) und bei aller Schonungslosigkeit gegen den Leib doch nur das Fleisch und seinen Hochmuth sättigen (2, 23). Von diesen nichtigen Zielen ruft Paulus die Leser ab zu dem Einen himmlischen Ziele des Christenlebens, dessen Gewißheit er ihnen schließlich noch einmal verbürgt (3, 1—4). Und weil das Streben nach diesem Ziele das Princip der christlichen Sittlichkeit ist, so bildet dieß naturgemäß den Uebergang zu dem praktischen Theile des Briefs.

Nicht irgend eine selbstgemachte Ascese ist es, worauf es ankommt, die alten Sünden sollen abgethan, an Stelle des alten Menschen der neue angezogen werden, an welchem nicht mehr dieß oder jenes, was in der vorchristlichen Zeit Unterschiede und Vorzüge constituirte, irgend etwas gilt, sondern Christus allein Alles ist (3, 5—11). Und nun wird in lebensvollen Zügen das Bild des christlichen Tugendlebens gezeichnet (3, 12—17) und mit knappen, aber um so markirteren die Gestaltung des ehelichen, elterlichen und haus herrlichen Verhältnisses auf dem Grunde desselben (3, 18—4, 1). An die Bitte um ihre Fürbitte (4, 2—4) schließt sich endlich noch eine Schlußermahnung, die wohl durch den Blick auf die gefährvolle Stellung des Christenthums nach Außen hin, an welche seine gegenwärtige Lage mahnt, motivirt ist (4, 5. 6). Es folgt eine Empfehlung seines Abgesandten Tychikus und des Onesimus, den er seinem Herrn als Sklaven, der Gemeinde aber als ihren christlichen Bruder zurücksendet (4, 7—9); dann die Grüße der um ihn befindlichen Freunde, besonders des Epaphras (4, 10—14). Er selbst bittet die Laodiceer zu grüßen und ihnen diesen Brief zum Lesen zuzustellen, während sie den lesen sollen, den sie aus Laodicea empfangen werden (4, 15. 16). Die Hypothese, daß dieser Brief unser Epheserbrief sey (s. d. Art. „Epheserbrief“) läßt sich nicht durchführen, geschweige denn die von Wieseler (in s. Chronologie des apostolischen Zeitalters, 1848), daß der Brief an Philemon gemeint sey. Wahrscheinlich war es ein Brief, den Paulus in derselben Sache an die eben so gefährdete Gemeinde zu Laodicea geschrieben und, in dem er ähnlich wie hier eine Mittheilung an die Gemeinde in Kolossä



angeordnet hatte. Zuletzt läßt er den Archippus vermahren, treu in der Führung seines Amtes zu seyn (4, 17). Paulus hat den Brief dictirt und einen eigenhändigen Gruß so wie die Bitte, seiner zu gedenken, heruntergesetzt (4, 18).

Bei den apostolischen Vätern findet sich, mit Ausnahme einer sehr unsichern Spur im Barnabasbriefe, keine Benutzung unseres Briefs, aber dasselbe gilt auch z. B. von den Thessalonicherbriefen; bei Justin und Theophilus von Antiochien erinnert die Bezeichnung Christi als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* entschieden an Kol. 1, 15; seit der Zeit des Irenäus ist er mit allen anderen als paulinischer Brief allgemein anerkannt. Dennoch hat ihn Mayerhoff (der Brief an die Kolosser, 1838) entschieden für unecht erklärt, indem er darin eine Nachbildung des Epheserbriefs findet. Die Sprache des Briefs sey unpaulinisch, ihr fehlten die grammatischen und lexikalischen Eigenthümlichkeiten der paulinischen Briefe, während sich Vieles von der paulinischen Weise Abweichendes finde. Wichtig ist daran nur, daß namentlich im ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Kapitels die Rede sich mehr durch participiale oder relative Verknüpfungen fortspinnend und nicht in selbstständigen, durch Partikeln verbundenen Sätzen. Aber es hängt damit zusammen, daß hier der Verfasser nicht argumentirt oder polemisiert, sondern mehr durch positive Entfaltung der evangelischen Wahrheit die Leser gegen die Irrlehrer befestigt. Eben so ist richtig, daß die mit der paulinischen Rechtfertigungslehre zusammenhängende Terminologie hier zurücktritt, während andere übrigens theilweise sichtbar mit der bekämpften Irrlehre zusammenhängende und vielleicht geradezu die Stichworte derselben anknüpfende termini in den Vordergrund treten. Im Uebrigen ist das Gepräge der paulinischen Lehrsprache im Großen und Ganzen unverkennbar. Paraphrasen kommen in jedem Briefe vor und einige Einzelheiten, an denen Mayerhoff die Differenz des Ausdrucks darzuthun sucht, wie die Stellung *Ἑλλήν καὶ Ἰουδαίον* (3, 11) oder der Singular *οὐκ ἔστις* (3, 12) sind kleinlich und nichts sagend. Der Vorwurf aber, daß der Verfasser seine Gedankenarmuth hinter gehäuften Synonymen verberge, und der paulinischen Weise entgegen im theoretischen Theile planlos, im praktischen planvoll schreibe, muß als einseitig und unrichtig zurückgewiesen werden. Zu ärmlich sind die Nachweisungen einer verschiedenen Lehrweise ausgefallen. Wenn der Verfasser seine Polemik gegen das Gesetz nicht wie Paulus an den Ausdruck *νόμος* sondern an den Ausdruck *δόγματα* knüpfen, und das Gesetz als Menschenwerk betrachten soll, so übersieht Mayerhoff, daß die Ascese der Irrlehrer in Umfang und Motivierung sich von dem mosaischen Gesetz entfernte, und wenn er findet, daß der existente Christus Gott untergeordnet werde, so widerspricht er der sonst allgemeinen Beobachtung, daß die Christologie unseres Briefs eher über die der älteren hinausgeht. Völlig mißlungen aber ist sein Beweis, daß unser Brief in den Parallelstellen sich als Epheserbrief abhängig zeige. Derselbe kommt meist darauf hinaus, daß in den analogen Abschnitten sich Ausdrücke finden, die sonst im Kolosserbriefe nicht vorkommen, was bei dem geringen Umfange des Briefs natürlich ohne jeden Belang ist, zumal das Umgekehrte sich findet. Am scheinbarsten ist noch seine Beweisführung bei 1, 2, 2, 9., wo aber auch die Schwierigkeiten sich keineswegs ausreichend und keineswegs nothwendig aus den Parallelstellen erklären. Im Ganzen bleibt seine Textvergleichung eine sehr äußerliche. Dafür, daß die in unserem Briefe bekämpfte Irrlehre die gnostische sey, fehlt aber gerade in den entscheidendsten Punkten der letzteren der Nachweis. Für die vermittelnde Annahme Ewald's daß die Abfassung des Schreibens nach längerer Besprechung des Inhalts durch Timotheus geschehen sey und erst gegen Ende Paulus immer mehr dictire (vgl. Sendschreiben des Apostel Paulus, 1857), ist jede genügende Veredlung.

Consequenter und darum bedeutungsvoller sind die Versuche der Tübinger Schule unseren Brief mit dem Epheserbrief zusammen den iredischen Schriften des zweiten Jahrhunderts einzureihen (vgl. Baur in seinem Paulus, 1845, Schweigler in dem apostolischen Zeitalter, 1846, Planck und Köstlin in den Theologischen Jahrbüchern).



847. 50). Baur hebt besonders hervor, daß die Christologie unseres Briefes über die paulinische hinausgehe und in einem von gnostischen Ideen erfüllten Kreise entstanden sei. Letzteres hat er nicht nachzuweisen vermocht (vgl. Klopper, de origine epist. ad ph. et Col. 1852), ersteres ist insoweit richtig, daß Paulus sich im Gegensatz zu den Irrlehrern veranlaßt fand, die höhere Dignität Christi, namentlich sein Verhältniß zur höheren Geisterwelt und damit seine universale Stellung und Bedeutung absichtsvoll hervorzuheben (vgl. bes. 1, 20); doch liegen die Grundzüge zu der Christologie unseres Briefes in 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 4, 4. Röm. 9, 5. klar zu Tage. Daß der jüdische Ebjonitismus in unserem Briefe belämpft werde, hat Baur nicht erwiesen, die iredenische Tendenz hat in der Erwähnung des Markus und Lukas (4, 10. 14) einen sehr unsicheren Anhaltspunkt, und wenn die Nothwendigkeit der Einheit der Kirche betont wird, so hat das in der durch die neue geistige Bewegung geschaffenen Zeitlage sein reichendes Motiv (s. d. Art. „Epheserbrief“) und mit den Gegensätzen heidenchristlicher und judenchristlicher Richtung nichts zu thun. Während Baur geneigt ist, unseren und den Epheserbrief demselben Verfasser zu vindiciren, der alles Polemische, Specielle, Individuelle dem Kolosserbriefe vorbehielt, während er den Inhalt desselben im Epheserbriefe weiter ausführte, sieht Schwegler in unserem Briefe eine Vorstufe des Epheserbriefes, der von einem entwickelteren dogmatischen Standpunkte und entwickelteren kirchlichen Verhältnisse aus den Uebergang zum johanneischen Evangelium bilde. Den Kolosserbrief dagegen reihet er den Unionsbestrebungen innerhalb der kleinasiatischen Kirche, welche mit Hilfe des beginnenden Gnosticismus den dortigen Ebjonitismus verdrängten. Mit Baur sieht auch er die Rechtfertigungslehre zurückgestellt, um der Synthese von Glaube und Liebe, als einer neuen Unionsformel Raum zu machen, worüber s. d. Art. „Epheserbrief“. (Zur Exegese vgl. die neueren Commentare von Junker 1833, Bähr 1833, Steiger 1835, Böhmer 1835, Luther 1841, Dalmer 1858 und die bekannten Handbücher.) Prof. Dr. Weiß.

**Romander, Johann** (Dorfmann). Wahrscheinlich aus dem Rheinthale stammend, wurde er katholischer Pfarrer zu Igis in Graubünden und von hier 1523 nach Zürich als Messiepriester zu St. Martin berufen. In Zürich gebildet, wie er selbst behauptet, stand er mit Zwingli, der ihn von Jugend auf kannte und seines Fleißes wie seiner Sittsamkeit wegen schätzte, in innigster Verbindung. Durch Muth und Eifer auszeichnet, ward er der hauptsächlichste Beförderer der Reformation im Bündnerlande. Jahrzehnte lang ihr fester Stützpunkt. Auch in diesem so eigenthümlich gestalteten Lande, einem vielverzweigten Netze von Alpenstöcken, das, in etwa 150 Thäler zertheilt, die größten Unterschiede des Klima's wie der Sprachen, der Abstammung und Lebensweise in sich schließt, fehlte es nicht an grellen Mißständen, welche das Bedürfniß der Reformation dringend fühlbar machten. Der Zudrang Unwürdiger zu den geistlichen Pfründen stieg in's Unglaubliche. Oft ließen sich Abwesende durch Solche vertreten, die nicht einmal der Landessprache kundig waren, zumal in den romanischen Gemeinden. Daher beschränkte sich der Gottesdienst auf die Messe. Die Unwissenheit ging so weit, daß viele Erwachsene weder den Glauben noch die zehn Gebote wußten, Manche nicht das Vaterunser. Die Unsittlichkeit der Priester war grenzenlos. Manche derselben zogen in ungeziemender Kleidung, Kriegern ähnlich, umher und suchten durch die verschiedensten Künste Gewinn. Die Mönche in Churwalden hielten ungeschert ihre Weiber und Kinder bei sich im Kloster. Noch im Jahre 1528 war ein Spruch des Gerichtes in Zürich, um sie zur Wegschaffung dieser Angehörigen zu nöthigen; doch wurde 1530 dem Abte bewilligt, seine Tochter Anna zu seiner Pflege bei sich zu behalten und seinen Unterhalt wurde eine Wiese des Klosters zum Unterhalt zugetheilt.

Bei alledem erhielt sich ein gesunder Sinn unter dem Volke, das in eine Menge zerstreuter, nur durch mannichfaltige Bündnisse unter sich verknüpfter Gemeinwesen zertheilt, seiner Selbstherrlichkeit sich wohl bewußt blieb auch in Hinsicht auf weltliche Dinge, zumal auf kirchliche Besitzthümer, und schon vor der Reformation

öfter von derselben Gebrauch machte. Das aufstrebende Volksbewußtseyn, gefördert in den letzten Jahrzehnten durch Vervollständigung der inneren Bündnisse, durch Verbündung mit den Eidgenossen, sowie durch Theilnahme an den Kriegen in Oberitalien, und Erwerbung des Veltlin (seit 1512) war hier ein mächtiger Gehülfe zum Widerstand gegen die kirchlichen Verderbnisse, sowie zugleich gegen die politischen Ansprüche der Prälaten, namentlich des Fürstbischofs von Chur. Zur Verstärkung dieses Gegensatzes diente dessen Verflechtung mit dem Widerstreite der österreichischen und französischen Faktion, von denen jene im Bischof von Chur ihren vornehmsten Anhänger hatte, während der Abt des benachbarten Klosters Pfäfers sich zur letzteren hielt.

Schon früh gab es in Graubünden gebildete Laien, die dem Austausch der Reformation freudig zuschauten. Martin Säger, Stadtvogt von Maienfeld, schickte im Jahre 1520 ein Spottlied gegen Luther's Gegner an Zwingli, um es in Zürich drucken zu lassen. In der nahe bei Maienfeld gelegenen Filiale Gläsch fand das Evangelium, das durch einen vom Züricher See hergekommenen Prediger im J. 1521 oder 1522 etliche Male verkündigt wurde, großen Anklang, eben so in Malans. Ebenfalls von Außen wurde es in das rauhe St. Antonien-Thal im Prättigau gebracht. Dabov vernahm die evangelische Predigt durch seinen Pfarrer; ein großer Theil des Zehngerichtenbundes neigte sich bald demselben zu. Immer weiter drang die Wirksamkeit des Gotteswortes. In Chur wirkte dafür der Schullehrer des Stiftes Jakob Salzmänn (Salandronius, auch Aleander genannt), der als Humanist längst mit Zwingli im Briefwechsel stand. Die allgemeine Unzufriedenheit über die kläglichen Zustände der Kirche bewog endlich den Bundestag (d. i. die Versammlung der Abgeordneten aller drei Bünde in Rhätien, welche abwechselnd in Glanz, Chur und Davos gehalten wurde), im Jahre 1523 etwelche Abhülfe zu versuchen, in ähnlicher Weise, wie dieß anderwärts vorkam. Am 4. April des Jahres 1524 kam daher auf dem Bundestage zu Glanz der „Artikelbrief“ zu Stande, aus 18 Punkten bestehend, der zwar keine kirchliche Lehre antastete, aber den greßten Uebelständen wehrte und der Reformation den Weg bahnte (er ist abgedruckt in Ven's schweizer. Lexikon Bd. I. S. 353.) Jeder Pfarrer, sagt der erste Artikel, soll seine Pfründe selbst versehen und dort wohnen, oder wenn er es nicht kann, sie einem Anderen übergeben, jedoch nur einem Solchen, zu dessen Ernennung die Kirchgenossenschaft ihre Einwilligung erklärt. Ebenso sollen erledigte Pfründen nur geschickten und ehrbaren Männern ertheilt werden, die dem Lehnsherrn, wo ein solcher ist, und den Kirchgenossen tauglich scheinen. Bei Verlust der Pfründe darf kein Pfarrer in Todesnöthen seine „Unterthanen“ verlassen. Geistliche Personen dürfen keinen Kranken oder Sterbenden zu einem Testament verleiten ohne Beiseyn der Erben oder, wo diese fehlen, der Amtleute. Niemand soll den Anderen vor ein geistliches Gericht laden außer wegen Ehefachen oder kirchlicher Einkünfte. Die Unkosten bei den bischöflichen Gerichten sollen ermäßigt werden und die Anwälte sollen ihre Reden nicht lateinisch, sondern, wie vor Alters, deutsch halten. Appellationen vom geistlichen Gerichte nach Rom sind einstweilen noch gestattet, doch soll der Richter innerhalb der drei Bünde bestellt werden und unparteiisch seyn. Ewige Zinsen sollen abgelöst werden und die Abgabe an den höheren Klerus, mit der die armen Rappane in neuerer Zeit beschwert wurden, aufgehoben seyn. In Hinsicht auf Kleidung und Waffen wie ihren ganzen Wandel sollen die geistlichen Personen sich der Ehrbarkeit befleißigen; sollten sie von ihren Ungebührlichkeiten nicht abstecken und die bischöflichen Beamten denselben nicht steuern, so würde der Bundestag sich veranlaßt finden, Abhülfe zu schaffen.

Dieser anscheinend so wenig bedeutende „Artikelbrief“, der Jahrhunderte lang in Graubünden als Landessatzung galt, wurde, da er sofort zur Anwendung kam, entscheidend, insbesondere auch für die Stellung unseres Romander. Der Domschatz in Chur war Pfarrer der Hauptkirche zu St. Martin. Der Rath verlangte daher um mehr von ihm, daß er seine Pfründe selbst versehen, namentlich predigen solle. Da



er sich hierzu für unfähig erklärte, so forderte der Rath den Vikar des Domprobstes als Lehnsherrn auf, die Stelle gemäß dem Artikelbrief mit ihnen gemeinsam neu zu besetzen, und schritt nach dessen Weigerung zur Wahl Romander's, wie dieser im August 1524 an Zwingli berichtet. Damit war ihm die feste Stellung angewiesen, in der er 33 Jahre lang mit unermüdetem Eifer die evangelische Lehre verkündigen und zur Förderung der Reformation in ganz Bünden auf's Rathhafteste mitwirken konnte. Freilich war seine Lage dürftig, da die Pfründe verloren ging und die Bürgerschaft ihn durch Steuern nothdürftig besoldete. An vielfachen Gefahren und heftiger Anfeindung fehlte es ihm nicht, so daß ihn die Bürger, bewaffnet mit Ober- und Untergewehr, zur Kirche und wieder heim geleiteten. Doch hatte das Evangelium fröhlichen Fortgang; immer mehr wuchs die Zahl der treuen Mitarbeiter. Von Zwingli, der selbst seinem Geburtsorte nach dem Churer Bisthum angehörte, sah sich Romander insbesondere unterstützt durch ein kräftiges Ermunterungsschreiben vom 14. Januar 1525 „an gemeine drei Bünde in Rhätien“, worin er sich freut über die freudige Aufnahme des wahrhaften, unüberwindlichen Gotteswortes und dessen freie Predigt an manchen Orten in Bünden, den Romander als einen treuen, wohlgelehrten Prediger, einen Mann voll Glaubens ihnen bestens empfiehlt, und hofft, daß Zürich und Bünden wohl zusammenstehen in der Liebe zum Gottesworte. Auf's Aeußerste sah sich aber Romander geschmäht und in's Gedränge gebracht durch die Umtriebe der Wiedertäufer, die schon im Sommer desselben Jahres auch in Bünden die evangelisch Gesinnten stutzig machten und von schlaun Gegnern Romander's, wie von dem Abte Theodor Schlegel, dem eifrigen Verfechter des Pabstthums, sogar begünstigt wurden, um ihn wo möglich zu vertreiben. Einige der hervorragenden Wiedertäufer, wie „der starke Georg“, genannt Blaurod, waren Bündner. Auch die politischen Verhältnisse wurden für das Evangelium bedenklich. Da Bünden im Falle war, die Eidgenossen um Hülfe zu bitten gegen den Castellan von Musso (am Comer See), so forderten die katholischen Orte Unterdrückung der neuen Lehre als Bedingung ihres Beistandes. Einen Hauptschlag aber gegen Romander und seine Gefährten versuchte das Domcapitel bei dem Bundestage zu Chur vor Weihnachten 1525. Im Namen des Bischofs Paul Ziegler erschien Schlegel, Abt des St. Lucienstiftes zu Chur, nebst dem Domdekan Iter mit einer schweren Anklage; sie beschuldigten jene der Ketzerei, des Aufruhrs, des Kirchenraubes, der Schändung der heiligen Sacramente, und begehrten inständig, weil diese Vergehen mit keiner Kirchenstrafe genugsam könnten gebüßt werden, so sey es hohe Noth, daß diese Leute durch die weltliche Obrigkeit verdientermaßen vom Leben zum Tode gebracht werden, wie es sich bei Majestätsverbrechen gezieme. Romander wurde vorbeschieden; er vertheidigte sich und seine treuen Gehülfen, deren, wie er sagte, mehr als vierzig seyen, ruhig und muthvoll; er habe nur gemäß dem ausdrücklichen Befehle der Landesobrigkeit gepredigt, was der heil. Schrift gemäß sey, und bitte, dieß in einer öffentlichen Disputation erweisen zu dürfen. Diese wurde auf den 7. Januar 1526 nach Glanz angesetzt. Romander verfaßte hiefür folgende achtzehn Thesen, die er im Drucke erscheinen ließ: 1) die christliche Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren; in demselben soll sie bleiben und die Stimme eines Anderen nicht hören; — 2) die Kirche macht keine Gesetze ohne Gottes Wort, sondern sie hört, was ihr Gemahl Christus Jesus gesetzt und geordnet hat; sonst wäre sie geringer als die jüdische Synagoge; — 3) aus diesem folgt, daß die Ohrenbeichte und ihres gleichen, so man Kirchengebote nennt, nicht weiter binden, als sie im göttlichen Worte gegründet und geboten sind; — 4) Alles, was von dem Fegfeuer bisher gelehrt worden, ist nicht von Gott gekommen; — 5) die Ehe und Speisen, die Gott geschaffen hat, verbieten, sind Gebote derer, die von dem Glauben abgefallen sind, und sind aus Eingebung der Teufel; — 6) welcher empfindet, daß er die Gabe der Keimigkeit von Gott nicht habe, derselbe mag und soll sich verhehelichen, weiß Standes er immer sey; — 7) Bilder zur Verehrung machen, ist wider Gottes Wort des neuen und alten Testaments; — 8) alle Menschengebote und Menschen-



satzungen, die die Gewissen fangen, sind unnütz, abzuthun und ganz hinwegzunehmen; denn sie sind ein vergeblicher Gottesdienst; — 9) die Bischöfe sollen selber predigen, nicht das weltliche Schwert führen, nicht große Güter besitzen, sondern ziemliche Nahrung haben und über die Schafe Christi mit dem Worte Gottes wachen; — 10) die sogenannten Geistlichen, weiß Standes sie immer sehen, sollen in zeitlichen Dingen der weltlichen Gewalt unterthan seyn; — 11) Christus Jesus ist ein einiger oberster Priester des neuen Testaments, der ewig lebendig bleibt, darum er keines Entsetzens bedarf; — 12) dieser oberste Priester ist unser einiger Mittler zwischen Gott dem Vater und uns, seinen Gläubigen; deshalb alle anderen Mittler und Fürsprecher außer ihm ohne Grund der heil. Schrift aufgeworfen sind; — 13) dieser unser oberster Priester hat ein einzig, ewigwährend Opfer gethan; deshalb alle andere Sündopfer aufgehoben sind, und nachdem dieses einmal geopfert worden, mag es um seiner Vollkommenheit willen von keinem Menschen gewiedert (wiederholt) werden; — 14) die Messe, worin man Christum Gott dem Vater für die Sünde der Lebendigen und Todten aufgeopfert, ist der heiligen Schrift zuwider und eine Lasterung des allerheiligsten Leidens Christi; — 15) die Messe ist dem heiligen Evangelium und dem ganzen neuen Testament unbekannt, aber durch die Veränderung der Dankagung (Eucharistie) in ein Opfer verwandelt worden; — 16) daß Christus wesentlich, wie er zur Rechten Gottes des Vaters sitzt oder am Stamme des Kreuzes hing, in dem Brote der Dankagung sey, ist ein Irrthum und mag mit der heil. Schrift nicht erwiesen werden; — 17) des Herrn Abendmal zum Gedächtniß und zur Dankagung des Leidens Christi nach seiner Einsetzung, sammt dem christlichen Bann, ist hingenommen und die erdichtete Opfermesse an dessen Statt eingesetzt; — 18) welcher von den Zehenden Antwort haben will, dem wollen wir uns auch nicht widersetzen. Gott sey Preis und Ehre in die Ewigkeit! Amen.“

Romander sah sich von den beiden Bürgermeistern der Stadt Chur nach Mainz begleitet, auch stand der Domherr Pontifella auf seiner Seite, sowie Johann Blasius, Pfarrer zu Malans, später bis an sein Lebensende (1550) Pfarrer in Chur, ebenso ein junger Engadiner Philipp Gallicius, auch Salus genannt, der auch weiterhin bei allen wichtigen Verhandlungen und später (seit 1550) als Colleague in Chur ihm aufs Vortrefflichste beistand. Von Zürich her fanden sich die beiden Gelehrten Sebastian Hofmeister (zuvor in Schaffhausen) und Jakob Ammann ein, versehen mit dem hebräischen und griechischen Grundtext der Bibel. Doch wurde ihnen als „Fremden“ verwehrt, mitzureden, und ihnen kaum gestattet, zuzuhören, während man andererseits einen Mönch aus Straßburg als Wortführer hinstellte. Auch sonst versuchten die Gegner alles Mögliche, um es nicht zu einer ordentlichen Disputation kommen zu lassen. Erst am zweiten Tage gelang es Romandern, der mit unerschütterlicher Festigkeit seine Stellung behauptete, die erste seiner Thesen zu verfechten; er that es mit so gründlicher Schriftkenntniß, daß Hofmeister, von dem wir eine einläßliche Beschreibung dieses Gespräches haben (in Füsslin's Beiträgen zur Reformationsgesch. Bd. I. S. 337—382) sich über ihn verwunderte, da er seine Erwartung weit übertraf. Auch von den Gegnern wurde diese These schließlich zugestanden. Ueber Anderes wurde nur sporadisch gesprochen, wie über das Ansehen der Tradition, das Fegfeuer, das Verbot der Priesterehe und das Sakrament des Altars. Ueber Letzteres wurde von dem Hauptgegner, dem Abte Schlegel, mit Absicht so weitschweifig geredet, daß die Abgeordneten der Bünde ungeduldig aufstanden und das Gespräch abbrachen, ungeachtet Romander dagegen protestirte. Nahmen die Gegner davon Anlaß, sich den Sieg zuzuschreiben, weil sie zuletzt das Wort geführt, so war doch der Erfolg im Ganzen dem Evangelium günstig. Die Schriftkenntniß und der würdige Ernst seiner Befenner ward weiteren Kreisen kund, auch von den Gesandten der Bünde selbst anerkannt. Sieben Priester traten sofort der evangelischen Lehre bei. Die Anklage gegen Romander war beseitigt, ungehindert konnte er fortwirken. Zwar wurde auf die Drohungen der katholischen Eidgenossen vom Bundesstage zu Chur Festhalten am alten Gottesdienste neben der Predigt des Gottes-

wortes versprochen. Dennoch wagte es Romander, zu Ostern des J. 1526 das heilige Abendmahl in evangelischer Weise auszutheilen, auch wurden die Bilder größtentheils weggeschafft. Um dieselbe Zeit wurde der Kaplan Gallicius im Engadin und Blasius, auf dessen Betrieb zu Malans Messe und Bilder abgeschafft worden, für einige Zeit verbannt, aber bald wieder zurückgerufen. Die köstlichste Nachwirkung der Blanner Disputation sollte alsbald zu Tage treten. Da sich nämlich gegen das oben erwähnte Versprechen in den Gemeinden Mißbilligung erhob, wurde am Pfingsten 1526 von dem Bundestage zu Davos beschlossen: Jedem solle es in Graubünden völlig freistehen, sich zum römischen oder evangelischen Glauben zu bekennen und denselben auszuüben; alles Verfolgen und Schmähren anderer Gläubiger wurde streng verboten und die Prediger beider Theile verpflichtet, sich genau an das göttliche Wort Alten und Neuen Testaments zu halten; die wiedertäuferische und andere Sekten wurden dagegen für immer verboten und ihre Anhänger, wosfern sie nach geschehener Widerlegung und Ermahnung nicht davon absteheu, mit Verbannung bedroht. Damit war nun der Grund gelegt zu geordneter Glaubensfreiheit Graubünden's, und auf diesem Grunde ließ sich weiter fortbauen. Während der Bischof der katholischen Eidgenossen willfährig seine Abgeordneten zu der von diesem angeordneten Badener Disputation schickte (Mai 1526) und seine Umtriebe immer mehr Verdacht erweckten, wurden im Juni 1526 auf Anregung der Bürgermeister von Chur zwanzig neue Reformatiönsartikel aufgestellt, welche des Bischofs politischen Einfluß wesentlich beschränkten und dem Uebergreifen desselben in die kirchlichen Angelegenheiten feste Schranken setzten. Jede Gemeinde erhielt das Recht, ihren Pfarrer selbst zu wählen und wieder zu entlassen, wodurch in Bünden, freilich nicht immer zum Heile der Gemeinden, erreicht wurde, was man anderwärts damals umsonst begehrte. In weiten Kreisen gelangte forthin die Reformation zum Durchbruch, hier schneller, dort langsamer, meist ohne Störung der Ruhe. Der Bischof und Abt Schlegel, äußerst erbittert, machten Anschläge, sie wieder zu unterdrücken, und ließen sich deshalb mit dem alten Feinde der Bündner, dem Castellan von Muffo, Jakob Medici, und seinem Bruder Johann Angelo, damaligem Erzpriester in Veltlin, dem späteren Pabste Pius IV., in Verbindungen ein, wegen deren der Abt im Januar 1529 enthauptet wurde, während der Bischof, schon zuvor entflohen, im Auslande weilte, woselbst er im Jahre 1541 starb.

Romander war indeß unermüdet, die Reformation wahrhaft durchzuführen. Erst jetzt noch bemühte er sich so eifrig, das Hebräische zu erlernen, daß er sich ein höchst beschwerliches Augenleiden zuzog. Sein Briefwechsel mit Zwingli gibt uns ein lebendiges Bild seines eifrigen Strebens. Bald ist es eine dunkle Stelle der Schrift, über die er sich Aufschluß erbittet, wie 1 Joh. 5, 4—8., bald eine schwierige Frage praktischer Art, wie über Zulässigkeit der Krankencommunion in der Pestzeit 1526, da das Beispiel von Basel und Constanz dafür sprach, seine eigene Ansicht dagegen; sodann erbittet er sich einen geschickten Lehrer für Chur, sowie Bücher auch zur Belehrung der romanisch Redenden, oder er klagt 1528 auf's Neue über seinen harten Stand gegenüber den Wiedertäufern, die alle seine Kraftanstrengung in Anspruch nahmen, deren Bestrafung mit dem Tode ihm jedoch sehr mißfällig war, dann wieder über seine Bedrängniß von Seiten der Papisten, wie 1529 bei dem drohenden Briefe, den der Reichstag von Speier an Bünden richtete, oder über die französischen Umtriebe behufs der unseligen Kriegsdienste. Auf dem Punkte, Bünden deshalb zu verlassen, gewärtigt er (1522) nur noch Zwingli's Wink, wohin er gehen soll, harret aber auf's Neue aus; innig freut er sich über Zwingli's glückliche Rückkehr aus Marburg und gibt ihm in den Kriegsjahren genaue Auskunft über die bedeutenderen Persönlichkeiten in Bünden. Der furchtbare Schlag, der mit Zwingli's Tode und dem darauf erfolgten ungünstigen Friedensschlusse 1551 eintrat, war auch für Bünden empfindlich. Um so mehr bemühte sich Romander in Verbindung mit Bullinger, dem Nachfolger Zwingli's, in

dem er eine tüchtige und willkommene Stütze fand, für den Ausbau der Kirche, für Unterricht und für die höchst nöthige Disciplin unter den Geistlichen zu sorgen.

Es fehlte der evangelischen Kirche Bündens besonders an einheitlicher Entwicklung; bei der Unabhängigkeit der Gemeinden traten da manche Uebelstände ein, leicht drängten sich Unwürdige zum Pfarramt. Die Geistlichen hatten anfangs kirchliche Angelegenheiten, in vertraulichen Gesprächen (Colloquien) behandelt. Indessen war eine festere Organisation dringend nöthig; daher trat Komander sammt seinen Amtsbrüdern vor den Bundestag mit der Bitte um Errichtung einer Synode. Die Urkunde, durch welche diese sanctionirt wurde, vom 14. Januar 1537 (späterhin öfter erweitert) überträgt der Synode die Gewalt, fremde Geistliche zu examiniren, lässige Pfarrer zu ermahnen, lasterhafte zu entsetzen, so daß die Gemeinden hierin sich nach ihren Beschlüssen richten sollten, wiewohl diese nicht immer und überall Nachachtung fanden. Oft stellten eben Gemeinden solche Geistliche an, welche am wenigsten Lohn beehrten, und nahmen auch diejenigen in Schutz, deren Entfernung der Synode nothwendig erschien. Die Hauptlast in der Führung der Synode lag insgemein auf Komander und seinen zwei Collegien in Chur, mit denen ihn treue Liebe verband. Noch im nämlichen Jahre wurde dem Evangelium ein bedeutender Fortschritt zu Theil durch die in romanischer Sprache gehaltene Disputation zu Sûs im Engadin, der Gallicius, damals Pfarrer in Malans, und Komander's College Blasius bewohnten. Komander's Thesen, die er elf Jahre zuvor für das Manzer Gespräch verfaßt hatte wurde ihr zu Grunde gelegt. In Folge dieser Disputation wurde in wenigen Jahren fast das ganze Engadin reformirt. Gleichzeitig arbeitete Komander einen Katechismus aus, welcher späterhin (im Jahre 1552 durch den Rechtsgelehrten Jakob Viveroni aus Samaden) in's Romanische übersetzt wurde. Ungeachtet aller dieser Verdienste sah Komander in eben diesem Jahre seinen karglichen Gehalt um ein Drittheil vermindert, weil er es für seine Pflicht erachtete, unablässig gegen die französische Faktion und das unheilvolle Reiselaufen zu predigen. Doch ließ er sich nicht ermüden. Jahre lang war er auf Errichtung einer höheren Schule bedacht. Nachdem endlich durch Bullinger's Beihilfe der einflußreiche Landeshauptmann Johann Travers gewonnen worden, der, früherhin Commissär des Bischofs, noch in seinen alten Tagen die Kanzel bestieg, um die evangelische Lehre zu verkünden, kam endlich 1543 ein Gymnasium in Chur zu Stande, das unter dem in Zürich gebildeten jüngeren Pontifella und dem Dichter Lemnius für Zöglinge beider Confessionen wohl gedieh.

Besonders viele Sorge und Mühe verursachten Komandern die Regungen des Evangeliums in den italienischen Vogteien Bündens, die hauptsächlich durch italienische Flüchtlinge befördert wurden. Während er diese anfangs mit Bewunderung und hoher Freude über die Opfer, die sie gebracht, begrüßte, erkannte er nachgerade zu seinem Schmerze, wie Manche von ihnen, vom Scepticismus ihrer früheren Umgebung angesteckt und von eitler Ehrsucht getrieben, mehr in spitzfindigen Fragen mit ihrem Scharfsinn zu prunken, als ernste schlichte Erbauung zu schaffen trachteten. In seinen Briefen an Bullinger sucht er Trost und Rath bei diesen schwierigen Dingen, denen er sich in aufrichtiger Bescheidenheit kaum gewachsen fühlte (s. Pestalozzi, Bullinger S. 258 ff. 354. 427. 449 ff.). Während er sich über den gesunden Glauben eines Agostino Mainardi und Giulio Milanesi freuen durfte, pflanzten schon im J. 1544 Francesco Colabrese und Girolamo Milanesi im Engadin gefährliche Irrthümer, denen man durch eine zweite Disputation zu Sûs begegnete (s. den Art. „Antitrinitarier“, Bd. I. S. 403). Froh war er sowie seine Amtsgenossen, von dem Anabaptisten Tiziano um 1548 doch noch einen Widerruf erlangen, ihn dadurch der Todesstrafe entreißen und jener Fluth von Bormirsen entgehen zu können, die einige Jahre später Calvin tragen nach Serbede's Lebensende. Besonders gaben aber die Zweifel und Einwürfe, durch welche der Sicilianer Camillo Renato die Gemeinde zu Chiavenna beunruhigte, unma-



lich in Hinsicht auf die Kraft der Sacramente, die Gültigkeit der im Papstthum empfangenen Taufe, die Sterblichkeit der Seele, zu langwierigen Verhandlungen Anlaß. Nachdem Renato im J. 1547 umsonst vor die Synode zu Chur war geladen worden und von ihr den Befehl erhalten hatte, still zu bleiben, lehnte es Romander sammt seinen Collegen im folgenden Jahre beiseiden ab, die erneuten Streitigkeiten zu entscheiden und wies die Streitenden nach Zürich und Basel, wo „gelehrte Männer“ seien. Doch wandte auch die Bündner Synode auf's Neue Alles an, um Camillo zurecht zu leiten; erst im Juni 1550 erfolgte, da er nicht bloß beharrte, sondern eine wiedertäuferische Gemeinde um sich sammelte, seine Excommunication. Um eben diese Zeit bat die Synode den Bundestag, durch Anstellung frommer Prediger und Schullehrer das Evangelium in den italienischen Thälern zu stärken. In den folgenden Jahren hatte sie aber wieder mit Camillo zu schaffen. Auch Francesco Stancaro u. A. finden wir bei diesen Verhandlungen betheiligt, sowie den vielgeschäftigen Pietro Paolo Bergerio, dessen Uebertritt Romander anfangs (1549) in seinen Briefen an Badian voll freudiger Hoffnung pries. Allein Bergerio's unruhiges Treiben, seine Ansprüche und Anmaßung, sein Verlangen, die schwachen italienischen Gemeinden, die nur im festen Anschluß an die Bündner Synode einen Halt finden konnten, von dieser loszureißen, fanden bei Romander und seinem Mitarbeiter Gallicius (seit 1550 Pfarrer zu St. Regula in Chur), der in allen diesen Dingen sein treuer Gehülfe war und Romander seinen „Vater“ zu nennen pflegte, Mißbilligung und erweckten Mißstimmung, so daß Bergerio's Weggang nach Württemberg (1553) willkommen war. Auch seine Weigerung, die rhätische Confession zu unterzeichnen, trug hiezu bei. Zur Abfassung der Confessio Rhætica fand sich die Synode im J. 1552 eben um der Italiener willen bewogen. Nachdem dieselbe von Bullinger, dem Romander sie übersandte, gebilligt worden, wurde sie 1553 sammt der ihr beigelegten Synodal- und Gemeindeordnung von der ganzen Synode unterzeichnet (sie steht bei de Porta, 2. S. 193 ff.). Wir dürfen sie als ein wesentliches Moment in der Befestigung der evangelischen Kirche Bündens betrachten. Um so nothwendiger war es, fest zu stehen, da von Seiten der Katholiken allerlei Anschläge gemacht wurden. Höchlich freute sich Romander über das plötzliche Ende des Concils zu Trient im April 1552. Emsig wirkte er im folgenden Jahre dem von Bullinger rechtzeitig entdeckten Bestreben des Papstes entgegen, der unter Mitwirkung des Kaisers durch seinen Legaten der Inquisition in Bünden Eingang zu verschaffen suchte. Was in seiner Kraft stand, that er gern, um die Bündner günstig zu stimmen für die evangelische Gemeinde von Locarno, als diese im März des Jahres 1555 gewaltsam von Haus und Hof vertrieben wurde und ihre Zuflucht vorerst nirgends suchen konnte, als auf bündnerischem Gebiete. Während Romander seit der Pest, die im Sommer 1550 in Chur gegen 1500 Menschen hinaraffte (zu seiner tiefen Betrübniß auch seinen langjährigen und vielgeliebten Collegen Blasius) und ihn selbst heftig mitnahm, die frühere Kraft nicht mehr gewann, sehen wir ihn 1556 mit neuem Feuer vor dem Bundestage predigen, um zu verhüten, daß Bünden dem Papste durch eine Sendung nach Rom eine schwächliche Huldigung darbringe. In den ersten Tagen d. J. 1557 vollendete dieser treue Diener Gottes seinen Lebenslauf, nachdem er zur Gründung und Erhaltung der evangelischen Kirche Bündens Jahrzehnte lang nach seinen Kräften mit unerschütterlicher Ausdauer so Wichtiges geleistet, worauf der rüstige Johannes Fabricius Montanus, den man sich von Zürich her erbat, treulich in seine Fußtapfen trat.

Vergl. Zwinglii opera. Bd. 7. u. 8. — Muhorn, Wiedergeburt der Kirche in Bünden. Brugg 1681. — de Porta, historia reformationis eccles. Rhæt. Chur u. Lindau 1772. Bd. 1. — J. J. Gottinger, helvet. Kirchengesch. Bd. 3. — Truog, Geschichte der Reformation von Graubünden. Chur 1819. — Kind, die Reformation in den Bisthümern Chur u. Como. Chur 1858. — Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier. Heidelb. 1844. Bd. 2. — F. Meier, die evangel. Ge-

meinde in Locarno. Zürich 1836. 2 Bde. — U. Campbell's rätische Gesch. von E. v. Mohr, in Mohr's Archiv f. die Gesch. der Republik Graubünden. Chur 1848. 1853. 2 Bde. — Bei Goldast, Alamann. rer. script., Briefe Komander's an Badian de antiquitatibus Curiae in Rhaetia. Frankf. 1606. Karl Pestalozzi.

**Korinther**, Briefe an die. Korinth, die altberühmte Handelsstadt auf dem Isthmus, der üppige Sitz der Bildung und Ueberbildung, der Sittenlosigkeit, insbesondere eines schamlosen Aphroditecultus, war das Ziel der zweiten Missionsreise des Apostels Paulus gewesen, der während seines anderthalbjährigen Aufenthalts (vgl. Apgesch. 18, 1—17) das Christenthum daselbst pflanzte (1 Kor. 3, 6) und eine gleich anfangs vorwiegend aus Heidenchristen bestehende (1 Kor. 12, 2) Gemeinde stiftete. Aber nur wenig Gebildete befanden sich unter den Bekehrten (1 Kor. 1, 26 f.); zu den Vornehmsten scheint der Synagogenvorsteher Krispus (1 Kor. 1, 14. Apgesch. 18, 8) gehört zu haben. Einen zweiten Besuch machte Paulus nach 1 Kor. 16, 7. 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2. während seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus von letzterer Stadt aus in Korinth, vgl. übrigens Bd. XI. S. 244. Ueberhaupt aber sind auch die Erinnerungen, welche sich an die Namen Apollos (vgl. S. 74 dieses Bandes), Aquila und Priscilla (vgl. Bd. I. S. 456) knüpfen, für die engeren Beziehungen beweisend, welche zwischen den Gemeinden zu Ephesus und Korinth obwalteten. Schon bei jenem, in der Apostelgeschichte nicht erwähnten zweiten Besuche hatte Paulus in Korinth nicht Alles so angetroffen, wie es zu wünschen gewesen wäre (2 Kor. 2, 1. 12, 21). Bereits nämlich war auch Apollos daselbst anwesend gewesen, und hatte die kunstmäßige und rednerische Form, in welcher er das Evangelium verkündigte, und der, von der einfachen Weise des Paulus (1 Kor. 1, 17. 2, 1—5. 3, 1. 2) nicht minder absteckende, auf dem Gebiete der Allegorie und Typologie sich bewegende Inhalt seiner Predigt Anlaß zu den Anfängen jener Parteibildung gegeben, durch welche die korinthische Gemeinde einen keineswegs vortheilhaften Ruf erlangt hat. Aber dieselbe stellte auch noch in anderer Beziehung ein Bild der Streitigkeiten dar, von welchen das apostolische Zeitalter bewegt war. Versehen mit Empfehlungsbriefen (2 Kor. 3, 1), kamen pharisäische Judenchristen (2 Kor. 11, 22) nach Korinth, wo sie das Ansehen der Urapostel dem Paulus gegenüber geltend machten und sich in dessen Wirkungskreis eindrängten (1 Kor. 9, 2. 2 Kor. 10, 13—16. 11, 5). Weil man auf dieser Seite den Namen des Petrus als Aushängeschild gebrauchte, entstand später die bei dem korinthischen Dionysius bezeugte Sage von einer Anwesenheit des Petrus in Korinth. Uebrigens machten unter den judenchristlichen Gemeindegliedern diese Sendlinge nicht wenig Glück, besonders dadurch, daß sie scharf die Nationalprivilegie Israels hervorhoben (2 Kor. 5, 12. 11, 18. 22. 12, 11), während sie andererseits nicht, wie die Irrlehrer in Galatien rücksichtslos auf Beschneidung drangen, sondern bloß eine je länger, desto heftiger werdende Feindschaft gegen die Person des Heidenapostels an den Tag legten. Da sie dabei die Partei des Apollos schonten, wurden die Modifikationen der heidenchristlichen Richtung auch durch diesen gemeinsamen Gegensatz nicht unter einander ausgeglichen. Ohnedieß hatte Apollos keinen Anspruch erhoben, ein Apostel zu seyn, und stand, wenn er Verfasser des Hebräerbriefes ist, dem Judenthume überhaupt viel näher, als Paulus.

Nun wird aber neben diesen drei Parteien an der maßgebenden Stelle 1 Kor. 1, 12. noch einer vierten Erwähnung gethan, der sogenannten christmischen, über deren Eigenthümlichkeit und Stellung zu den übrigen schwer etwas Sicheres zu sagen ist, obwohl dieser Punkt Anlaß zur Entstehung einer ganzen Literatur gegeben hat. Wir geben hier bloß eine übersichtliche Darstellung der Ausgangspunkte, von denen die Lösung des Räthsels hat versucht werden wollen.

Als abgethan kann die frühere Meinung betrachtet werden, als handle es sich überhaupt nur um drei Parteien, wobei man (Michaelis, Rabiger) zuweilen, und auf die Autorität vieler Kirchenväter gestützt, noch weiter annahm, es seyen die 1 Kor. 1, 12. genannten Parteihäupter nur erdichtet, um die wirklichen Schismatiker nicht zu nennen.

Aber dem ganzen Zusammenhange von 1 Kor. 1, 10—13. nach ist die vierte Lösung ebenso ein Parteistichwort, wie die drei früheren, und fallen die Christiner in dieselbe Verdammniß, wie die Pauliner, Apollonier, Petriener; sie sind somit weder als neutral (Eichhorn, Bleek), noch gar als diejenigen zu bezeichnen, auf deren Seite Paulus selbst sich stelle (Schott).

In neuerer Zeit hat man daher allgemein anerkannt, daß von vier Parteien die Rede ist, die man aber vermöge verschiedenartiger Combinationen wieder auf zwei Grundrichtungen zurückzuführen strebt. Am nächsten liegt es hier allerdings, den bekannten Gegensatz des apostolischen Zeitalters herbeizuziehen, wornach wir zwei Richtungen zu unterscheiden hätten, von denen jede wieder in zwei Modifikationen oder gar nur unter doppelten Parteinamen existirte. So hatte schon Storr die Christiner für Jakobusjünger gehalten, die sich der Verwandtschaft ihres Meisters mit Christus rühmten. Auch nach Hug, Heydenreich, Flatt, Osiander wären sie Heidenchristen gewesen, die ebionitischend statt des Petrus lieber gleich den Erlöser selbst zum Parteihaupt wählten. Bald hält man sie dann wieder für die mildere, weil dem Paulus persönlich verbundene (Beder), bald für die schroffere und anmaßendere Richtung der Petriener (Billroth, Credner, Reuß). Baur hat seit 1831 sich öfters über diese Frage verbreitet und darin den Ausgangspunkt für seine ganze Auffassung des Urchristenthums gefunden. Nach ihm wären es dieselben Personen gewesen, die sich Petriener nannten, weil sie die Lehre Jesu durch den Hauptapostel Petrus vermittelt wußten, Christiner, weil sie an den Uraposteln, als den von Christus selbst Berufenen, festhielten. Diese Judenchristen sind zugleich die im Briefe vorkommenden Schwachen, die den Genuß des Gößenopfers scheuen und auch heidenchristliche Gewissen damit beunruhigen. Die Heidenchristen aber sind die Reichen, Stolzen, Starkgeistigen, die sich übermüthig hinwegsetzen über jegliche Form und Rücksicht. Auch Gegner der Tübinger Schule, wie Fehler und Ewald, sind im Allgemeinen ähnlicher Meinung. Insonderheit findet Letzterer in den Christinern geradezu Essäer, Fanatiker der Ehelosigkeit, Vorgänger der Mönche, während umgekehrt Jäger sie für solche Judenchristen, die heidnisch, antinomistisch lebten, gehalten hat.

Aber es gibt auch noch einen anderen Weg, auf welchem man die vier Parteien in zwei Hauptgegensätze auflösen wollte. Man unterschied nämlich eine apostolische Richtung, die sich an menschliche Vermittelungen des Christenthums angeschlossen, und eine antiapostolische, die keinerlei derartige Vermittelung anerkannte. Die letztere ist natürlich die Christuspartei.

Eine derartige Lösung des Problems ist in dreifacher Form versucht worden. Man stellt die Christuspartei entweder auf die heidenchristliche oder auf die judenchristliche Partei, oder man erblickt in ihr einen, gegen diesen Hauptgegensatz sich gleichgültig verhaltenden exclusiven Sonderbund.

Die erste Möglichkeit ist vertreten durch Neander, Guericke, Olshausen. Indem die Christiner sich an ein schriftliches Evangelium hielten, verwarfen sie in philosophischem Dünkel alle apostolischen Traditionen; sie waren Gnostiker, die in dem Erlöser nur einen höheren Sokrates sahen. Auf sie bezieht sich der Tadel menschlicher Weisheit im Briefe.

Auf die zweite Möglichkeit hat zuerst Schenkel hingewiesen, dem de Wette, Grimm, Lutterbeck und A. Maier gefolgt sind. Die Anhänger der vierten Partei waren Theosophen, welche mit Verwerfung aller apostolischen Tradition, sich selbst Inspiration zuschrieben und durch Visionen mit Christus in Communication traten. So finden besonders Stellen wie 1 Kor. 9, 1. 2 Kor. 10, 7. 12, 1. ihre Erklärung. Eine Modifikation dieser Hypothese versuchten Dähne und Goldhorn, die auf alexandrinische Religionsphilosophen riethen, so daß diese Christiner zugleich als die ersten Reime häretischer Gnosis erscheinen (Ruinöl).

Der dritten Möglichkeit zufolge, die in den Commentaren von Müllert und Meyer entwickelt ist, wäre die vierte Partei an sich orthodox. Die Vermehrung des zweispal-



tigen Parteiwesens zum dreispaltigen habe das Bedürfniß nach Einigung erweckt; so entstand eine vierte Richtung, die sich dadurch über alle schon vorhandenen hinausstellte, daß sie von aller menschlichen Autorität Umgang nahm. Nichts lag näher, als daß sie diese ihre Parteistellung durch den Namen Christi selbst zu decken suchte.

Bei Beurtheilung dieser verschiedenartigen Hypothesen ist vor Allem festzuhalten: 1) daß nur der erste Theil des ersten Briefes 1, 10—4, 21. vom Parteiwesen handelt, weshalb es gewagt ist, aus anderen Parthien der Briefe Züge zur Charakteristik der Parteien herbeizuziehen; 2) daß aber auch innerhalb dieses ersten Theiles von der Christuspartei nur ganz gelegentlich an der Einen Stelle 1, 12. die Rede ist, während die eingehendere Polemik des ganzen Abschnittes sich offenbar (vgl. 4, 6) auf die Apollospartei bezieht; 3) daß keineswegs alle Uebel und Schäden der korinthischen Gemeinde in dem Parteiwesen ihren Grund haben oder damit auch nur zusammenhängen. So hat z. B. die Parteilung das Abhalten gemeinsamer Versammlungen nicht verhindert (vergl. 14, 23), und die bei denselben vorkommenden „Spaltungen“ (vgl. 11, 18. 19) laufen nicht auf den Gegensatz von Petrinern und Paulinern, sondern auf den von Armuth und Reichthum zurück.

Es war nämlich überhaupt zu Korinth noch gar Manches keineswegs in wünschenswerther Ordnung. Den neubekehrten Heiden fiel es auch hier schwer, sich der unbefangenen gelbten geschlechtlichen Zuchtlosigkeit zu entziehen (1 Kor. 5, 9—11. 6, 12—19. 5 Kor. 12, 21). Diese Neigung der Gemeinde zur Unzucht hatte den Apostel schon einmal veranlaßt, von Ephesus aus ein nicht mehr vorhandenes, später durch ein werthloses Apokryph ersetzttes Schreiben nach Korinth zu richten, dessen Spur sich noch 1 Kor. 5, 9. findet. Nachher erfuhr Paulus von einem in Korinth vorgekommenen, besonders ärgerlichen Fall, daß nämlich Einer mit seiner Stiefmutter in verbotenem Umgang lebte. Zugleich erhielt er auch Kunde von dem Ausbruche des Parteiwesens, und zwar durch die Familien- oder Hausgenossen einer gewissen Chloë (1 Kor. 1, 11). Die stärkste Aufforderung aber zu einer neuen schriftlichen Ansprache an die Gemeinde wurde ein Brief, den die Korinther selbst an den Apostel richteten und durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus überbringen ließen (16, 17). Derselbe enthielt eine ganze Reihe von Fragen, sich beziehend auf Ehelosigkeit, darin Einige eine besondere Höhe der Vollkommenheit erblickten, ohne Zweifel im Gegensatz vor Allem zum Judenthum (7, 1), auf das Essen des Gözenopferfleisches (8, 1), wahrscheinlich auch auf die Geistesgaben (12, 1) und die Collekten (16, 1). Aus der Antwort des Apostels erschen wir, daß sich die Heidendriften in Korinth überhaupt sehr frei benahmen, Einladungen zu heidnischen Opfermahlzeiten annahmen (10, 27. 28), ja sogar in Streitfachen über das Eigenthum vor heidnischen Gerichten gegen einander Recht suchten (6, 1). Daran nahmen dann die Judenthristen gerechten Anstoß. Aber auch bezüglich der Gemeindeversammlungen und der Liebesmahlzeiten waren Unordnungen eingerissen, in deren Folge die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahls verloren gehen wollte (11, 17—34). Die Weiber ihrerseits fühlten sich emancipirt und bethätigten ihre erzwonnene Freiheit besonders in der Kopftracht (11, 2—16) und durch öffentliches Reden (14, 34—36). Zugleich war man verschiedener Ansicht hinsichtlich der Geistesgaben (12, 1 f.), und wurde insonderheit die Gabe der Glossolie ein Gegenstand kindisch eifersüchtiger Bestrebungen (14, 1 f.). Endlich tauchten auch an der Auferstehungslehre des Apostels Zweifel auf (15, 1 f.), welche wohl eher von der philosophischen Bildung der Griechen, als von einer sadducäischen Richtung ausgegangen seyn mochten.

Die dargelegten Verhältnisse boten Veranlassung genug, nicht bloß den Timotheus, der gerade mit Erast und Anderen (16, 11) nach Macedonien reiste (Apgesch. 19, 22), mit einem Besuche in Korinth zu beauftragen, sondern auch den rückkehrenden Gesandten ein längeres Schreiben mitzugeben (16, 12. 17), welches wir in unserem, in seiner Integrität und Echtheit gar nicht zu bezweifelnden, ersten Korintherbrief, der in Ephesus geschrieben wurde (4, 17. 16, 3. 8. 19), noch besitzen.

In diesem merkwürdigen Denkmal apostolischer Lehrweisheit, das uns zugleich ein lebendiges und anschauliches Bild urchristlicher Gemeindegustände gibt, kommt Paulus nach Gruß und Eingang (1, 1—9) sogleich auf das Parteiwesen zu sprechen, weist auf Christus als den Mittelpunkt des Glaubens hin und vertheidigt gegenüber den Zumuthungen der apollonischen Partei seine kunstlose Weise, das Evangelium zu predigen (1, 10—4, 21). Hierauf geht er zu anderen Schäden über, die ihm auf mündlichem Wege bekannt geworden waren. Er erklärt sich über den Blutschänder, der feierlich communicirt werden soll (5, 1—8), und über das Verhältniß der Christen zur unchristlichen Welt überhaupt (5, 9—13). Er mißbilligt das Laufen vor heidnische Götze (6, 1—11) und rügt zum Schlusse noch die in der Gemeinde eingerissene sittenliche Schlaffheit überhaupt (6, 12—20).

In einem neuen Abschnitte nimmt nun der Apostel den Brief der Gemeinde zur Hand und verbreitet sich zuerst über die ehelichen Verhältnisse (7, 1—40), dann über den Genuß des Gößenopferfleisches, bei welcher Gelegenheit er sich selbst als Vorbild der verlangten Selbstverläugnung aufstellt (8, 1—11, 1); besonders eingehend ausführlich ist der, der Regelung der gottesdienstlichen Verhältnisse gewidmete Theil, der mit der Anordnung der Verschleierung für die Weiber beginnt (11, 2—16). Hierauf folgen die Vorschriften für die gemeinsamen Mahlzeiten (11, 17—34) und für die öffentlichen Vorträge Regeln aufgestellt, wobei der Apostel über den Werth der Geistesgaben überhaupt (12, 1—13, 13), über das Reden mit Zungen insonderheit (14, 1—40) Ansichten und Anordnungen mittheilt. Endlich folgt die einzige dogmatische Partie des Briefes, der Abschnitt über die Auferstehung der Todten (15, 1—58). Der Schluß (16, 1—24) enthält eine Reihe von Nachrichten und Ermahnungen, namentlich auch eine Anordnung Betreff der Liebesgabe, welche der Apostel nach Jerusalem zu bringen gesonnen war.

Dieses Sendschreiben sollte dem schon abgereisten Timotheus noch zuvorkommen (1, 3, 10) und kurz vor der Osterzeit (5, 7) des Jahres 58 (nach der XI, 242 befolgten Chronologie) in Korinth eintreffen. Timotheus sollte dann nach dem Plane des Apostels wieder zum Apostel zurückkehren (1 Kor. 16, 11). Nun haben freilich angesehenere Gelehrte (Meander, Credner, Müdert, de Wette, Reuß, Maier) starke Zweifel gegen geltend gemacht, daß Timotheus damals überhaupt nach Korinth gekommen sey.

Es scheint vielmehr in Macedonien geblieben zu seyn, weshalb er 2 Kor. 1, 1. wieder auf der Seite des Apostels angetroffen wird, ohne daß der Nachrichten, die dieser von ihm erhalten, Erwähnung geschieht. Um so gewisser aber ist es Titus gewesen, der den Paulus durch die Kunde, die er ihm von Korinth überbrachte, zur Abfassung unseres zweiten Korintherbriefes bestimmt hat. Schon von Ephesus aus hatte Paulus ihn vorausgesandt, um ihn dann in Troas wieder zu treffen. Freilich geht aus 2 Kor. 2, 13. 5. 6. hervor, daß, als Paulus nach Troas kam, Titus nicht daselbst zu finden war. Vielmehr hat derselbe sich erst in Macedonien wieder an Paulus angeschlossen und ihm Nachrichten von so ernster Natur überbracht, daß Paulus alsbald zur Abfassung eines neuen, unseres zweiten Korintherbriefes schritt, der nach 8, 10. im Herbst desselben Jahres geschrieben wurde, in dessen Frühling unser erster Brief entstanden ist. Und er wurde der zweite Brief nach 2, 13. 7, 5. 8, 1. 9, 1. Apgesch. 20, 1. in Macedonien geschrieben; eine alte Unterschrift gibt geradezu Philippi an.

Der Zweck des Briefes ist 13, 10. ausgesprochen: er sollte die Gemeinde auf die Zukunft des Apostels vorbereiten, sie in diejenige Verfassung bringen, welche Paulus finden mußte, wenn er nicht genöthigt seyn sollte, mit starken Strafmitteln einzugreifen. Zwar die Mehrheit der Gemeinde hatte des Apostels Anordnungen bezüglich des Blutschänders Folge geleistet (2, 6—10) und aner kennenswerthen Eifer an den Tag gelegt (7, 11. 9, 2), aber die Unzuchtssünden waren keineswegs ganz verschwunden (14—18. 12, 21), des inneren Haders noch lange kein Ende (12, 20. 13, 11), die Collekten wurde nur lässig betrieben. Insonderheit aber waren die persönlichen Gegner des Paulus viel bitterer und schroffer gegen ihn hervorgetreten, als zuvor, und



die Ankunft eines besonders hervorragenden stand bevor (11, 4). Darum sandte der Apostel den Titus in Begleitung von zwei Brüdern mit diesem Briefe nach Korinth.

Dieß die herkömmliche Erklärung der Abfassungsverhältnisse unseres zweiten Briefes. Indessen muß zugestanden werden, daß dieselben noch keineswegs so gesichert erscheinen, als dieß in Bezug auf die Erklärung des ersten Briefes der Fall ist. Namentlich ist das Verhältniß beider Briefe zu einander noch mannichfach unklar geblieben. Es ist 2 Kor. 7, 8. 12. von einer strafenden Epistel die Rede, welche dem zweiten Briefe vorangegangen sey. Diese Bemerkung bezieht man gewöhnlich auf Stellen, wie 1 Kor. 3, 2. 4, 18 — 21. 5, 1 f. 6, 8. 11, 17 f. Nicht minder findet man die starken Worte, welche von den Gegnern als Prahlerei ausgelegt wurden, in 1 Kor. 2, 16. 4, 14, 1 f. 14, 18. 15, 8. 10. Immerhin aber gewinnt man für die Konstruktion der Verhältnisse, wie der zweite Brief sie voraussetzt, ein noch freieres Feld, wenn man 7, 12. statt des Blutschänders einen persönlichen Feind des Apostels angedeutet findet. Es ist daher schon vielfach zwischen unseren ersten und zwischen unseren zweiten wieder ein verloren gegangener Brief eingeschoben worden (Olshausen, Credner, Meander, Ewald), und Bleek hat insonderheit angenommen, Timotheus sey wirklich nach Korinth gekommen, aber mit ungünstigen Nachrichten zu Paulus zurückgekehrt; es sey dann Titus mit einem noch stärker strafenden Briefe nach Korinth gesendet, unser zweiter Brief aber erst nach Zurückkunft des Titus geschrieben worden.

Indessen verliefen damals die Reisen nicht so ohne Störung, daß es gerathen wäre, deren allzu viele in einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum einzuschieben. Auf keinen Fall aber ist es nothwendig, einen zweiten, verloren gegangenen Brief anzunehmen, da die vier letzten Kapitel unseres Briefes vollkommen den Inhalt geben, welchen die sieben ersten voraussetzen. Es wäre also mit Weiße (Philosophische Dogmatik, Bd. I, 145) anzunehmen, daß unser zweiter Brief auf einer Combination von zwei bis drei Briefen beruht, deren letztgeschriebener sich aber jetzt am Eingang des Ganzen befindet\*). An der Integrität des Briefes haben ohnedieß schon Semler, Weber, van Greebe gezweifelt, und auch die herkömmliche Annahme muß wenigstens zugeben, daß er in Unterbrechungen geschrieben ist, einen starken Wechsel von Stimmungen verräth und im ersten Theile den Apostel in seiner klugen Würde, im zweiten im vollen Feuer des Affektes und der Gereiztheit erscheinen läßt. Auf jeden Fall stehen im engsten Zusammenhange die sieben ersten Kapitel, die in der Feier der Hoheit des apostolischen Amtes des Paulus gegenüber allen Verunglimpfungen ihren leitenden Gedanken offenbaren; dann wieder das achte und neunte Kapitel, vom Collektenwerk handelnd; endlich die vier letzten, in welchen Paulus nicht bloß die Selbstvertheidigung in gereizter Sprache führt, sondern auch zum schärfsten Angriff auf die Gegner übergeht: sie stellen das Affektvollste dar, was er je geschrieben hat.

H. Holzmänn.

**Korinth** ist eine politisch-religiöse Gemeinde Württembergs, welche von der Landeskirche zwar hinsichtlich der Kirchenleitung äußerlich abgetrennt, innerlich aber derselben im Verlaufe der Zeit mehr und mehr zugewandt, als eine besondere Erscheinung des kirchlichen Geistes durch das in ihr waltende religiöse Leben, durch ihre eigenthümliche Gemeindeverfassung, durch ihren Einfluß auf die Gemeinschaften dieses Landes und dadurch mittelbar auf die Kirche selbst, durch ihre vielseitige Thätigkeit für die innere und äußere Mission, durch die in der Gemeinde und im Auftrage derselben geübte umfassende Thätigkeit auf dem Felde der Erziehung, sowie durch ihre vielfachen Beziehungen zu den Christen aller Länder und Welttheile in einer nun bald 50jährigen Geschichte eine kurze Darstellung in diesen Blättern verdient.

Still und friedlich im Nordwesten der Hauptstadt des Landes in einem fruchtbaren Thale gelegen, im Norden von Nebenhügeln, im Süden von einem Berggraben

\*) Weiße steht in der Neuzeit mit jener Vermuthung ganz vereinzelt da; denn weder de Wette, noch Baur, noch Reuß u. A. haben Anstand genommen, die Integrität auch des zweiten Briefes anzuerkennen.



begränzt, auf welchem das königl. Schloß Solitude in's Land hinausschaut, fällt das freundliche Dorf von 800 (mit den Bewohnern der Erziehungsanstalten nahezu 1300) Seelen dem vorübergehenden Wanderer durch die regelmäßige Bauart seiner Häuser, durch die Reinlichkeit der breiten Straßen und die stattlichen Gebäude, die sich dazwischen erheben, vor anderen württembergischen Dörfern vortheilhaft in's Auge. Ursprünglich ein allodiales Rittergut, Eigenthum der Grafen von Görlitz und der Freiherren von Mündingen, wurde Kornthal im Jahre 1819 der Sitz von Familien, welche den verschiedenen Gemeinschaften Württembergs angehörig, aus allen Theilen des Landes hierher gewandert, von König Wilhelm besondere kirchliche Privilegien zu eigener Einrichtung und Verwaltung ihrer kirchlichen und bürgerlichen Angelegenheiten erhielten.

I. Die Entstehung Kornthals, seiner Zeit von Freund und Feind viel angefochten, erklärt sich aus den politisch-religiösen Verhältnissen jener tiefbewegten Zeit. Der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland um sich greifende Unglaube ließ auch Württemberg nicht unberührt. Zwar hatte dieses von Gott mit geistigen Gaben, wie mit weithin leuchtenden Männern christlicher Gnosis und praktisch-erbaulicher Frömmigkeit reich begnadigte Land lange Zeit der „alles Positive am Christenthum verdünnenden und auflösenden Neologie“ sich erwehrt; doch fand endlich die leichte Aufklärung seit 1786 auch im Consistorium ihre Vertretung und 1791 den ersten öffentlichen Ausdruck. Das in diesem Jahre von dem Prälaten Griesinger redigirte Gesangbuch hatte die alten Kernlieder voll Saft und Kraft, Mark und Fülle, wenn auch mitunter etwas holperig in Ausdruck und Reim, wie die Vorrede sagt, „durch völlige Umarbeitung dem verfeinerten Geschmacke der Zeit näher gebracht“. Damit „mehr lichtvolle Deutlichkeit“ gewonnen würde, wurden die besten Stämme aus dem Dichterwald der alten Kirche ausgehauen. Schmerzlich trauerte der edlere Theil der Gemeinden um die verlorenen Schätze und fühlte sich durch die gewaltsame Einführung, theilweise selbst durch militärische Gewalt, in seinen heiligsten Rechten gekränkt. War auch der Versuch, dem Volke den alten sogenannten Brenz'schen Katechismus (von 1681 und 1696) zu nehmen und dafür den Braunschweiger unterzuschieben, mißlungen, so brachte der 1. Januar 1809 eine neue Liturgie, welche „der Bildung des gegenwärtigen Zeitalters angemessener sey“, und eben damit den Gemeinden die Gewißheit, daß dem Geiste des Abfalls auch in der Landeskirche Raum gestattet sey. — Diese neue Liturgie, von Prälat Dr. Süßkind verfaßt, von Andern verschlimmbessert, ohne Zustimmung der Synode, die Süßkind ausdrücklich zur Bedingung gemacht, im Wege der Verordnung eingeführt, warf den Samen tiefer Verstimmung in das bereits durch die verschiedensten kirchlichen Neuerungen, wozu vornehmlich die den 2. Januar 1806 geschehene Einziehung des Kirchenguts im Betrage von ungefähr 30 Millionen Gulden gehörte, mißtrauisch gewordene Volk. Der Hauptgrund der Verstimmung gegen die neue Liturgie war vor Allem das veränderte Taufformular, in welchem die Abrenuntiationsformel ausgemerzt war. Das schwäbische Landvolk, bieder und treu, ohnedieß anhänglich an's Alte, wollte sich die beinahe 300 Jahre unverändert gebliebene Tauf- und Abendmahlsliturgie nicht ohne den zähesten Widerstand entreißen lassen. Manche fromme Männer, des hausväterlichen Priesterrechts eingedenk, taufte ihre Kinder selbst und überbrachten die Geldstrafe von 6 fl. 30 Kr. wie eine Taxe gleich bei der Anzeige der Haustaufe dem Pfarrer. Ein ächt christlicher Prediger und treuer Seelsorger, der beim Volke in hoher Achtung stand, ein origineller Mann und Vertrauter von Ph. Matth. Hahn, Flattich und Andere, J. J. Friederich, Pfarrer zu Winzerhausen (nachmals der erste Pfarrer von Kornthal), der den Muth hatte, offen zu erklären, daß er gewissenhalber die neue Liturgie nicht annehmen könne, wurde seines Amtes entsetzt und mit 78 Gulden jährlicher Pension unter obrigkeitliche Aufsicht gestellt. Ja in einem Dorfe am Fuße der Alb geschah es, daß ein Vater, der sich geweigert hatte, sein Kind nach der neuen Liturgie taufen zu lassen, in's Gefängniß gesperrt, das Kind der Mutter durch Polizeidiener vom Bett weg-

genommen und in die Kirche zur Taufe gebracht wurde, wodurch die Wöchnerin auf einige Zeit wahnsinnig wurde.

Leider gaben auch die Geistlichen selbst dem Volke vielfachen Grund zur Klage (s. Stendel, ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg, 3ter Thl. Stuttg. 1820). Wenn auch der Rationalismus vulgaris unter den Geistlichen Württembergs nie eine Heimath und Pflege fand, so ergoß doch die Literatur des Un- und Halbglaubens ihren Wasserstrom auch in's Schwabenland, und statt des kräftigen Weins biblischer Wahrheit wurde auf mancher Kanzel Wasser gespendet. Das Volk fühlte sich unbefriedigt und leer „bei der dürrn Moral und leeren Dogmatik des einen und anderen Predigers“ (Grüneisen, Abriss einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften Württembergs, in Ugen's Zeitschrift f. hist. Theol. 1841. S. 109). Zudem war das Veto, das nach der alten Kirchenordnung (Synodura genannt) den Gemeinden zukam und bis 1810 in den Anstellungsdekreten anerkannt blieb, allmählich in Abgang gekommen, und die Gemeinden mußten jeden, auch den indifferentesten Prediger sich gefallen lassen, den das Consistorium ihnen sandte. Kein Wunder, daß auch in die Schule der neue Geist eindrang. Pestalozzi und Vinter waren die Meister und Muster, und so mancherlei Gutes sie in formeller Beziehung bringen mochten, sie ermangelten des ächt-christlichen Geistes und vermochten der eben in dieser Zeit der Napoleonischen Kriege unter Jung und Alt einreißenden Verwilderung keinen schützenden Damm entgegen zu stellen.

Zu diesen Gründen, die an sich schon genügten zur Erklärung, daß viele ernster gesinnte Familien, mit der Lage der Dinge in der Heimath unzufrieden, den Blick in die Ferne richteten, kamen aber noch andere, tiefer liegende. Es war die Zeit der Befreiungskriege. Das Gefühl der Verschuldung, durch welche Deutschland so tief gesunken war, einerseits, und das Dankgefühl andererseits für das wunderbare Gottesgericht, das auf den Eissteppen Rußlands der allmächtige Gott, dessen Existenz seit Jahrzehnten in Frage gestellt war, eben gehalten, bewegte das Volk in seinen tiefinnersten Gründen. Die wieder gewonnene Freiheit des Vaterlandes nach dem Sieg über den wässchen Dränger ertrug schwer den Druck von Religions- und Gewissenszwang, und die Jubiläumsfeier der Reformation im J. 1817 erweckte neu das Andenken an die unter heißen Kämpfen errungenen höchsten Güter der evangelischen Christenheit. Alles dieses spiegelte sich aber bei den Pietisten Württembergs noch in ganz specifischem Lichte. Zwei Männer waren es insonderheit in jener Zeit, welche durch ihre Persönlichkeit und ihre Schriften einen tief gehenden Einfluß unter dem Landvolk übten, — Jung Stilling und Michael Hahn. In jenem lebte Bengel's Apokalypitik, in diesem Oetinger's Theosophie neu auf. Gewohnt, die Zeichen der Zeit an der Hand der Propheten und der Offenbarung Johannis zu prüfen, sahen sie in den Gräueln der französischen Revolution, sowie in dem oben geschilderten Zustande der evangelischen Kirche den der antichristlichen Zeit unmittelbar vorangehenden Abfall (2 Thess. 2, 3). Die durch die Geistlichen in öffentlichem Vortrage todtgeschwiegene Wahrheit von der Wiederkunft Christi rächte sich, indem sie um so lebendiger die Gemüther der „Stundenleute“ erregte, und es bewährte sich hier die alte Erfahrung, daß immer etwas faul seyn müsse in der Kirche, wenn ernste, wahrheitsuchende Christen sich nicht darin befriedigt finden. Im Lichte der Offenbarung war ihnen der *Απολλύων* der Apokalypse (9, 11.) — mit dem N der Negation alles Heiligen an der Stirne — Napoleon, in seiner Verheirathung mit der Tochter des Kaisers von Oesterreich sahen sie die Erfüllung von Dan. 11, 17. Der Feldzug Napoleon's wider Rußland schien ihnen den Weg nach Jerusalem zu bahnen. Viele glaubten, daß er aus seiner Verbannung, dem Non esse, wieder kommen werde, daß er nicht gestorben, und nun die Zeit gekommen sey, ihm zu entfliehen. Aber wohin? Einer wenn auch schwachen Spur Bengel's folgend, hatten seine Nachfolger und in jenen Zeiten insonderheit in pietistischen Kreisen Pfarrer Friederich, in michelhanischen Michael Hahn mit ausgestrecktem Zeigefinger auf Rußland gewiesen, als den ges-

bestimmten Vergungsort für das „Sonnenweib“, (Apol. 12.) und der evangelische Sinn Kaisers Alexander I., der bei seiner Anwesenheit in Karlsruhe von Stilling persönlich mit dieser Anschauung der Dinge vertraut gemacht worden war, kam wie eine Einladung diesen Hoffnungen und Deutungen entgegen.

So gespannt waren die Verhältnisse in Württemberg, als den 30. Oktober 1816 König Wilhelm den Thron bestieg. Die unter dem straffen Regiment seines gestrengen Vaters gänzlich abgeschnittene, nun in Uebereinstimmung mit den Beschlüssen des Wiener Congresses gnädigst gestattete Freizügigkeit eröffnete die Schleusen, und der Strom der Auswanderung, durch die Theurungsnoth des Jahres 1816—17, die auch Württemberg auf's Empfindlichste traf, noch mehr geschwellt, ergoß sich vorzüglich nach Rußland. Allein in der Nähe von Tiflis haben sich 1816—17 sieben deutsche Kolonistendörfer (Neu-Tiflis, Katharinenfeld, Alexandersdorf u. a.) mit 2600 Personen gebildet, die zumeist aus Württemberg auszogen. Eine gleiche Zahl siedelte sich in einem anderen Theile Transkaukasiens an und gründete die Gemeinden Stuttgart, Neuhoffnung, Hoffnungsthal, Rosenfeld. Mehr als 1700 Familien hatten sich bereits unterschriftlich bereit erklärt, ihrem Beispiele zu folgen. Heute noch leben in Kornthal Familien, welche schon die Wagen gekauft hatten, um gleichfalls dorthin auszuwandern, und noch lange nach Gründung der Gemeinde war dort ein eigenthümliches Fahrzeug im Gebrauche, das noch heute unter dem Namen „Jerusalemstutche“ bekannt ist — ein schon bereit gehaltener Auswandererwagen. Nicht ohne Besorgniß sah die Regierung diesen Abzug so vieler wohlhabender, rechtschaffener Unterthanen und erließ den 14. Februar 1817 ein Ausschreiben an sämtliche obrigkeitliche Stellen des Landes, des Inhalts, dieselben möchten die Auswanderer vor der Gefahr, in die sie sich und ihre Familien durch unüberlegte Auswanderung bringen, unterrichten und warnen.

Nun lebte damals zu Leonberg, der Geburtsstadt Schelling's, drei Stunden von Stuttgart, ein edler Bürgermeister. Er hieß Hofmann, war aber ein Volksmann von ächtem Schlag oder vielmehr ein Hoffmann — denn so schrieb er sich —, ein Mann der Hoffnung, der die Devise hatte: „Spes non confundit.“

Gottlieb Wilhelm Hoffmann, der nachmalige Gründer und vieljährige Vorsteher der Gemeinde Kornthal, war zu Ostelsheim bei Calw auf dem württembergischen Schwarzwald den 19. Dezbr. 1771 geboren. Sein Vater, M. Christian Ludwig Hoffmann, stammte von einem edlen Märtyrer der evangelischen Kirche, Georg Hoffmann ab, der zu Hirschberg in Schlesien für das Bekenntniß der evangelischen Kirche gestorben ist. Von seinem Vater, einem streng orthodoxen, eifrigen Kirchenmanne alten Stils, von erstaunlichem, aber beengtem Fleiß, war der Knabe in möglichster Einschränkung mit fast pedantischer Strenge erzogen. Von seinen Eltern dem Schreiberstande gewidmet, durchlief er eine nicht minder gefegess strenge Lehrzeit bei einem tüchtigen Manne seines Faches, dem Stadtschreiber zu Calw. Aus seiner jugendlichen Sicherheit, in welcher der 18jährige Jüngling dahinlebte, ward er durch eine ganz besondere Lebenserfahrung aufgeweckt, die ihm von der treu über ihm waltenden Vorsehung Gottes einen tiefen Eindruck gab. Seine Befehrung war ihm immer ein heiliges Geheimniß, sein Auge glänzte, wenn er in traurem Bruderkreise davon redete. „Ich bin als Pregizerianer erweckt worden“, konnte er oft sagen. Er meinte damit, daß seine Seele damals von den Strömen der göttlichen Gnade überfluthet worden sey. Zur Pflege seines jungen religiösen Lebens hatte Gottes erziehende Weisheit zwei Werkzeuge in seine Nähe gestellt, die damals in Württemberg weithin fruchtbare Samenkörner der Wahrheit austreuten und ganz geeignet waren, einen Jüngling von solchem Feuergeiste zu fesseln, Pfarrer Machtholf von Möttlingen und Pfarrer Flattich von Mündingen.

Während der letztere, mit dem er später durch seine Verheirathung in die engsten Familienbände trat — Flattich war der Oheim von Hoffmann's erster Gattin —, ihm durch seine praktisch-heitere Art im täglichen Umgang und in der Erziehung, sowie durch sein unerschütterliches Gottvertrauen imponirte und dadurch eine verwandte Saite



in Hoffmann's reichem Gemüth anregte, prägte sich die tiefe Demuth, die aufopfernde Liebe und Dienstwilligkeit Machtholf's unauslöschlich seinem Geiste ein, und noch in späterem Alter erzählte er mit tiefer Nührung, wie der dienstwillige Pfarrer ihm die zehn schweren Folioebände von Luther's Werken, die er ihm zur Lektüre empfahlen, vier Stunden weit in seinem Zwerchsaß auf dem Rücken in's Haus getragen. Außer Luther's Schriften studirte der inzwischen nach Leonberg berufene Jüngling Jakob Böhme, Arnold, Zinzendorf, Tersteegen, Bengel, Detinger, Steinhofser und trat theilweise schon jetzt, zum Theil nachher, mit Michael Hahn in Sindlingen, Pregizer in Haiterbach, Dann, Jeremias Flatt, K. H. Nieger in Stuttgart, Pfarrer Friederich in Winzerhausen, Jung Stilling in Karlsruhe, Lavater in Zürich u. A. in fruchtbare Geistesgemeinschaft. Es war die selige Zeit des Werdens, als im Anfange dieses Jahrhunderts der junge Mann mit anderen gleichgesinnten Freunden von einem Besuche bei Graf Soden- dorf und K. H. Nieger in Stuttgart über die Solitude nach Hause zog, Loblieder dem Lamm singend und, wie die Tradition erzählt, hellaufschauzend seinen Hut in die Höhe warf und in die Worte ausbrach: „Brüder, wir erleben's noch, daß der Herr kommt!“ Die im Jahre 1801 von ihm herausgegebene Liedersammlung, das Leon- berger oder Brüderbüchlein genannt, spiegelt die gehobene Glaubensfreudigkeit Hoffmann's in jener Zeit ab, aus der heraus er die Lieder auswählte.

Kurz vor Auflösung des römischen Reichs zum kaiserlichen Notarius ernannt und bald darauf von den Bürgern Leonbergs zum Amtsbürgermeister erwählt, sodann im Verlaufe der nächsten 15 Jahre mit einer Reihe städtischer Aemter betraut, und 1815 bis 1819, 1820 bis 1826 zum Landtagsabgeordneten durch das Vertrauen des Volks berufen, zwischenhinein von der Regierung mit dem Vertrauensposten eines Landescom- missärs zum Behufe der Einquartierung der durchziehenden Truppen betraut, hatte er die reichste Gelegenheit, sein organisatorisches Talent zu üben, und jene Sicherheit des praktischen Blicks zu gewinnen, der ihn sein ganzes Leben hindurch auszeichnete und zum Rathgeber für Tausende machte.

In solcher Stellung geschah es, daß er immer auf's Neue angegangen wurde, Bittschriften um Beibehaltung der alten Liturgie an die Regierung abzufassen, und da diese abschlägig-beschieden wurden, Auswanderungslustigen mit seinem Rathe beizustehen. Als er daher durch jenes oben erwähnte königliche Rescript angewiesen wurde, solche vor der Gefahr der Auswanderung zu warnen, ergab sich ihm von selbst in Erwide- rung hierauf jene erste vom 28. Februar 1817 datirte Eingabe, welche durch die be- sondere Beachtung, die ihr König Wilhelm, der ihn persönlich kannte und hochschätzte, unmittelbar zu Theil werden ließ, die nächste Veranlassung der Gründung Kornthals wurde.

Er finde — schreibt er —, daß außer zwei Klassen von Auswanderern, wovon die einen, die Separatisten, nicht zu überzeugen, auch in ihren Grundsätzen nicht eigentlich religiös, die anderen, verkommene Arme und Proletarier, für den Staat ohne Werth seyen, eine dritte Klasse wohl verdiene, vom Staate zurückgehalten zu werden. Sie bestehe aus ruhigen, gewissenhaften, fleißigen und größtentheils vermöglichen Leuten, die sich in ihrer Gewissensfreiheit beschränkt fühlen. Diese letztere Klasse würde im Lande verbleiben, wenn ihnen die Anlegung eigener Gemeinden nach Art der von König Fried- rich 1806 privilegirten Brüdergemeinde zu Königsfeld, das damals württembergisch war, gestattet würde. Die Rechte und Freiheiten einer solchen Gemeinde würden die näm- lichen seyn, wie die der Brüdergemeinde, und sich nur auf religiöse Gegenstände beziehen. Die Lehre der Gemeinde sollte keine andere seyn, als die alte evangelisch-lutherische Glaubenslehre, nur müßte ihnen gestattet seyn, solche Einrichtungen in Kirchensachen zu treffen, welche ihren Ueberzeugungen gemäß seyen. Dem Staate würden dadurch nüt- zliche Staatsbürger, der Kirche aber die reine lutherische Lehre erhalten, von welcher der größere Theil der Lehrer mehr oder weniger abgewichen sey.

Das sind die Stamina der Entstehung Kornthals. Stehen wir, ehe wir die Ent- wicklung weiter verfolgen, einen Augenblick stille, so ergibt sich uns beim Rückblick

darauf eine gedoppelte Thatsache. Das Motiv des Gründers der Gemeinde, der nicht die Initiative ergriff, keine Bitte vorlegte, sondern einen in seiner amtlichen Stellung begründeten Vorschlag im Interesse der Regierung dem Könige vorzulegen sich gedrungen fühlte, ist kein eigenmächtiges, donatistisches Kirchenmachen, entgegen den Worten des göttlichen Meisters Matth. 13, 29. 30., kein schwärmerisches Anticipiren idealer christlicher Zustände, wie sie diesem Aeon nicht vorbehalten sind, auch nicht das Bestreben gewesen, den Reizungen oder Störungen des Weltlebens enthoben, sich hier ungetrübt von feindlichen Einflüssen nach Gemüthlichkeit unter lauter Brüdern zu etabliren (vgl. Steudel a. a. O. S. 26). Noch viel weniger ist aber der Vorwurf des Separatismus, der seiner Zeit von Seiten der Kirche erhoben wurde, gerechtfertigt. Die Gründer von Kornthal sind Pietisten, keine Separatisten gewesen. Die Separatisten stehen außerhalb der Kirche, diese als Babel oder Hure anfeindend und verlästernd. Die Pietisten stehen innerhalb der Kirche, gehören zu ihren treuesten und eifrigsten Besuchern. Nicht von der lutherischen Kirche wollten sie sich los sagen, sondern unabhängig von dem in ihren Augen von der reinen Lehre abgefallenen Consistorium der württembergischen Landeskirche auf Grund der aus der Reformationszeit stammenden Kirchenbücher und im Genuße der unverfälschten Kirchenlieder ihres von den Vätern übernommenen Glaubens leben. Vielmehr sind gerade durch die Gründung Kornthals solche Elemente, die durch fortdauernde Verstimmung zur Opposition und Separation hätten gedrängt werden können, hieher abgeleitet, gesammelt und befriedigt, ein Salz für die Kirche geworden. Denn es unterliegt bei unbefangener Betrachtung keinem Zweifel, daß die von da an theilweise gestattete Fortbenutzung der alten Liturgie, deren sich auch Dann mit kühnem Freimuth unangefochten bediente, und die sich immer lauter äuffernden Kundgebungen über „Gesangbuchsnoth“ und Abänderung der Liturgie von 1809, die in den dreißiger Jahren allgemein wurden und 1842 die Einführung des neuen Gesangbuchs und der neuen Liturgie zur Folge hatten, mit eine Nachwirkung jener Kämpfe waren. Gerade diese von der Kirche selbst kaum zwei Jahrzehnte darauf beschlossene Abschaffung der den Pietisten jener Zeit so anstößigen Kirchenbücher war die beste Rechtfertigung ihrer gerechten Wünsche.

Sollten auch wirklich, wie durchaus nicht zu läugnen ist, von Manchen, welche nach Bengel's Vorgang für das Jahr 1836 das Ende der antichristlichen Zeit und den Anbruch des tausendjährigen Reiches erwarteten, weiter gehende chiliaistische Ideen mit der Gründung der neuen Gemeinde in Verbindung gebracht worden sein (vgl. Dr. Barth's, des damals 20jährigen Jünglings, Erstlingschriftchen „Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht“ — Worte des Friedens über die neue württembergische Gemeinde, Tübingen, bei Laupp, 1820), so wissen wir satzsam aus der Geschichte der christlichen Kirche, daß derartige Auswüchse in Zeiten religiöser Erregung unvermeidlich sind.

Wie dem auch sey, soviel ist unverkennbar, daß unter der gnädigen Führung Gottes die in der württembergischen Kirche gährenden Elemente, denen zum weitaus größeren Theil ein gesunder Kern ächter Glaubensfreudigkeit und Leidenswilligkeit, sowie ein ernstes Ringen nach Heiligung innewohnte, in ein abgesondertes Bett geleitet, die oppositionellen Kräfte lokalisiert, dem Lande erhalten und die Kirche vor Zerklüftung bewahrt wurde.

Es kam jetzt Alles darauf an, wie sich die württembergische Staatsregierung zu diesem Ansinnen Hoffmann's stellte. Aus dem Umstande, daß zwischen der vom 28. Februar 1817 datirten Eingabe des oben erwähnten Vorschlags und dem am 22. August 1819 verliehenen Privilegium 2½ Jahre verstrichen, läßt sich abnehmen, daß sie sehr vorsichtig zu Werke ging. Sie hatte auch alles Recht dazu. War ja doch jene Uebergangszeit nicht bloß die Zeit religiöser, sondern auch politischer Spannung, die Zeit des Wartburgfestes, die Zeit politischer Strebungen und Rückstrebungen, die Zeit getäuschter politischer Hoffnungen und Illusionen, für Württemberg insonderheit die Zeit der Verfassungskämpfe. Auf der einen Seite lag die ganze Tragweite eines Vorschlags, hinter welchem die wahrscheinliche Auswanderung von 1700 Familien stand, welche,



wie wohl mit Recht vermuthet wurde, von Seiten der russischen Regierung Unterstützung fand, sodann die Hoffnung, die man höheren Orts hegen mochte, daß redliche Seelen, die sich aus religiösen Bedenken eines irrenden Gewissens an den Einrichtungen der herrschenden Kirche stoßen, vor gänzlicher Separation könnten hiedurch verwahrt werden, der Gedanke endlich, daß wenigstens der Versuch der Errichtung solcher Gemeinden gemacht werden möchte, und falls er gelänge, dem Separatismus überhaupt die Spitze abgebrochen, seine feindliche Stellung gegen die Kirche aufgehoben und die separirten Elemente am ehesten wieder der Kirche zugeführt werden möchten.

Auf der anderen Seite stand freilich ein aus der Zeit des herrschenden Rationalismus herausgewachsenes Kirchenregiment unter dem Einfluß eben jenes Prälaten Orlinger, der, ein ächter Repräsentant seiner Zeit, im Jahre 1791 die Kirche mit dem modernen Gesangbuch beschenkt hatte, eine Zeitrichtung, welche religiösen Excentricitäten abhold den Pietismus verabscheute, und die Separatisten für politisch-religiöse Jakobiner ansah, — die unter der niederen und höheren Geistlichkeit des Landes gangbare Verwechslung von Pietismus und Separatismus und von württembergischer Landeskirche mit evangelisch-lutherischer Kirche überhaupt, der Umstand ferner, daß selbst gläubige Geistliche wie Dr. Steudel (vgl. seine Schrift: Ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg, namentlich der Gemeinde in Kornthal, Stuttgart 1820) Vahnmaier (Bruder Ulrich) an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in Württemberg, Stuttgart 1818), Dann (vgl. Karl Werner, Leben Dr. Barth's, Bd. I. S. 170) u. A., nichts weniger als für die neue Gemeinde eingenommen waren, sodann die natürliche Befürchtung, durch Errichtung vieler Gemeinden dieser Art dem Geiste der Unabhängigkeit und Selbständigkeit auf religiösem Gebiete Vorschub zu leisten, auch wohl die Beforgniß, diese Gemeinden möchten der Sammelplatz der verschiedenartigsten Elemente der Opposition werden und durch Aufnahme auch unlauterer und unmoralischer Mitglieder oder durch Mangel an Subsistenzmitteln sittlichen oder finanziellen Bankerutt machen, und hiedurch Kirche und Staat gleich sehr gefährden. Nehmen wir endlich dazu, daß die ersten Entwürfe selbst etliche zu weit gehende Bestimmungen enthielten, die den Gegnern Anlaß zu Mißverständnissen und Berunglimpfungen boten, wie die Exemption vom Militärdienst (§. 5. des Entwurfs), eine andere Form der Steuererhebung (§. 7.), sowie „sonstige Erleichterungen gegen andere Staatsbürger wenigstens für die ersten Jahre ihrer Entstehung“ (§. 6.), so ist hinreichend klar, warum die Väter der Kirche der königl. Staatsregierung den wohlgemeinten Rath gaben: *videant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.*

Diese Wartezeit von 2½ Jahren war für die gute Sache heilsam, diente zur Abklärung, trieb in's Gebet und hinterließ, nachdem ihr wider Vermuthen, allen Hindernissen zum Trotz, die königliche Genehmigung dennoch zum Theil wurde, die begeisternde Gewißheit, die Barth in seinem Motto zu den „Hoffmann'schen Tropfen“ in die Worte sagte: „Ist das Werk von Menschenhänden, wird es fallen, wird es enden; ist's von Gott, Er wird's be-  
behüten, wenn auch Welt und Teufel wüthen.“ Solcher Begeisterung bedurfte es, um die Schwierigkeiten zu überwinden, die, nachdem jetzt die äußeren glücklich beseitigt waren, erst recht als innere sich offenbarten.

Es galt jetzt, die Idee einer neuen Gemeinde, wie sie Hoffmann vorschwebte, zu realisiren. Welches diese Idee sey, ist in Hoffmann's erster Eingabe angedeutet, in seinem gedruckten „Entwurf zur äußeren und inneren Einrichtung religiöser Gemeinden nach dem Muster der sogenannten Brüdergemeinden“ ausführlicher dargelegt. Es ist die Idee, „eine Gemeinde des Herrn darzustellen, welche nach dem Vorbild der ersten apostolischen Gemeinden eingerichtet, die Vorschriften der Bergpredigt und die aus den Lehren der apostolischen Briefe gezogenen Verhaltensmaßregeln als die höchste Moral, die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Jesum den Gekreuzigten als den einzigen Weg zur Seligkeit lehrt (S. 96), deren Glaube und Lehre nichts Anderes ist, als was Jesus und die Apostel gelehrt und die Reformatoren in der Augsburgerischen



Confession zusammengestellt haben\*) (S. 42), eine Gemeinde, welche über dieser Lehre genau und unverbrüchlich hält (S. 28.) und nach dem Vorbild der Lehre Jesu und seiner Apostel gute Sitte und wahre Religiosität zu pflanzen und zu erhalten bemüht ist“ (S. 13). „Um ein Mitglied dieser Gemeinde zu seyn, wird erfordert eine durch den Geist Gottes gewirkte Sinnesänderung, welche sich in dem wahren Leben aus Gott durch die Erfahrung der Vergebung der Sünden und in dem Gesinntseyn, wie Jesus Christus auch war, zu Tage legt“ (S. 30). Die Aufgabe einer solchen Gemeinde wäre die Durchdringung des gesamten häuslichen, beruflichen, bürgerlichen und gottesdienstlichen Lebens durch das Christenthum. Demgemäß sollen „die Eltern ihre Kinder als ein mit dem Blute Jesu erkaufte Eigenthum Gottes vor Aergerniß bewahren, durch ihr Beispiel erbauen und zur Nachfolge reizen, zur Arbeit anhalten, nicht weichlich oder zärtlich erziehen, sondern an die Mühseligkeiten des menschlichen Lebens gewöhnen, sie nicht nur religiös, sondern auch wissenschaftlich zu bilden bemüht seyn“ (S. 88)\*\*), „hauptsächlich aber in der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit nach der heiligen Schrift unterrichten lassen und fleißig zum Gebet anhalten.“ Im Haus- und Familienleben soll „jeder Ueberfluß und unnöthige Kostbarkeit in Speise, Kleidung und Hausgeräthe, jede Leppigkeit, Eitelkeit und Luxus sorgfältig vermieden werden“ (S. 20). Jedes Gemeindeglied soll „nach des Apostels Regel arbeiten und sein eigen Brod essen und kein Müßiggänger geduldet werden“ (S. 64). Um für den irdischen Beruf theils „zu landwirthschaftlicher Verbesserung des Bodens, theils zur Gründung und Betreibung von Gewerben und Fabriken“ die jungen Leute tüchtig heranzubilden, sollten Lehr- und Industrieschulen errichtet (S. 75), und um tüchtige Arbeiter für's Reich Gottes heranzuziehen, Erziehungsanstalten (S. 75), Bibel- und Missionsanstalten gegründet und zur Herstellung und Verbreitung religiöser Schriften eine eigene Buchdruckerei errichtet werden“ (S. 12.).

Es ist nicht zu verkennen, welche Anschauung dieser Idee zu Grunde lag. Wenn es offenbar die Brüdergemeinde ist, die für Hoffmann Muster und Vorbild war, warum, möchte man fragen, schlug er nicht den einfachen Weg ein und gründete oder veranlaßte Herrnhuter Kolonien an allen Orten des Landes, die hiefür zu erwerben waren? Wie innig vertraut er mit dem Herrnhutischen Geiste war, zeigt ein bekanntes Wort, das man ihn oft konnte sagen hören: „Ich bin als Pregizerianer erweckt worden, ich möchte als Michelianer wandeln und als Herrnhuter sterben“, d. h. im alleinigen Vertrauen auf den Kreuzestod Jesu. Er machte auch wiederholt Besuche in Königsfeld und unterhielt durch reisende Diasporabrüder beständigen Verkehr mit der Brüdergemeinde. An der Erlaubniß solcher Kolonien im Lande von Seite der königl. Staatsregierung war nicht zu zweifeln. Der Vorgang der Fundationsurkunde Königsfelds vom 12. Aug. 1806 gab vielmehr für diese in den meisten strittigen Fragen des Kornthaler Privilegiums den Ausschlag. Für die Oberkirchenbehörde war jene Bezugnahme auf Königsfeld die einzige Empfehlung in Hoffmann's ganzem Entwurfe, und es ist bemerkenswerth, mit wie großer Achtung und Anerkennung in ihren damaligen Verhandlungen von der Brüdergemeinde geredet wurde.

\*) Mit Ausnahme des stehenden Zusatzes der Augustana: *damnant omnes haereses, contra hunc articulum exortas*, wogegen §. 29. des ersten Entwurfs sagt: „Allen Religionshaß wird die Gemeinde, als dem Sinne Christi schlechterdings zuwider, verabscheuen und alle Kinder Gottes, sie seyen in welcher christlichen Religionsverfassung sie wollen, für ihre Brüder erkennen, solche besuchen und sich gerne von ihnen besuchen lassen, ja alle Menschen als Miterlöste aufrichtig lieben“; womit zu vergleichen aus dem Mich. Hahn'schen Entwurf der Gemeindeverfassung Bd. XII. 2ter Theil §. 5: „Wahre Kinder Gottes sind Kinder der oberen Mutter und sind keiner Partei zugethan, sind aber auch keine Parteienmacher. In allen christlichen Parteien sind welche“ §. 40: „Die erfahrendsten Gemeindeglieder müssen sehr tolerant seyn.“ §. 59: Ueberhaupt kann eine Geistesgemeinde nicht zu viel auf Einsörmigkeit absehen, da ja die Weisheit Gottes mannichfaltig ist; wenn man nur in Hauptsachen einig ist, so habe man immer verschiedene Meinung.“ —

\*\*) Hoffmann verlangte im ersten Entwurf selbst von dem Gemeindegemeindeführer die Kenntniß der lateinischen Sprache (s. Geschichte und Veranlassung zc. 1818. S. 16).

„Der religiöse Geist der Herrnhuter sey zwar durch allzu engherzige Ansichten beschränkt und beachte das Princip des Fortschreitens in religiöser Erkenntniß zu wenig, aber er sey der einer redlichen, praktisch-wohlthätigen Religiosität. Die Mitglieder der Brüdergemeinden seyen nicht nur ganz unschädliche, sondern auch in beschränkteren Verhältnissen für die menschliche Gesellschaft sehr brauchbare Leute, die durch das Beispiel der stillen, nicht verfehrnden, nicht verfolgenden, der Einmischung in die Politik sich enthaltenden Religiosität, sowie eines hohen Grades von Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Arbeitsamkeit wohlthätig auf ihre Umgebung einwirken. Da sie seyen selbst in kirchenhistorischer Hinsicht ein sehr merkwürdiges und erseuliches Phänomen, sie haben sich um die Ausbreitung des Christenthums in den entferntesten Welttheilen mehr als irgend eine herrschende Kirche verdient gemacht und können mit Recht als Depositäre des biblischen Christenthums nach dem Lehrbegriff der evangelisch-lutherischen Kirche betrachtet werden, welche dem Unglauben und Religionsindifferentismus still, aber nicht unkräftig entgegenwirken, ohne darum eine dem Staate oder der Kirche schädliche Schwärmerie an und für sich selbst zu befördern.“

In der That hat auch Hoffmann für Gemeindeverwaltung, Gottesdienst und religiöse Sitte viel Gutes von den Herrnhutern entlehnt. Daß er aber je hätte herrnhutisch werden und die neuen Gemeinden dazu machen wollen, davon findet sich weder in den gedruckten noch in den schriftlichen Quellen irgend eine Spur. Hoffmann hatte ja auch zunächst nicht für seine Person allein eine neue Gestaltung der kirchlichen Dinge seiner Heimath gewünscht. Er war Wortführer derjenigen unter den württembergischen Pietisten geworden, die der eingerissenen Neologie sich entwinden und rein auf Grund des Wortes Gottes ihre bürgerlichen und kirchlichen Verhältnisse neu zu constituiren sich anschickten. Er war aber nicht der einzige Wortführer. Neben Hoffmann standen noch andere Häupter anderer Richtung. Und eben hier war der Ausgangspunkt der inneren Schwierigkeiten, die sich der Realisirung des Hoffmann'schen Plans entgegenstellten, und durch deren glückliche Ueberwindung sich seine göttliche Legitimation bewähren mußte.

Während nämlich Zinzendorf mit schaffendem Geiste die religiösen Elemente, die er in seinem Kreise vorfand, in sich aufnahm und sie als neuen, von dem frischen Hauche seines Geistes durchdrungenen Guß mit überwältigender Genialität in die Adern seiner Gemeinde ausgoß, während in Folge davon ein neues Gemeindeleben, neue Gemeindeordnungen, ja ich möchte sagen, neue Gemeindegefühle und Gemeindeanschauungen sich bildeten, die ihre kräftige Lebendigkeit in einer besonderen religiösen Poesie zum festen Ausdruck brachten, traten bei der Bildung von Kornthal drei zum Voraus noch nicht verschmolzene Elemente in äußerlichen Bund, dessen festes Zusammenhalten nicht durch innere Verschmelzung, sondern durch das Organisationstalent und die Willensstärke ihres Gründers gegeben war. Diese drei Elemente, die nicht, wie bei der Brüdergemeinde, in sprudelnder, quellenhafter Lebendigkeit aus dem religiösen Princip entsprangen, sondern als bereits fertige, nebeneinander großgewachsene Individualitäten ineinanderzugliedern waren, sind 1) das altkirchlich-pietistische, vertreten durch Hoffmann und die numerisch kleinere Fraktion der Pietisten, sowie durch das alte Gesangbuch und die alte Liturgie; 2) das michelianische, vertreten durch Michael Hahn und die überwiegende Zahl seiner Anhänger; endlich 3) das herrnhutische, vertreten durch die projektirte religiös-politische Einrichtung der Gemeinde, durch die Form des Gottesdienstes, sowie einige wenige Herrnhuter, die sich der Gemeinde anschlossen. „Aber wie gedenken Sie es mit den verschiedenen religiösen Färbungen in Ihrer neuen Gemeinde zu halten?“ fragte einmal in wohlmeinender Sorge der sel. Prälat Dr. Joh. Friedr. Flatt den Bürgermeister Hoffmann. „Ich möchte sie alle — erwiderte dieser — in dem Mörser der Liebe zerpulvern und dann wieder ebenso viele Menschen daraus bilden.“ — Verstand Hoffmann diese Kunst, so hat er weiter herausgebracht, als die alchemistischen Autoren alle von Hermes an bis auf Sendivogius Philaletha, von denen Detingen schreibt, daß er sie Jahr und Tag gelesen.

Wir sind hier an dem Punkte angekommen, wo Michael Hahn als wesentlicher Faktor in die Entwicklung eingreift. Er stand damals im 62. Lebensjahre, auf der Höhe seiner Wirksamkeit, und wir können das uns vorliegende Stück württembergischer Kirchengeschichte nicht verstehen, ohne eines Mannes von solch' nachhaltiger Wirkung, der weder Doktor noch Magister war, insonderheit Erwähnung zu thun. (Vgl. den Artikel über Hahn Bd. V. S. 472.)

Michael Hahn (geb. 2. Febr. 1758) war ein religiöser Autodidakt, der vielfach an Jak. Böhme erinnert. Nachdem er unter äußerst beschränkten Verhältnissen seine Knabenzeit verlebt und vom 17. bis zum 20. Jahre unter Anfechtung seines zarten Gewissens im Kampfe zwischen Geist und Fleisch und unter dem Druck des verdammenden Gesetzes verbracht, geschah es in seinem 20. Lebensjahre, daß seine Seele erleuchtet ward. Er war auf dem Felde zur Zeit der Ernte mit Gerstenhäufeln beschäftigt, als ihm das Licht aufging. Die Erleuchtung währte damals 3 Stunden, das zweite Mal in seinem 23. Jahre fast ununterbrochen 7 Wochen. „Ich sah in die innerste Geburt und allen Dingen in's Herz“ — schreibt er darüber —, „mir war, als ob ich die Allenthalbenheit Gottes schaute, mein Herz war gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darinnen sich Gott offenbart“ (s. J. M. Hahn's Schriften III. S. 9 ff.). „Es war lange finster auf der Tiefe, nämlich auf dem Chaos meiner qualvollen Herzensconfusion, bis göttliche Bewegung es durch das Wort Galgal wendete und das Licht aus der Finsterniß hervorbrachte und einen lichterhellen geborenen Schein in die Centralkräfte meiner Seele gab. Weil mir dann in dieser anhaltenden centralischen Schau und tiefen Eröffnung der innersten Sinnen alle möglichen Fragen von Gott, von Christo, vom Geiste Gottes, nämlich wie, wo und was der dreieinige Gott sey, und wie Alles von ihm herkomme und in ihm bestehe und durch ihn wiederbracht werde, auf einmal beantwortet wurden, so war ich in der That centralisch erleuchtet, und weil dieß so gar unmittelbar geschah (denn ich war mit Nichts dergleichen im Geringsten bekannt), so kann ich mit Recht dieß eine unmittelbare Erkenntniß Gottes nennen. Daß ich es aber auch von erleuchteten Menschen als bestätigt haben möchte, fügte es Gott, daß ich von Amtswegen zu Herrn Consistorialrath und Hofprediger Nieger in Stuttgart in's Verhör mußte, der mir dann erst sagte, was und von wem mein Pfund sey und was ich zu thun hätte, um es recht anzulegen“ (s. M. Hahn's Schriften XII. S. 574 ff.).

Von Jedermann für einen Sonderling, Phantasten und Schwärmer gehalten, von Niemand verstanden, von seinem Vater so geschlagen, „daß die Nachbarn etlich und siebenzig Streiche zählten“, ging der 20jährige Jüngling endlich mit seines Vaters Einwilligung zu einem Bauer eines Nachbardorfes in Dienste, diente aber zugleich in kindlicher Einfalt und heiligem Wandel Gott, streng gegen sich, die Gasser segnend, von Gott gesegnet. Vom 22. Jahre an in's Vaterhaus heimgekehrt, lebte er unangefochten, in größter Verläugnung aller Sinnlichkeit, in schlechter Kleidung, geringer Kost, trank in 20 Jahren bloß Wasser und Milch, und „weil er oft im Gebet begriffen war, wenn ihm zum Essen gerufen worden, so ließ er sich's gefallen, die Erdbirn, welche man den Schweinen aufbewahrt hatte, zu essen, wenn sonst nichts übrig geblieben war“ (I. S. 35). Die 7 Wochen seiner zweiten Erleuchtung verbrachte er für sich allein theils schreibend, theils betend, wobei er sich oft so vergaß, „daß er bis Nachts 3 Uhr am Schreibtisch verweilte und nur deswegen aufhörte, weil die Hand ihren Dienst versagte oder weil er so lange im Gebet anhielt, daß er beim Aufstehen von demselben fast ganz erstarrt war und die Füße kaum mehr fortzuschleppen konnte.“ Nach Verfluß dieser Zeit besuchte er zum erstenmal die Privatversammlungen und diente ihnen fortan mit der Gabe, die er empfangen hatte, als ein treuer Haushalter in großer Demuth und unbeugsamer Ausdauer. Verkannt, verfolgt, verlegt, in öffentlichen Blättern geschmäht, vor Schultheßen und Pfarrer, vor Kirchenconvente und Oberamtskanzleien, vor Delane und das Oberconsistorium in Stuttgart vorgeladen, immer geängstet und gescheucht,



fand der schlichte Bauersmann ungesucht solchen Zulauf, daß man ihn bald zu Hunderten und Tausenden zählte.

Obgleich vom Jahre 1787 an allen Auswärtigen bei Strafe des Arrestes verboten war, wieder zu kommen, wurde der Zulauf immer größer, der unermüdbliche Mann immer lebendiger, daß er Sonntag Nachmittags bis in den Abend seinen Vortrag hielt, und wenn er Soldaten, die seinen Rath und Hülfe suchten, noch bis Mitternacht geistlichen Trost und Rath erteilt, häufig bis zur Morgenfrühe des Montags das Wort verzog. Dann stand er auf, „ging in den Stall, schnitt Futter für das viele Vieh seines Vaters und half ihm die Woche über treulich in seinen Feldgeschäften.“ Eine Erweckung um die andere entstand, ganze Dörfer wurden vom Feuer des neu erweckten Wortes Gottes in Brand gesteckt. Seine Persönlichkeit wirkte wie ein milder Lichtglanz. Obwohl er in seiner abgetragenen, fast zerlumpten Bauerntracht Vielen ein Gegenstand des Spottes war, leuchtete doch aus seinem schön geformten Angesicht, seiner hohen, erhabenen Gestalt ein solcher Geistesadel, daß wenn er in bürgerlichen Geschäften durch die Gassen seines Dorfes ging, Kinder öfters ungeheißt vor ihm aufstanden und die Mütze vor ihm abzogen. Sein späterer Aufenthaltsort Sindlingen, wo er vom 3. 1794 an ein stilles Asyl gefunden, war fortan ein vielbesuchter Segensort der Stillen im Lande.

Obwohl dieser Mann, nach dessen Tode von seinen hinterlassenen Papieren 15 Bände von je circa 60 Bogen herausgegeben werden konnten — freilich die Goldkörner oft unter lockerem Gerölle, theilweise in gereimter Prosa verborgen — keinen Buchstaben in Druck gab, wurden sie doch, wie zur Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst, in vielen Abschriften verbreitet und riesen allenthalben im Ober- und Unterland auch da Gemeinschaften hervor, wo Hahn nie persönlich hingekommen.

Dieser Mann, unter dem Volke nur unter dem Namen „der Michele“ bekannt, hinter dem im Jahre 1817 zum mindesten 15000 Anhänger standen, war es, mit welchem Hoffmann jetzt zusammentrat. Mit ihm kamen noch 15 andere Vertreter der verschiedenen Gemeinschaften, unter diesen die einflußreichsten michelianischen Häupter. Beide, Hahn und Hoffmann, brachten einen fertigen Entwurf einer neuen Gemeindeorganisation mit. Der Hahn'sche ist in 64 Paragraphen ausgearbeitet und im zwölften Bande seiner Schriften, II. Abth. S. 259 abgedruckt, ein Muster tiefgründender Weisheit, die aus der Fülle Jesu geschöpft hat. Das Resultat der Conferenzen war der erste von Hoffmann übergebene Entwurf, dessen Principien oben ausgehoben wurden. Diese Principien konnten aber nur durchgeführt werden, wenn die Verschmelzung und gegenseitige Ergänzung der pietistischen und michelianischen Fraktion schon in diesen Vorberathungen vollzogen wurde. Gelang dieß nicht schon hier, so war die Zukunft der neuen Gemeinde, ihre Berechtigung und Bestimmung verloren, gelang sie, so war gegründete Hoffnung, daß sie auch im Großen gelingen werde. Besteht nämlich einerseits die Berechtigung des Pietismus innerhalb der Kirche darin, daß er auf das unmittelbare Verhältniß zu Gott, das allgemeine Priesterthum, fußend, auch dem Laienelement sein Recht, lehrend aufzutreten, vindicirt, gegenüber dem Intellektualismus und Orthodoxyismus die eigene Herzenserfahrung, gegenüber der Kirchlichkeit die persönliche, frei sich bethätigende Frömmigkeit, neben der Theilnahme an der größeren und gemischten Gemeinschaft die Vereinigung Gleichgesinnter betont, so liegt seine Gefahr andererseits eben in der atomistischen Hervorhebung der frommen Subjektivität, der eigenen „Erfahrungen“, und in der Versuchung, die Erbauungsübung zur Methode zu machen. „Die aber Erbauungsübung Methode und Gesetzeswerk wird“, sagt Tholuck gewiß sehr richtig, „bewirkt sie den Tod der Frömmigkeit statt die Belebung.“ Der württembergische Pietismus insonderheit stand zu einer Zeit, wo er weder in der inneren noch äußeren Mission ein Feld der Thätigkeit hatte, noch auch durch das Band einer Organisation zusammengehalten war, in der Gefahr, die Rechtfertigung durch den Glauben in einseitiger Weise zu handhaben und in der Freude über die geschenkte Vergebung der Sünden

den Kampf mit der Sünde und die Arbeit der Heiligung leichter zu nehmen. Dieser Gefahr, welcher der Pregizerianismus (s. Grillmeisen in Algen's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1841, S. 106 ff.) wirklich erlag, entgegenzutreten, den Pietismus aus seiner Stagnation aufzufrischen und heilsam zu befruchten, demselben das Bedürfnis einer Organisation und Gemeinschaftszucht nahe zu legen und zugleich die Kirche vor weiterem Umsichgreifen des Separatismus zu bewahren, war Michael Hahn's Mission gewesen. Daß aber dieß nicht ohne gegenseitige Reibungen, Eifersüchteleien, Empfindlichkeiten, Spaltungen abging, wer, der das menschliche Herz kennt, sollte dieß befremdlich finden? Denn auf der anderen Seite fand der Michelianismus auch wieder sein Korrektiv am Pietismus, hinsichtlich aller jener Punkte, wo, wenn auch nicht bei Hahn selbst oder im System in thesi, aber jedenfalls bei vielen seiner Anhänger in praxi etwas faul war. Dieß glaubte man bei ihnen sowohl im formalen als im materialen Princip unseres evangelischen Glaubens zu finden. Unmerklich traten ihnen neben (oder gar über) die heil. Schrift die Schriften Hahn's, denen sie eine Art von Inspiration glaubten zuschreiben zu müssen. Statt der *justificatio ex sola fide* sah man in ihrem System eine feinere Form der Wertgerechtigkeit, welche das an den Katholicismus anklingende Geständniß vieler, daß man seines Gnadenstandes nicht völlig sicher seyn könne, nur zu bestätigen schien. Auch die Werthschätzung des ehelosen Standes, die jedoch nicht auf Rechnung Hahn's allein zu schreiben ist (vgl. Haug, Studien der württembergischen Geistlichkeit Bd. XI. 1. S. 155), sowie die Unklarheit ihrer mystisch-theosophischen Sprache, ihre mehr spekulative Auffassung des Christenthums und Anderes mehr schien den Pietisten eine Abweichung vom einfältigen Worte Gottes zu seyn. Und eben hierin sollte der Pietismus dem Michelianismus ergänzend und emendierend zur Seite treten. Um so löstlicher waren jene Tage der gemeinsamen Gebete und des brüderlichen Einverständnisses, da die Freude am Herrn ihre Stärke war, deren Resultat die Vereinigung der beiden Parteien zu gegenseitiger Ergänzung und Handreichung der verschiedenen Gaben und der einstimmige Beschluß war, Michael Hahn zum Vorsteher der neuen Gemeinde zu erwählen.

Der Kauf des Ritterguts Kornthal geschah den 12. Januar 1819. Am 20. Januar, acht Tage darauf, ward Hahn in die obere Gemeinde abgerufen. Seine Zeit war vorüber, seine Aufgabe war vollbracht.

II. Wenn es wahr ist, daß wer da weiß, wie Etwas entsteht, es auch versteht, so ist uns nun das Verständniß dessen, was Kornthal seiner Idee nach ist, nahe gelegt. Was es seit 45 Jahren in der Wirklichkeit ist, mögen die folgenden Blätter zeigen, wenn wir den Geist der Gemeinde, die Gemeindeverfassung, Sitte und Ordnungen, ihre Wirksamkeit, ihre Krisen und Gefahren in kurzen Zügen uns vergegenwärtigen.

Der Geist der Gemeinde ist bedingt durch drei Faktoren, von denen wir sagen können, daß sie in derselben eine Macht sind, das Wort Gottes, das Gebet und die Zucht. Das Wort Gottes wird in jedem Hause jeden Tag von dem Hausvater meist dreimal mit den Hausgenossen gelesen, Morgens, Mittags und Abends. Seine Aussprüche sind das Gesetz im Rathhaus, in der Gemeindeschule, in den zahlreichen Instituten, in den Häusern und in den Werkstätten. Sonntags wird nicht nur, wie in der Landeskirche, Vormittags von 9½ bis 11 Uhr das Wort Gottes gepredigt und Nachmittags von 1 bis 2 Uhr an der Hand des Katechismus durchgeredet, sondern schon von 8 bis 9 Uhr Morgens wird für die Kinder und die anwesenden Landleute, die von auswärts zur Kirche kommen, in kindlicher Weise Evangelium oder Abendlektion ausgelegt und das Verständniß der Predigt vorbereitet, Nachmittags von 3 bis 4 Uhr in zwei getrennten Versammlungen, einer pietistischen und einer michelianischen, und Abends von 7 bis 8 in einer für Pietisten und Michelianer gemeinsamen Abendstunde im Betsaal Abschnitte aus der heil. Schrift gelesen und betrachtet, wobei sich natürlich von selbst versteht, daß der Einzelne nicht allen, sondern nur denjenigen Versammlungen

antwohnt, wozu er Zeit und Lust hat. Die Zöglinge der Erziehungsanstalten besuchen nur die zwei öffentlichen Gottesdienste. Während die Eltern im Abendgottesdienste sind, haben die Kinder eine sogenannte Kinderstunde, in denen ihnen passende Geschichten erzählt werden. Was die Alten von Homer sagten: *Nocturna versato manu, versato diurna* — kann man hier von der Bibel sagen. In dem Amtszimmer des Gemeindevorstehers, wo der Gemeinderath seine Sitzungen hält, steht an der Wand das Wort geschrieben: Wir müssen Alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, 2 Kor. 5, 10. Die Hausordnungen der Institute beginnen mit einer Zusammenstellung der für die jeweiligen Bedürfnisse und Umstände geltenden Gebote Gottes. Die Unterrichtsstunden werden täglich mit einer halbstündigen Bibellektion mit kurzer praktischer Auslegung eröffnet. Was der Prälat Dr. von Kapff, früher als der zweite Pfarrer von Kornthal zehn Jahre lang in gesegneter Wirksamkeit, in seiner hier mehrfach benutzten Schrift: „Die Württembergischen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, ihre Geschichte, Einrichtung und Erziehungsanstalten.“ Kornthal 1839 — von seiner Zeit schreiben konnte: (S. 113) „dem Worte Gottes unterwirft sich auch der fehlende Bruder mit Buße und Glauben, bittet den Beleidigten um Verzeihung und bemüht sich um ein mit Gott und Menschen versöhntes Herz und um neue Kräfte der Heiligung“ gilt im Wesentlichen auch noch heute.

Damit geht Hand in Hand das Gebetsleben, das in der Gemeinde waltet. Davon läßt sich weder reden noch schreiben. Der Vater, der in's Verborgene sieht, kennt der Augen Tropfen und der Herzen Klopfen. Hoffmann und Pfarrer Friedrich und Viele mit ihnen und nach ihnen waren priesterliche Seelen. Kapff's Gebetbuch, das innerhalb 30 Jahren in zwei Ausgaben zusammen in 77000 Exemplaren diesseits und jenseits des Oceans verbreitet, großen Segen gestiftet hat, ist von Kornthal ausgegangen\*). Es enthält keine gemachten Gebete, sondern solche, die hier gebetet worden sind. Das Geheimniß der Erziehung von nahezu 500 Kindern, welche täglich hier erzogen, unterrichtet und gebildet werden, ruht allein im Gebet. Hier seh nur das erwähnt, was den öffentlichen Geist charakterisirt. Ohne Gebet wird keine für die Gemeinde wichtigere Handlung begonnen, wird keine Wahl vorgenommen, wird keine Frage von Bedeutung im Gemeinderath verhandelt. Wird ein Haus aufgeschlagen, so versammelt sich zuvor betend die ganze Gemeinde. Sind Freunde Abends traulich beisammen, so trennen sie sich unter Gebet. Regelmäßige Betstunden, in die Chöre der Männer, Frauen, Jünglinge, Jungfrauen abgetheilt, durchziehen die Wochentage. Am Montag jeder Woche bringen auch sie mit den Christen aller Länder und Zonen ihre Fürbitten für die großen Angelegenheiten des Reiches Gottes vor den Thron der Gnade.

Ein drittes Moment ist die Zucht. Es ist damit nicht die Kirchenzucht gemeint, von der später die Rede seyn wird, sondern die öffentliche Sitte. Wer zum erstenmal in die Gemeinde eintritt, bekommt den Eindruck, daß es hier anders ist, als draußen. Fleißige, geordnete, wohlgekleidete Menschen, meist in ländlicher Tracht, wandeln still und gestittet ihre Straße und grüßen einander mit dem Taufnamen als Brüder und Schwestern. Kein Fluch, kein rohes Wort, keine Aeußerung der Gemeinheit, kein müßiges Geschrei, kein lärmendes Herumziehen lebiger Bursche verlegt das Ohr, kein Trunkenbold, kein verkommener Mensch, kein baarfußgehendes Kind in zerrissenen Kleidern, kein unziemlicher Umgang der beiden Geschlechter, keine Thierquälerei das Auge und Herz. Das einzige Wirthshaus, Eigenthum der Gemeinde, wird in der Regel nur von Fremden oder Beisassen der Gemeinde besucht. Bettler gibt es nicht, außer denen, die, von Außen hereinkommend, die Freigebigkeit in Anspruch nehmen. Lieblich und wohlthuend ist die Sonntagsstille. Während der drei Sonntagsgottesdienste zeigt sich Niemand auf der Straße. Dasselbe geschieht an den Aposteltagen, die wir noch in Württemberg feiern. In der Landeskirche Zwitternaturen zwischen Seyn und Nichtseyn, Morgens

\*) Auch Kapff's Communionbuch, das jetzt in 14 Auflagen und 45000 Exemplaren verbreitet ist, ist von Kornthal ausgegangen.



dem Gottesdienst, Nachmittags dem Nichtsthun oder der Lust geweiht, — sind diese Feiertage hier der Zaun des Sonntags, wie dieser dem Lesen und Betrachten des Wortes Gottes und Bräderbesuchen gewidmet. Während der Bußtagspredigt, die alle vier Wochen, wie in der Landeskirche, gehalten wird, wird in der ganzen Gemeinde keine laute Arbeit verrichtet; auch die Gesellen und Tagelöhner, Maurer und Zimmerleute, die von auswärts kommen, stellen ihre Arbeit ein und gehen zur Kirche.

Dieser Gemeindegeist ist einerseits das Produkt der Gemeindeverfassung, so wie andererseits diese selbst aus dem Gemeinschaftsgeist hervorging. Denn so paradox der Satz klingt, so gewiß bestätigt er sich dem aufmerksamen Beobachter der geschichtlich gewordenen Kirchenverfassungen: eine lebensfähige Verfassung kann nicht die Bedingung, sondern muß das Resultat eines schon vorhandenen Lebens sein. Der zuvor vorhandene Geist wird darin so zu sagen „gefaßt“. Als das Charakteristische der Verfassung Kornthals ergibt sich uns aus dem Bisherigen die lebendige Durchbringung der häuslichen, beruflichen, bürgerlichen und gottesdienstlichen Verhältnisse durch das Christenthum. Während man im modernen Staatsleben jetzt centrifugale Bahnen einschlägt und das Heil des Staats darin sucht, die Sphäre der Religion und die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft so weit als möglich auseinanderzureißen, Kirche und Staat, Schule und Kirche zu trennen, ist hier Alles centripetal, und je mehr Wort und Wille Gottes Centrum alles ihres Thuns und Lassens ist, desto glücklicher fühlen sie sich. Sie befinden sich zugleich in der günstigen Lage, sich vor allem Experimentiren moderner Staatskünstler verwahrt zu sehen. Denn die Verfassung, die sie haben, ist von allen, die sich bewährt haben, die älteste. So lange Hoffmann lebte und als „Papa Hoffmann“ mit seiner überwältigenden Persönlichkeit unter seinen Kindern waltete, könnten wir sie die patriarchalische nennen. Als die Gemeinde in den Anfängen war, war er die Seele des Ganzen. Zwar das Vorsteheramt hatte er von Anfang an abgelehnt. Nachdem er sein vorbereitendes Werk gethan, trat er in die Reihe der Gemeindeglieder zurück. Erst nachdem zuvor von zwei Anderen, die die Vorstandsstelle übernahmen, der Eine abgetreten, der Andere gestorben war, ließ er sich endlich bestimmen, das Vorsteheramt zu übernehmen. Da war er zugleich Bürgermeister, königlicher Notar, zehn Jahre lang Gemeindegewirth, leitete und verwaltete den Kaufladen, hielt die Katedresen im Nachmittagsgottesdienste, leitete die Privatversammlungen und fungirte dazwischen als Landtagsabgeordneter der zweiten Kammer vom Jahre 1820 bis zum Jahre 1826. Nach seinem Tode den 29. Januar 1846, als mehr denn 3000 Personen aller Stände den einfachen Sarg zu seiner Ruhestätte begleitet, Pfarrer Staudt vor der Grabesliturgie der Brädergemeinde das Gebet gesprochen, die Gesänge der Kinder aus den verschiedenen von ihm gestifteten Anstalten verklungen und die ungemein zahlreiche Versammlung in den Betstuhl zurückgekehrt war, um sich durch das Wort der Schrift und durch gegenseitige Ermunterung aus der Trauer über den unerseßlichen Verlust in die Freude der Gemeinschaft des Herrn versetzen zu lassen, war der Refrain aller dort gehaltenen Reden und Ansprachen: Wir haben einen Vater verloren. Als „Papa Hoffmann“ lebt er noch heute in der Tradition \*).

Die Verfassung Kornthals, wie sie in dem Hoffmann'schen Entwurf dargestellt und in dem von der Regierung den 22. August 1819 verliehenen „Privilegium“ bestätigt ist, ist die presbyteriale. Es erging hier ähnlich, wie in der ersten Christengemeinde, wie später in der Reformationszeit bei den Ordnungen der Gemeinde des Zwingli'schen und Calvin'schen Typus, zumal in Frankreich, Schottland, am Niederrhein und in Westphalen, und zuletzt bei der Brädergemeinde. Nicht in Folge exegetischer Studien über Stellung und Wirkungskreis der *πρεσβύτεροι* im Neuen Testament, nicht durch Berufung auf Luther's Wort: „die christliche Gemeinde habe Macht, daß sie

\*) S. über ihn: „Zum Andenken an den vollendeten Gottlieb Wilh. Hoffmann, Stifter und Vorsteher der Gemeinde Kornthal“, Stuttg. 1846; und seinen Nekrolog im Schwäbischen Merkur 1846. S. 141 ff.

möge predigen, predigen lassen und berufen“ (s. Luther's Schrift von 1523: „das ein Christliche Versammlung odder Gemeyne recht und macht habe alle Leere zu urtheilen“ u. s. w.), sondern instinktmäßig von dem die ganze Bewegung treibenden Princip des Priesterthums aller Gläubigen beseelt, erwählten sie die Presbyterialverfassung. Nahte zuvor der Schwerpunkt der kirchlichen Verwaltung im Klerikalregiment, so ruht er hier in der Gemeinde. Die Gemeinde ist schon in ökonomischer Hinsicht die Substanz. Sie (genauer „die Güterlaufsgesellschaft“) ist die Eigenthümerin von Grund und Boden. Sie kaufte das Allodial-Rittergut Kornthal mit allen Gebäuden und 960 Morgen Acker, Wiesen, Gärten, Weinbergen und Waldungen en bloc für 113700 Gulden und verlieh um den Ankaufspreis jedem Mitglied eine entsprechende Anzahl derselben durch's Loos. Der Inhaber kann eine solche durch's Loos erhaltene Piegenschaft nicht als sein Eigenthum betrachten und nicht nach Belieben verkaufen. Stirbt er und vererbt sie nicht, oder will er sie abgeben, so fällt sie gegen Entschädigung der Ankaußsumme wieder an die Gesellschaft zurück, die sie um denselben Anschlag auf dieselbe Weise an Andere abgibt. Der jeweilige Vorsteher und die Gemeinderäthe sind die Bevollmächtigten der Gesellschaft. Die sämmtlichen Mitglieder derselben haften für einander in solidum. Hiedurch entsteht eine Leih- und Sparkasse, welche zu mäßigen Prozenten an die Mitglieder der Gemeinde die Gelder ausleiht, denen deshalb verboten ist, außerhalb Kornthals Schulden zu machen. Eben dadurch erhält sich der Gemeinderath fortwährend auf dem Laufenden über die ökonomischen Verhältnisse jedes Gemeindeglieds und hat die Freiheit, jederzeit durch Rath oder Beihilfe vor finanziellem Ruin zu bewahren: so daß in 45 Jahren noch keines Kornthalers Name in den öffentlichen Sanctlisten zu lesen war. Eben so ist die Gemeinde Eigenthümerin wie des Besaals und der Gemeindeschule, der Amtswohnung des Pfarrers und Vorstehers, zweier Kinderrettungsanstalten, eines Kranken- und eines Wittwenhauses, so auch des Gasthauses, der Gemeindehandlung, des größeren Töchterinstituts und der (kleineren) sogen. Mittelanstalt. Die vier letzteren Häuser werden auf Rechnung der Gemeinde verwaltet. Der Reinertrag fließt in die Gemeindefasse. Nur das Knabeninstitut ist Privateigenthum. — Die Gemeinde überwacht ihre Bevollmächtigten, denen sie die Leitung dieser Häuser anvertraut, durch die sechs von ihr mit Stimmenmehrheit gewählten Gemeinderäthe, von welchen nach den Landesgesetzen je nach zwei Jahren ein Drittel austritt und neu gewählt wird und welche zu ihrer Controle das Aeltestencollegium haben, das, dem Bürgerausschuß entsprechend, gleichfalls auf zwei Jahre durch Stimmenmehrheit von der Gemeinde gewählt wird und, wie der Name besagt, ursprünglich die ältesten Männer der Gemeinde in sich schloß, jetzt aus Gemeindegliedern vom 50. Jahre an aufwärts gewählt wird. Ihre Zahl ist sieben. An der Spitze des Gemeinderaths steht der Gemeindevorsteher, der zugleich als ein von der Regierung geprüfter Notar wissenschaftliche Bildung und Gewandtheit in sämmtlichen Verwaltungsgeschäften haben muß. Gemeindevorsteher, Pfarrer und Schulmeister werden von der ganzen Gemeinde durch Stimmenmehrheit gewählt auf Antrag des Gemeinderaths und unter Beirath des auswärtigen Brüdercollegiums. Dieses ursprünglich aus den obengenannten fünfzehn Vorstehern der wichtigsten Gemeinschaften des Landes von Hoffmann zur Berathung des Verfassungsentwurfs berufene Collegium alter, erfahrener Brüder ergänzt sich durch Cooptation, hat eine beratende Stimme von Gewicht in allen für Kornthal wesentlichen Fragen, übt eine Art sittlich-religiöses Wächteramt darüber aus, daß Kornthal auf seiner ursprünglichen Grundlage, entsprechend den Intentionen der Stifter, sich normal fortentwickle, und gibt bei Streitigkeiten, die sich in der Gemeinde selbst nicht beilegen lassen, in letzter Instanz die Entscheidung (§. 2. der Gemeindeordnung). Die Bestätigung der Wahl des Gemeindevorstehers erteilt das Ministerium des Innern, die des Pfarrers und Schulmeisters das Ministerium des Cultus durch die Regierung des Neckarkreises. Diese schickt alle zwei Jahre einen Commissär zur Visitation von Kirche, Schule und sämmtlichen Anstalten, sowie von Zeit zu Zeit den Oberbeamten des

zirks Leonberg, dem Kornthal zugetheilt ist, zur Visitation der Regiminal- und Polizei-Angelegenheiten. „Von der Aufsicht und Gerichtsbarkeit der evangelisch-lutherischen Consistorialbehörden ist die Gemeinde befreit“ (Privil. S. 25.). Der Gemeindepfarrer hat im Wesentlichen dieselben Funktionen wie seine Amtsgenossen in der Landeskirche, aus deren Zahl er ist und in deren Kreise er jederzeit wieder zurücktreten kann. Es sind Predigt, Seelsorge, die üblichen Parochialverrichtungen, Confirmandenunterricht, theilweise auch Religionsunterricht, die Inspektion der Schulen und Anstalten, die Kranken, die Armen. Doch macht theils die verhältnißmäßig kleine Zahl der Gemeindegengenossen, theils die im Princip liegende Verbundenheit Aller ein engeres und brüderliches Anschließen möglich und nöthig. Er ist der geistliche Vater, der alle Freuden und alle Leiden mit seinen Kindern trägt, in dessen Bruderherz sie auch das niederlegen, was anderswo der Einzelne als Bann oder Drud lebenslang mit sich herumträgt. Da wird auch der Segen der „Schlüsselgewalt“ mehr offenbar. Die Idee des allgemeinen Priesterthums verträgt kein Pfarrherrenthum \*). Um auch nur den Schein desselben zu meiden, haben die durch das damalige Klerikalregiment allzu sehr eingeschüchterten Stifter dem Kornthaler Pfarrer auch den Amtstalar entzogen \*\*). Nach Art der Dissenters erscheint er im einfachen schwarzen Rock im Vetsaal, der dem einer Herrnhuter Gemeinde so ziemlich gleicht, setzt sich auf die hinter dem Altar auf einer Erhöhung befindliche Bank, auf welcher rechts von ihm die Gemeinderäthe als die Presbyter, links der Gemeindevorsteher und die Inspektoren des Knaben- und Töchterinstituts sitzen, und erscheint so als der primus inter pares. Hat er im Abendgottesdienste Sonntags und Mittwochs das Gebet gesprochen, das bei allen nichtkirchlichen Versammlungen, ja selbst vor der Vormittagspredigt und Kinderlehre am Sonntag ein freies Herzensgebet ist, den betreffenden Bibelabschnitt gelesen, die leitenden Grundgedanken ausgehoben, so setzt der Gemeindevorsteher den Faden fort, der Schulmeister, hier brüderlich mit dem Pfarrer geeint, und die Gemeinderäthe spinnen ihn weiter, und einer von diesen schließt mit einem Gebet. Montag und Samstag hält der Pfarrer den Abendgottesdienst allein, Dienstag und Freitag der Gemeindevorsteher, Donnerstag der Schulmeister. „Zur Beförderung der Andacht“ — sagt S. 27. des Privilegiums — „können die hiezu außer dem allgemeinen Gottesdienste gewidmeten Versammlungen neben dem Geistlichen auch durch andere von der Gemeinde ernannte Mitglieder geleitet werden.“ So erscheinen hier in traurem Vereine Kirche und Schule, Staat und Kirche, Michelianer und Pietisten. An den Verhandlungen des Gemeinderaths nimmt der Pfarrer nur Theil, wenn die Verathung sittenpolizeiliche Angelegenheiten, kirchliche Bedürfnisse, Schul- und Armenwesen oder Fragen der Kirchenzucht betreffen. Die Kirchenzucht ist eines der wichtigsten Privilegien, welches die Gemeinde empfangen hat. Sie übt sie durch den Gemeinderath und das Aeltestencollegium, unter Umständen in versammelter Volksgemeinde. Sie hat zur Voraussetzung das Recht, Niemand aufnehmen zu dürfen, wen die Gemeinde nicht will. Aufgenommen wird nur, wer durch seine Vergangenheit eine sichere Garantie für die Zukunft bietet und sich durch seine Unterschrift verbindlich macht, der Gemeindeordnung ohne Widerrede sich zu unterwerfen. Das Bestätigungsrecht ist jedoch dem königl. Oberamte vorbehalten. Sie besteht darin, daß Pfarrer und Gemeinderath Freiheit und Befugniß haben, jedes Manko religiöser, sittlicher oder ökonomischer Art, das ihnen zu Ohren kommt, vor ihr Forum zu ziehen, theils unter vier

\*) „Es ist ein herrliches Verhältniß“, sagt Prälat Kapff, damals Pfarrer in Kornthal, a. a. O. S. 85, „wenn nicht nur die Gemeinde vom Pfarrer, sondern auch der Pfarrer von der Gemeinde lernt und gefördert wird.“

\*\*) Die erste württembergische Kirchenordnung vom Jahre 1536 sagt: „Dieweil wir den Schwachen zu willfahren jehundt eine gute Zeit den Chorrock an unsern Pfarrhern und Kirchendienern geduldt, haben wir doch jehundt für besser angesehen und wollen, daß sie nun sürohin in solchen Kirchenübungen den Chorrock fallen lassen, daneben aber sonst allweg ehrsamlich und thätig bekleidet seyen, dann wir gar lange Röck nit achten.“



Augen, theils in öffentlicher Sitzung durchzusprechen, zu warnen, zu strafen, bei gröberer Verletzung der Gemeindeordnung zeitweise vom Abendmahl oder vom Gottesdienst auszuschließen, gravirenden Falls aus der Gemeinde zu verweisen. Da das Kornthaler Bürgerrecht auf die Familienväter beschränkt ist, die außerdem ihr auswärtiges Bürgerrecht in der Heimathsgemeinde, aus welcher sie herkommen, für sich und ihre Familie beizubehalten haben, ist die Möglichkeit gegeben, daß solche Kinder der Gemeinde, welche das Glaubensbekenntniß derselben nicht anerkennen oder sonst sich in die Gemeindeeinrichtung nicht fügen, sobald sie nicht mehr unter der elterlichen Gewalt stehen, ausgeschlossen werden können. Kinder von Kornthaler Eltern sind also nicht eo ipso geborene Glieder der Gemeinde, sondern werden es erst durch einen besonderen Akt der Aufnahme, wenn ihr sittlich religiöser Wandel sie dazu befähigt. In keinem Falle kann ein Gemeindeangehöriger aus der Gemeinde entfernt werden, ehe diese eine anderweitige sichere und angemessene Unterkunft für ihn ausgemittelt hat. Ein weiteres Strafrecht, als die allgemeinen Landesgesetze einräumen, haben die Gemeindevorsteher nicht anzusprechen. Die Führung der Criminaluntersuchungen liegt den gewöhnlichen Behörden ob. Desgleichen findet hinsichtlich der Ehesachen, der Staatsabgaben und Amtscorporationslasten keinerlei Ausnahme von den Landesgesetzen statt. Nur von der gewöhnlichen Eidesleistung, die ihren Grundsätzen zuwider und, wie sie glauben, den Aussprüchen Jesu und der Apostel entgegen ist, sind sie wie die Mennoniten eximirt. Sie bestätigen auf Verlangen der Obrigkeit die Wahrheit ihrer Aussage durch Handgelübde, welches in jeder Hinsicht, auch in Ansehung des Meineids, die Wirkung eines förmlichen Eides hat. Was schließlich die Gemeindeverfassung noch Eigenthümliches hat, ist, daß das Rechnungswesen, Steuerfuß, Inventuren, Theilungen und andere Geschäfte der Rechtspolizei von dem Vorsteher, der zugleich Notar ist, selbst vorgenommen und sportelfrei besorgt werden. Sonst werden von der Gemeinde, obgleich sie vom Staate keinerlei Unterstützung zu Besoldungen, Bauten, Anstalten u. dergl. erhält, alle Pflichten der übrigen Staatsbürger gewissenhaft erfüllt: sie zahlt Abgaben wie andere Gemeinden, stellt Soldaten und unterwirft sich in polizeilicher und juridischer Hinsicht vollkommen den allgemeinen Landesgesetzen.

Außer der Verfassung schafft sich der öffentliche Geist seinen Ausdruck in Sitte und Brauch. Was davon schon bisher seine Darstellung gefunden hat, möge hier in einigen Zügen ergänzt werden.

Die Sonntagsfeier erinnert an England und Schottland. Nur ist sie nicht so einförmig wie dort, weil gerade an diesem Tage die Fremden von allen Seiten herbeiströmen, so daß der Betfaal, der 2000 Personen faßt, regelmäßig an Sonn- und Festtagen gedrängt voll ist (das Contingent, das Kornthal allein stellen kann, ist 1200). An Festtagen bildet ein Chorgesang von der Orgel, vom Jünglingsverein oder von gemischten Chören vorgetragen, die Einleitung zum Gottesdienste. Der Gemeindegesang ist gebildeter, als man ihn sonst wohl auf dem Lande trifft. Das Lied wird aus dem alten, aber auch aus dem neuen Gesangbuch, aus Hüller oder dem Gesangbuch der Brüdergemeinde vorgesagt. Die Texte bilden die üblichen Perikopen. Die Predigt ist ein freier Vortrag. Die Gebete sind die der alten Legende, deren urkräftiger Gehalt um so mehr erfreut, als sie ein neu errungener Besitz ist; das seither der württembergischen Kirche geschenkte Kirchenbuch hätte sie damals gewiß zufriedengestellt. Die Kinderlehre Sonntag und Feiertag Nachmittags ist von Alten und Jungen eben so besucht, wie die Vormittagspredigt. — Eine besondere Festlichkeit findet am Ostermorgen statt. Es war ein erhebender Osterruf, als der sel. Hoffmann in der alten Zeit in der Osterfrühe mit seinem Sprachrohr die Gemeinde wachrief: „Der Herr ist erstanden!“ Um 6 Uhr Morgens versammelt sich die ganze Gemeinde auf dem Gottesacker, der sich den Hügel bergan zieht, der Kornthal auf der Nordseite begränzt, einem lieblichen Garten gleich, der theure Schätze birgt. Der einfache liegende Stein, bei Allen gleich, wie der Tod sie Alle gleich macht, deckt jedes Grab, von Bäumen oder Gehölz beschattet. Zusammen-

Klang leitet die Feier ein. Die Gemeinde in festlicher Stimmung singt das Lied: Jesus meine Zuversicht. Darauf wird Zinzendorf's herrliche Osterlitanei gebetet. — Die besonderen Kornthaler Feste, das Missionsfest am Epiphanientage und das Jahresfest der inneren Mission, welches die beiden Kinderrettungsanstalten am Tage Jakobi, den 25. Juli, feiern, vereinigen beide eine zahlreiche Festversammlung, so daß am letzteren Tage zu gleicher Zeit im Betsaale und im Garten des Töchterinstituts Reden und Ansprachen von Geistlichen und Missionaren gehalten werden. Die Beiträge für die äußere Mission fließen in die Kasse der Basler Missionsanstalt, mit welcher die Gemeinde von Anfang an auf's Innigste verbunden ist. — Die Kirchweihe wird alljährlich am 7. November zum Andenken an die den 7. November 1819 gefeierte Einweihung des neuerbauten Gotteshauses gehalten, stille, prunklos, in dankbarer Beugung vor dem Herrn, der einst wunderbar die Herzen gelenkt hatte, daß dieses Haus konnte erbaut werden und innerhalb 12 Jahren schuldenfrei war. Die ganze Gemeinde versammelt sich Abends 7 Uhr zur Zeit der gewöhnlichen Abendbetstunde im hell erleuchteten Betsaale und die beiden Vorsteher halten Ansprachen. Der Geistliche erzählt den Kindern die Geschichte der Väter, die Entstehung Kornthals, die Schwierigkeiten des Anfangs, die Glaubensproben der Alten, die Durchhülfe Gottes, der weltliche Vorsteher liest das Privilegium und die Gemeindeordnungen vor und ermahnt, daß die Kinder in die Fußtapfen des Glaubens der Väter treten. — Die Taufe wird nur an Sonn-, Fest- oder Feiertagen gehalten, und zwar zu jeder Zeit in der Kirche, als der erste Akt des Nachmittagsgottesdienstes vor versammelter Gemeinde, nachdem sie zuvor Vormittags verkündigt und das Kind der Fürbitte der Gemeinde empfohlen worden ist. Während sie in der Landeskirche meist entweder ohne Anwesenheit der Gemeinde oder als Appendix der Katechese behandelt wird, tritt hier das Sakrament als die Hauptsache in den Vordergrund und wird die Gemeinde in Theilnahme und Fürbitte gezogen. Es geht deshalb gerade wie an den hohen Festtagen bei jeder Taufe dem Gesange des Taufliedes ein Chorgesang von der Orgel herab voraus. Die Taufe erhält dadurch die ihrer Bedeutung entsprechende Feierlichkeit, wie die Confirmation, und es ist That-sache, daß die Gemeindeglieder bei den verschiedensten Anlässen auf die Taufe rekurriren und Viele ihren Taufbund täglich erneuern. Daß bei der Taufhandlung die altwürttembergische Liturgie gebraucht wird, in welcher das Kind selbst angeredet wird, versteht sich nach dem Obigen von selbst.

Der Confirmation am Sonntage nach Ostern geht die übliche Vorbereitung von Neujahr bis Quasimodogeniti voraus. Bei der Anmeldung der Confirmanden erscheinen zu bestimmter Zeit die Eltern persönlich und geben sich gegenseitig das Versprechen, täglich in ihren Gebeten der Confirmanden zu gedenken. Dieß geschieht auch fortan in jedem öffentlichen Gebet. Der Unterricht wird täglich zweimal, Vormittags den Knaben, Nachmittags den Mädchen ertheilt nach Anleitung „des württembergischen Confirmationsbüchleins, erklärt von J. H. Staudt, dormaligem Pfarrer von Kornthal, 2te Aufl. Stuttgart 1853.“ Die Confirmanden sind meist im Alter von 15 bis 17 Jahren; einen großen Theil des Contingents (im Ganzen gewöhnlich 70 bis 80) stellen die Institute, die es deshalb mit ganz besonderem Danke erkennen, daß das königliche Cultministerium nachträglich genehmigt hat, daß auch die Zöglinge der Anstalten hier confirmirt werden dürfen. Die Confirmationsfeier, im Wesentlichen der in der Landeskirche gleich, gibt in ihrer erhebenden und ansprechenden Form Zeugniß von der hohen Wichtigkeit, welche ihr die Gemeinde beilegt. Nachmittags ist Vorbereitungs-predigt auf das heil. Abendmahl, das mit den Neuconfirmirten, ihren Eltern und Verwandten Abends 7 Uhr gehalten wird.

Das Abendmahl wird alle vier Wochen Samstag Abend um 7 Uhr, im Sommer um 8 Uhr, in der Gemeinde gefeiert, ursprünglich zu derselben Zeit mit der Brüdergemeinde; seit diese ihre Abendmahlsfeier nach ihren besonderen Gedenktagen richtete, hörte diese Gemeinsamkeit, die ohnedieß nur eine ideelle war, auf und es läge im Inter-



esse der Sache, daß die Verlegung vom Samstag auf den Sonntag beliebt würde, was ohnedieß zur Erntezeit gewöhnlich geschieht. Die Vorbereitung darauf geschieht Sonntags zuvor und die Woche über, und zwar in drei besonderen Versammlungen, die nach Alter und Geschlechtern getrennt sind, und von dem Pfarrer, Gemeindevorsteher und einigen Gemeinderäthen geleitet werden. Zwei Stunden vor Beginn des Abendgottesdienstes wird ein Zeichen gegeben, daß die Werktagarbeit ruht. Das Lied: „Die Seele Christi heil'ge mich“ — eröffnet die Feier, ein Gebet auf den Knien vor und nach derselben, das erste vom Prediger, das zweite vom Gemeindevorsteher aus dem Herzen gesprochen, umschließt dieselbe. Nach dem Eingangsgebet wird die altwürttembergische Abendmahlsliturgie mit Beichte und Absolution gelesen. Der Liturgus, welcher Brod und Wein vor dem Altar stehend austheilt, wird von dem Gemeindevorsteher und den Presbytern assistirt, welche die Hostienteller und Kelche aus der Hand desselben empfangen und dem ersten der in ihren Plätzen stehenden Communikanten darreichen, die es sodann unter sich weiterreichen. Zwischenein werden passende Lieder gesungen und von der Orgel aus Joh. 6, 29—69 vorgelesen. Der größte Theil der erwachsenen Gemeindeglieder genießt das heil. Abendmahl regelmäßig alle vier Wochen.

Bei dem unverkennbaren Ernste, einen gottseligen Wandel zu führen, der durch die Sitten und Ordnungen Kornthals hindurchleuchtet, ist es nicht zu verwundern, daß schon den Anfängen der werdenden Familie ein besonderes Augenmerk von Seite der Gemeinde und ihrer Leiter zu Theil wird. Dieß zeigt sich bei Verlobnissen und Hochzeiten. Wenn ein Paar sich ehelich zu verbinden entschlossen ist, so haben sie die Einwilligung der Eltern oder derer, die ihre Stelle vertreten, nachzusuchen. Diese unterreden sich dann hierüber mit den Gemeindevorstehern, und wenn keine Hindernisse obwalten, findet in Gegenwart der nächsten Anverwandten, des Pfarrers, Vorstehers und der Gemeinderäthe die feierliche Verlobung statt, bei welcher unter Betrachtung eines passenden Bibelabschnittes über christliche Führung des Ehestandes geredet wird. Darauf werden unter Gebet und Handauslegung die Verlobten eingesegnet. Schließlich werden mit den Eltern die ökonomischen Verhältnisse vom Gemeindevorsteher geordnet und festbestimmt, damit hierüber gleich von Anfang an völlige Klarheit herrscht und keinerlei Mißverständnisse, wie sonst oft, ihre Schatten in die beginnende Ehe vorauswerfen. Die Zeit zwischen Verlobung und Trauung ist so kurz als möglich. Nach dreimaliger Verlobung findet die Trauung vor der versammelten Gemeinde nach der alten Liturgie statt. Bei der engen Verbrüderung dürfen die beiden Gemeindevorsteher, Schulmeister und Gemeinderäthe auch als Hochzeitgäste nicht fehlen, und auch wenn das einfache Hochzeitmahl im Gasthaus der Gemeinde gehalten wird, erschallen keine anderen Lieder, als Lieder des Dankes und christlicher Freude, und man würde glauben, die Würze und Weihe der gemeinsamen Freude dahinten zu lassen, wenn nicht auch hier das Wort Gottes sein Licht auf den Lebenslauf der Neuvermählten leuchten ließe.

Daß die Bruderliebe nimmer aufhört, zeigt sich bei den Begräbnissen. Ein großer Theil der Gemeinde findet sich bei jeder Beerdigung auf dem freien Plage vor dem Betsaale ein, wohin der einfache Sarg, mit rothem Kreuz gezeichnet, unter dem Geleite der Angehörigen und dem Gesang der Kinder getragen wird, singt dort das vom Prediger vorgesezte Lied Zinzendorf's: „Aller Gläubigen Sammelplatz“ — und begleitet die verewesliche Hülle des Bruders oder der Schwester zur nahen Ruhestätte. Dort wird ein Gebet aus dem Herzen gesprochen, nachher die Begräbnissliturgie der Brüdergemeinde gebetet, der Segen gesprochen und zuletzt unter dem Gesang „Ruhet wohl, ihr Todtenbeine!“ der Sarg eingesenkt. Die Freude darüber, daß der Herr eines seiner Glieder in sein oberes Reich aufgenommen, war bei den Vätern der Gemeinde in so hohem Grade überwiegend, daß sie nicht wollten, daß Trauerkleider angelegt werden; doch wird dem Gefühl der Einzelnen kein Zwang angelegt. Die Feier am Oftermorgen ist zugleich unser Todtenfest.

Die Wirksamkeit der Gemeinde für das Reich Gottes concentrirt sich auf die



äußere und innere Mission und auf die Erziehung der Jugend. Wie wir oben sahen, waren diese drei Punkte von Anfang an in die Idee der Gemeinde mitaufgenommen. Was den ersten Punkt betrifft, so läßt sich hierüber nur so viel sagen, daß die Gemeinde sich als eine Missionsgemeinde weiß und ihre Pflichten als solche zu üben bemüht ist. Wie sie dieß thut, sagt der jeweilige Rechenschaftsbericht, der an jedem Missionsfest öffentlich vorgetragen wird. Das Beste ist nur Gott bekannt. Was sie auch darin schon geleistet haben mag, so viel ist gewiß, daß sie sich mit Beschämung bewußt ist, wie weit sie hierin hinter ihrer Idee zurückgeblieben ist. Daß sie von ihren Söhnen und Töchtern in 45 Jahren nur neun in die Heidentwelt ausgesendet hat, ist zwar Etwas, doch nur als ein kleiner Anfang zu betrachten (acht Söhne der Gemeinde stehen im Kirchendienst, drei bereiten sich eben auf der Universität darauf vor). Eine größere Zahl von Missionaren oder Missionarsfrauen haben als Zöglinge der hiesigen Anstalten die erste Anregung empfangen. Die Thätigkeit in der inneren Mission übt die Gemeinde theils unmittelbar, theils mittelbar. Unmittelbar, indem etwa 25 Mitglieder derselben allsonntäglich nach dem Nachmittagsgottesdienste, paarweise ausgehend, die Gemeinschaften der Umgegend besuchen, um den Segen, den sie hier empfangen, auch hinauszutragen und mit dem anvertrauten Pfunde zu wuchern. Dasselbe thut der Pfarrer von Kornthal, indem er jeden Monat ein- bis zweimal auf besondere Einladung in einem Umkreise von 5 Stunden Versammlungen der Stundenhalter und größere Brüderversammlungen besucht, gemeinsam mit dem Pastor loci Ansprachen hält, schlafende Gemeinschaften weckt, abgestandene anfrischt. Mittelbar entfaltet sich die Thätigkeit der Gemeinde in der inneren Mission in der Unterhaltung, Pflege und Leitung der zwei Rettungshäuser für verwahrloste Kinder, die sich hier befinden. Von den 24 Rettungsanstalten dieser Art, welche Württemberg hat, war die größere Anstalt zu Kornthal die erste auf dem Lande. Im Jahre 1823 von Hoffmann im Glauben mit einer Freundesgabe von 24 Kreuzern begonnen, hat sie sich seither durch die Liebesfleuern der Armenfreunde erhalten, hat von 1825—1859 an A. Barner einen trefflichen Armenvater gehabt und ist bei einem größeren Grundbesitz, den sie nach und nach erworben, vor einigen Jahren schuldenfrei geworden. Die 65 Kinder der Anstalt, 35 Knaben und 30 Mädchen, sind 10—14 Jahre alt, haben Morgens Schulunterricht, Nachmittags theils landwirthschaftliche, theils gewerbliche Beschäftigung, während die Mädchen spinnen, stricken, nähen u. dergl. Die austretenden werden alljährlich ersetzt durch eine gleiche Anzahl, die von Wilhelmsdorf nachrückt, wo die Kinder vom 6. bis zum 10. Lebensjahre in den Filialanstalten erzogen werden und wohin sie von der kleinen Kornthaler Anstalt (früher Schlotwiese genannt) eintreten. Diese kleine Anstalt nimmt Kinder vom 3. bis 6. Lebensjahre auf, ernährt, pflegt, kleidet, erzieht sie, bis sie im 6. Jahre nach Wilhelmsdorf abgegeben werden. In den letzten 15 Jahren sind in der großen Rettungsanstalt 345, in der kleinen 434 Kinder aufgezogen worden. Von diesen 779 Kindern gehörten 674 Württemberg, 105 dem Auslande (der Schweiz, Frankreich u. s. w.) an.

Die statistischen Verhältnisse der drei übrigen Anstalten, der zwei Töchterinstitute und des Knabeninstituts, lassen die Wirksamkeit Kornthals nach Außen noch deutlicher hervortreten. In den letzten 15 Jahren hat das höhere Töchterinstitut (früher von Kullen, jetzt vom Pfarrer Staudt geleitet) 1325, das kleinere (die sogenannte Mittelanstalt) 620 Töchter erzogen. Von diesen 620 sind die Hälfte aus Württemberg, die übrigen besonders aus der Schweiz, aus Baden und anderen deutschen Ländern; von jenen 1325 gehört ein Drittheil Württemberg, ein Drittheil dem übrigen Deutschland, ein Drittheil England, der Schweiz, Frankreich, Rußland, theilweise Asien, Afrika, Amerika und Australien an. Von den 656 Zöglingen, welche in den letzten 15 Jahren das Knabeninstitut zu Kornthal besuchten, waren 227 aus Württemberg, 64 aus Baden, 22 aus Bayern und der Pfalz, 26 aus Preußen, 13 aus Hessen und Nassau, 3 aus Hamburg und Frankfurt, 2 aus Ungarn, 43 aus der deutschen, 88 aus der französ.

ischen Schweiz, 76 aus England und Schottland, 24 aus Frankreich, 10 aus Rußland, 6 aus Schweden, 4 aus Belgien und Holland, 2 aus Italien, 3 aus Jerusalem, 5 aus Constantinopel und anderen Städten der Türkei, 19 aus Ostindien, 4 aus Westindien (Haiti, Trinidad), 4 aus Afrika (Sierra Leone), 7 aus Nord-, 3 aus Südamerika (Peru, Brasilien, Surinam), 1 aus Australien. — Werden diese Zahlen, welche die genauen statistischen Notizen der letzten 15 Jahre enthalten, auf die ganze Zeitdauer des Bestehens von Kornthal ausgedehnt, so ergibt sich eine ungefähre Zahl von 10,000 Kindern, die den Samen des hier empfangenen Wortes Gottes in die Nähe und Ferne getragen haben. Wir erinnern nur an Dr. Pfander, der in Persien, Indien und in der Türkei durch Wort und Schrift den Muhammedanismus mit Erfolg bekämpft, an Dr. Schaff in Mercersburg und andere Zöglinge dieser Anstalt. Nehmen wir schließlich noch dazu, daß Kornthal zeitweise auch ein Asyl mancher gemüthleidenden, schwach sinnigen und angefochtenen Personen ist, so wird sich nicht in Abrede ziehen lassen, daß es am Dienste der inneren Mission seinen Antheil überkommen hat. Daß der Segen davon aber auch im Leiblichen wieder auf die Gemeindeglieder zurückfließt, zeigt sich darin, daß diese bei der großen Consumentenzahl alle ihre Bodenerzeugnisse oder die Produkte ihres Gewerbefleißes in der Gemeinde selbst verwerthen können, somit der Nothwendigkeit enthoben sind, auswärts auf Märkte zu gehen oder aus Mangel an Verdienst dem Pauperismus zu verfallen.

Wenn jeder lebendige Organismus seine Kräftigkeit von Zeit zu Zeit auch dadurch zu bewähren hat, daß er Krisen und Gefahren besteht, fremdartige Stoffe ausscheidet und dadurch bestimmter und schärfer den ihm eigenthümlichen Charakter ausprägt, so durfte dieß auch Kornthal nicht erspart werden. Von den Krisen soll hier nur so viel ausgehoben werden, als für weitere Kreise Interesse bietet. Sie waren theils äußere, ökonomische, theils innere, welche den Bestand des Organismus zu alteriren geeignet waren. Zu jenen gehörte eine in den ersten Jahrzehnten nothwendig gewordene Ausscheidung eines unwürdigen Gemeindegliedes, das sich beim Ankauf von Kornthal mit einem Darlehn von 60000 fl. betheiligt hatte. Die Ausscheidung erfolgte und Noth und Verlegenheit wurde überwunden. Noch bedenklicher wurde aber im J. 1846 eine zweite. Sie betraf die Schwestergemeinde Wilhelmsdorf. Von König Wilhelm war Hoffmann das Anerbieten gemacht worden, eine zweite Kolonie mit denselben Freiheiten wie Kornthal errichten zu dürfen für den Fall, daß damit zugleich ein gemeinnütziger nationalökonomischer Zweck verbunden und in Oberschwaben, vier Stunden von Ravensburg entfernt, die Abtrodnung und Cultivirung des 5—600 Morgen betragenden Vengentweiler Rieds ausgeführt würde. Schlichtern wurde dieser in solcher Weise nahegelegte Vorschlag von der Gemeinde acceptirt. Nach unsäglichlicher Mühe und Arbeit gelang die Entsumpfung des wüsten und wilden Platzes, aber nicht ohne große Ergebenheit gegen den Willen des Königs, der selbst persönlich dreimal an Ort und Stelle sich einfand, und nicht ohne noch größeres Gottvertrauen wäre dieser Sumpf- und Torfboden bewohnt worden. Die Folge war, daß die armen Familien, die sich bestimmen ließen, dort sich anzusiedeln, durch Cultur- und Baukosten, Mistwachs und dergl. unter einer Schuldenlast von über 50000 Gulden fast erdrückt wurden, obgleich Hoffmann selbst, dessen Uneigennützigkeit wahrhaft großartig war, einen großen Theil seines Privatvermögens dazu beige-steuert hatte. Als Hoffmann, auf dessen letzte Lebensjahre die Noth Wilhelmsdorfs trübe Schatten warf, 1846 starb, lag die Schuld auf Kornthal, das sich von den Kosten der Ansiedelung und Urbarmachung des eigenen Bodens noch nicht erholt hatte. Da geschah es, daß innerhalb eines halben Jahres zumal durch die werththätige Liebe der michelianischen Gemeinschaften 50000 fl. zusammengeschoffen wurden, wodurch Wilhelmsdorf wieder auf freien Fuß gestellt wurde, dessen ökonomische Verhältnisse sich indessen unter der trefflichen Leitung seines Vorstehers gebessert und consolidirt haben \*).

\*) Wilhelmsdorf wurde im Jahre 1852 zur selbstständigen Gemeinde erhoben und steht seitdem nicht mehr in politischem oder kirchlichem Verbaude mit Kornthal. Durch diese Abtrennung



Eine innere Krise bestand Kornthal glücklich im Jahre 1831. Nach dem Tode Pfarrer Friedrich's wurde das Pfarramt einige Jahre provisorisch verwaltet. Da kam im Frühjahr 1831 der zum Protestantismus übergetretene katholische Priester Lindl, der in den 20er Jahren mit Gogner an verschiedenen Orten durch seine Predigten große Sensation gemacht hatte, nach Kornthal, hielt Predigten und Versammlungen und übte besonders auf die Jugend großen Einfluß. Es kamen in der Kirche Excentricitäten vor, die sich bis zu Ohnmachten steigerten. Manche ließen sich hinreißen und erwählten ihn zum Pfarrer. Da war ein schlichter Mann in der Gemeinde, Adam Straub (genannt Bruder Adam), ein Schuhmacher seines Handwerks, früher in seiner Heimath wie Hahn um seines muthigen Zeugnisses willen gefangen gesetzt und unter polizeiliche Aufsicht eines Landjägers gestellt, jetzt das Haupt der Michelianer in Kornthal, der dachte, wie er nachher in seiner naiven Sprache erzählte: „Aha, das ist nicht lauter heiliger Geist!“ — und hintertrieb die Sache. Nachher erkund sich's, daß Lindl in bedenkliche Schwärmerei fiel und sich für einen der zwei Zeugen der Offenbarung hielt. Dafür wurde 1833 hauptsächlich auf Adam Straub's Betreiben Repetent Kapff als Pfarrer berufen.

Eine zweite Krisis, nicht weniger bedenklich, wurde später 1855 nicht minder glücklich überwunden, als Christoph Hoffmann, der nachmalige „Bischof der Jerusalemsfreunde“, der Gemeinde den Wunsch nahe legte, in ihr seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Die persönliche Achtung und Zuneigung, die man in der Gemeinde, seiner Heimath, für ihn hegte, in der er früher oftmals mit Beifall gepredigt, das Andenken seines großen Vaters, des Stifters der Gemeinde, das noch in Allen lebt, die Idee der Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem, die manche der alten Väter bewegt hatte, sprachen für ihn: aber keinen Augenblick waren die Väter der Gemeinde in ihrer Mehrzahl und das gesammte „auswärtige Brüdercollegium“ darüber im Zweifel, daß weder die Sache selbst für die Gegenwart, noch der Weg dazu, wie ihn Hoffmann einschlug, ein göttlich indicirter sey, daß darum die Verfolgung dieser Hoffmann'schen Pläne sich für die Gemeinde nicht eigne, welche die Mission von Gott empfangen habe, nicht der Sitz einer besonderen Partei, sondern ein lebendiger Vereinigungspunkt der verschiedenen Richtungen unter den Gläubigen Württembergs zu seyn. Hoffmann war edel genug, daß er aus diesen Bedenken den Willen Gottes, nicht hieher gehen zu sollen, abnahm, sein Gesuch zurückzog und brüderlich von der Gemeinde schied. Diese selbst aber wurde dadurch vor Spaltung und einem verderblichen Abirren von der ihr vorgezeichneten Bahn bewahrt.

Sind aber auch solche periodischen Kämpfe wohl ausgerichtet, so sind damit die täglichen Gefahren noch nicht überwunden. Diese sind theils die Gefahren eines Christen überhaupt, theils die des Pietismus insbesondere. Es ist vor Allem die Gefahr des Schlendrians. Wird das, was wir als geistigen Besitz errungen haben, nicht täglich neu errungen, so verfällt es der Stagnation. Wo Geist ist, ist Fortschritt, ist That: wo kein Fortschritt ist, entweicht nach und nach der Geist und die Form bleibt zurück. Die Väter, in den Kriegszeiten aufgewachsen, durch die Schmach des Bekenntnisses gegangen, unter den Trübsalen der Verfolgung bewährt, durch die Anstrengungen und Mühen einer neuen Ansiedelung gestählt, durch Verläugnungen aller Art im Leiden geübt, sind christliche Charaktere geworden, mit scharfgeprägtem Gesicht, voll Schneide und Frische. Sie sind dahingegangen: nur wenige Stämme mit entlaubter Krone ragen noch aus der alten Zeit herüber. Die zweite und dritte Generation, in fünfzigjähriger Friedenszeit aufgewachsen, ist aus dem Stadium des Käm-

von Kornthal verlor Wilhelmsober den Mitgenuß des Privilegiums und trat somit in die Reihe der übrigen politischen Gemeinden des Landes. Fortan blieb es äußerlich nur noch durch die dort bestehenden zwei Kinderrettungsanstalten mit Kornthal verbunden, sofern dem hiesfür bestehenden Comité die Leitung sämtlicher Rettungsanstalten übertragen ist und nur eine Kasse für alle besteht.



pfens in das des Habens, aus dem Stadium des Verfolgtwerdens in das des gemüthlichen Behagens und geistlichen Genießens übergegangen. Da ist die Gefahr, vom Alten zu leben und im Lichte der Väter sich zu sonnen. Die Wohlfeilheit des Brudernamens bringt die Versuchung, zu denken, daß man, was man erst recht werden sollte, schon sey. Die Zusammengehörigkeit zu einer großen Familie, so lieblich sie ist, und die Controle, die Jeder über den Anderen übt, so dienlich sie werden kann, hat zur Rückseite die Gefahr des Nichtgeistes. Auch für den Genuß geistlicher Speise gilt das alte Wort: „allzuviel ist ungesund!“ Sonst tritt die Gefahr der Uebersättigung ein. Die einfache Speise ist dann nicht mehr schmackhaft genug und der Athener Sinn begehrt immer Neues zu hören. Die meiste Gefahr kommt aber vom nachwachsenden Geschlecht. Als Michael Hahn sich mit dem Gedanken einer neuen Gemeinde trug, sagte er mit klarem Blick: „Wir gründen jetzt eine Gemeinde, aber in fünfzig Jahren muß sie neu gegründet werden.“ Gottes Gaben erben nicht. Das Christenthum pflanzt sich nicht fort nach Häuserreihen. Das Wort des Herrn behält seine Wahrheit: „Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nimmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Argen“ (Joh. 17, 15). Ist und bleibt die Gemeinde auch nur zum größten Theil eine Gemeinde von Wiedergeborenen, so hat sie ihre Zukunft; wie aber die heranwachsende Jugend das werden soll, ist täglicher Gegenstand der Fürbitte und Fürsorge der Väter und Aufgabe weiser Pädagogik, die sich fern halten muß von methodistischem Machenwollen dessen, was nur geboren wird. Der Segen der Trübsal wird nicht ausbleiben. Ihre Hoffnung stehet auf Gott.

Ziehen wir schließlich das Resultat, so müssen wir auf Grund der Thatfachen eingestehen, daß Kornthal, auf providentielle Weise entstanden und erhalten, eine dreifache Mission gehabt und gelebt hat:

- 1) für das württembergische Land und die württembergische Kirche;
- 2) für die Entwidlung und Reinigung des württembergischen Pietismus;
- 3) für das Reich Gottes überhaupt.

Für das württembergische Land insofern, als die Gründung Kornthals der Auswanderung, so weit ihr religiöse Ursachen zu Grunde lagen, gesteuert und dem Organismus desselben gesunde Säfte erhalten hat. Konnten auch weit nicht Alle, die sich zur Auswanderung anboten, dort aufgenommen werden, so wußte man doch Kornthal als letztes Refugium gegen den herrschenden Gewissenszwang und die Gewaltmaßregeln in Sachen der Religion. Die im Jahre 1817 entstandene Bewegung hatte mit der Folge, daß in der 1819 gegebenen Verfassungsurkunde ausdrücklich freie öffentliche Religionsübung und verfassungsmäßige Autonomie in Anordnung der inneren kirchlichen Angelegenheiten garantirt wurden, während noch die 1815 zusammenberufene Ständeversammlung in ihrer Darstellung der Landesbeschwerden besonders „die gedrückte Lage der Kirche“ anzuführen sich gedrungen fühlte. Für die württembergische Kirche a) insofern, als die Gründung Kornthals dem weiteren Umsichgreifen der Neologie einen Damm entgegenstellte und für die Geistlichen (vergl. Steudel a. angef. D. Thl. III.) ein Sporn wurde, den wirklichen Bedürfnissen der ernstern Gemeindeglieder in Kirche und Schule, Predigt und Seelsorge gerecht zu werden. Ein Sendschreiben der evangelischen Synode vom 6. Juni des J. 1818 empfahl den Geistlichen „ein vorsichtiges Benehmen gegen die Versammlungsschriften.“ Die Kirche hat in der Folge „durch die Vermehrung der biblischen Katechisationen und durch Anordnung von Bibelfunden, d. h. freien Erklärungen biblischer Abschnitte durch den Geistlichen, dem Bedürfniß einer weiteren Erbauung aus Gottes Wort Befriedigung dargeboten“ (Grüneisen a. angef. D. S. 112); — b) insofern, als die Gründung Kornthals mitgeholfen hat, in der Kirche das Bedürfniß nach reineren Kirchengebeten und einem ächt evangelischen Gesangbuche nach zu rufen und damit zugleich den Pietismus mit der Kirche wieder zu versöhnen. Der 1839 ausgegebene Entwurf des neuen Gesangbuchs zeigte dem Pietismus ein solches Entgegenkommen von Seiten der Kirche und

sand bei diesem eine solche Aufnahme, daß „beinahe die Hälfte der ersten in vier Wochen vergriffenen Auflage von 3000 Abdrücken von den Gemeinschaften angekauft und beim Gesang in denselben benutzt wurde“ (Grüneisen a. a. O. S. 118).

Eine zweite Mission hatte Kornthal für den Pietismus selbst. a) Es sollte ein Sammelpunkt der verschiedenen Gemeinschaften des Landes seyn, worin die verschiedenen Elemente sich gegenseitig vertragen, ergänzen, einander Handreichung thun, die Schroffheiten sich abschleifen, die subjektiven Eigenthümlichkeiten in der Lehre durch das objektive Gotteswort gereinigt und geläutert, Pietismus und Michelianismus durch gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung befruchtet werden sollten. Grüneisen erwähnt ausdrücklich (a. a. O. S. 116), daß unter Anderem „der Verkehr mit Kornthal und Königsfeld dazu beigetragen habe, dem Pietismus frisches Leben zu verleihen.“ „Indem er unter Seinesgleichen einen theilweise abweichenden Lehrbegriff und eine freiere Schriftauslegung vorfand, wie bei Mich. Hahn's Lehre vom Reinigungsfeuer nach dem Tode, konnte er lernen duldsamer werden auch gegen die außer seinem nächsten Kreise sich bewegende Forschung der Wahrheit des christlichen Gedankens und der biblischen Lehre“ (S. 111). — b) Hiedurch wurde das Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit der beiden Fraktionen erweckt, eine Organisation angebahnt und beiden gemeinsame fruchtbare Ziele der Thätigkeit für die eben neu erstandene Missions- und Bibelgesellschaft gegeben. — c) Sodann liegt Kornthals besondere Aufgabe für den Pietismus auch darin, daß wie seine Entstehung mit der Erwartung der Zukunft des Herrn zusammenhängt, es auch das Andenken daran beständig wach erhalte, wie die in der Gemeinde bedeutendsten Männer, Hoffmann, Pf. Friedrich, J. Kullen, A. Barner, Joh. Martin Bosler, Adam Straub, Karl Köllner und Kapff zu bezeugen nicht müde wurden.

Endlich aber hat Kornthal seine Aufgabe für das Reich Gottes im Ganzen und Großen durch seine lebendige Theilnahme an der inneren und äußeren Mission, seine Rettungsanstalten und Erziehungsinstitute, sodann, um gegen alle entgegengesetzten Versuche, das Heil der Staaten ohne das Christenthum zu gründen, im Kleinen den klaren Beweis zu liefern, wie das lebendige Christenthum allein nicht nur die sicherste Grundlage des ökonomischen Wohlstandes ist, sondern vor Allem auf sittlichem Gebiete, wie keine andere Macht, solche Zustände herbeiführt, wie wir sie in Kornthal antreffen, daß während der 45 Jahre seines Bestandes weder ein Civil- noch ein Kriminalproceß geführt wurde (während von den letzteren nach dem Landesdurchschnitt jährlich sechs zu erwarten wären), von 746 Geburten (1819—1865) nicht mehr als vier uneheliche waren (wobon zwei von ganz unzurechnungsfähigen Töchtern, die von Auswärtigen mißbraucht wurden), daß keine Ehestreitigkeiten von der Obrigkeit geschlichtet worden, keine Vergantungen, keine gröbere Polizeivergehen vorgekommen sind, daß in den Revolutionsjahren 1848 und 1849 hier kein einziger Revolutionär zu finden war und König Wilhelm bei seinem letzten Besuche in Kornthal die Gemeindevorsteher mit den Worten begrüßen konnte: „Ich weiß, daß die Glieder dieser Gemeinde zu meinen treuesten Unterthanen gehören.“

Quellen. Außer den vom königl. Cultusministerium gütigst mitgetheilten Akten, die auf die Entstehung Kornthals Bezug haben, sind benutzt worden: Kapff, die württembergischen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, ihre Geschichte, Einrichtung und Erziehungsanstalten. Kornthal 1839. — Hoffmann, Geschichte und Veranlassung u. s. w., enthaltend „den Entwurf zur äußeren und inneren Einrichtung religiöser Gemeinden“ 1818. — Chr. G. Barth, über die Pietisten, mit besonderer Rücksicht auf die württembergischen und ihre neuesten Verhältnisse. Tüb. 1819. Derselbe, Hoffmännische Tropfen gegen die Glaubensohnmacht —, Worte des Friedens über die neue württembergische Gemeinde. Tübingen, Laupp, 1820. — Steudel, ein Wort der Bruderliebe an und über die Gemeinschaften in Württemberg. Stuttgart 1820. — Bahnmayer, Bruder Ulrich an die lieben Brüder der neuen Gemeinden in Württem-

berg. Stuttg. 1818. — Werner, freimüthige Betrachtungen über die neue politisch-religiöse Gemeinde zu Württemberg. 1819. — Dr. v. Grüneisen, Abriss einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften Württemberg's, in Algen's Zeitschrift für histor. Theologie. 1841. — Haug, Studien der württemberg. Geistl. Bd. XI. S. 1. Die Sekte der Michaelianer. — Joh. Michael Hahn's Schriften. Tübing. 1819—30.

G. Pfeiderer.

**Kühnöl** (Kuinöl), Christian, einer der vielseitigst gelehrten Theologen aus der sogenannten rational-supranaturalistischen Schule des ausgehenden 18. Jahrhunderts, wurde geboren am 2. Januar 1768 zu Leipzig, wo sein Vater, der Prediger Ehr. Gottl. Kühnöl, im Jahre 1805 als Hauptpastor an der Nikolaiskirche starb. Außer diesem seinem Vater, einem tüchtigen und wohlgebildeten Geistlichen, war es besonders ein Oheim, Dr. Fischer, der als Lehrer an der Thomasschule (die er von früher Jugend auf als sogenannter Privatist besuchte), einen nicht geringen Einfluß auf seine wissenschaftliche Ausbildung übten. So bedeutend waren die Fortschritte, die der reichbegabte Jüngling unter dieser Leitung besonders in den alten Sprachen machte, daß er bereits 1785, also erst 17 Jahre alt, seinen damals zum Doktor der Theologie promovirenden Vater mit einem Specimen observationum in Euripidis Alcestin beglückwünschen konnte, einer Abhandlung, die schon damals die Aufmerksamkeit eines Henze, Henke und anderer Gelehrten auf ihn lenkte. So gab er im folgenden Jahre, bei seinem Uebergange zur Universität, eine kleine philosophische Schrift: Demetrii Cydonii opusculum de contemnenda morte, griechisch und lateinisch heraus, erwarb schon nach 1½jährigem akademischen Studium, wobei er besonders die Theologen Böser, Morus, Dathe und Rosenmüller, die Philologen F. A. Wolf und Beck, sowie die Philosophen Platner, Bezold und Seydlig hörte, die philosophische Doktormürde (Herbst 1787) und habilitirte sich ein Jahr darauf mit einer Disputatio de subtilitate interpretationem grammaticam commendante als Privatdocent der Philosophie und Philologie. Sowohl in seinen Vorlesungen, wie in seinen weiteren schriftstellerischen Arbeiten beschäftigte er sich nun ziemlich gleichmäßig einerseits mit alttestamentl. und neutestamentl. Exegese, andererseits mit der Erklärung griechischer und römischer Classiker, wie er denn auf letzterem Gebiete 1789 eine griechische und lateinische Ausgabe der Alceſtis des Euripides (edit. 2. 1811), 1790 eine dergl. des sophokleischen Oedipus Rex, sowie später Commentare zu Xenophon's Cyropädie und zu Aristophanes' Plutus (diese beiden auf Grund der nachgelassenen Arbeiten seines Freundes J. Fr. Fischer, 1803 u. 1804), auch eine zu ihrer Zeit recht geschätzte kritisch-exegetische Ausgabe des Propertius in 2 Bänden (1805), sowie mehrere Specimina observationum criticarum in Ovidii Heroidas (1805. 1806) veröffentlichte. — Inzwischen war er 1790 außerordentl. Professor der Philosophie zu Leipzig geworden (welche Stelle er mit einer Rede „De Petri Mosollani Protegonſis virtutibus et in bonas literas meritis“ antrat), hatte in dieser Stellung, namentlich dadurch, daß er im J. 1793 Custos der Universitäts-Bibliothek neben Rosenmüller wurde, sowie durch Begründung einer exegetisch-theologischen Zeitschrift, der Commentationes theologicae, die er während der Jahre 1794—1798 mit seinen Collegen Belthusen und Ruperti gemeinschaftlich herausgab, Gelegenheit zur Erweiterung und vielseitigeren Gestaltung seines praktischen und literarischen Wirkens gefunden, war aber doch erst durch einen 1799 an ihn gelangten Ruf nach Gießen den mancherlei Aergernissen und Kümernissen enthoben worden, welche eine feindselig gegen ihn gesinnte Partei der Leipziger Universität durch Versperrung des Zugangs zu einer ordentlichen Professur ihm daselbst bereitet hatte. Die einige Zeit vor der Gießener Vocation durch Reinhard's Vermittelung ihm angetragene Pfarrstelle und Superintendentur zu Rosla hatte er aus Vorliebe für den akademischen Lehrberuf ausgeschlagen. Ebenso lehnte er eine fast gleichzeitig mit dem Rufe nach Gießen an ihn ergangene Berufung zum Professor der griechischen Sprache in Kopenhagen ab, da er die deutsche Universität der allerdings größeren und



reicheren dänischen unbedingt vorzog. Der Gießener Hochschule ist er denn auch seitdem treu geblieben, nur daß er die philologisch-philosophischen Lehrfächer, für die er ursprünglich berufen worden war, später mit dem der Theologie und zwar speciell der alt- und neutestamentlichen Exegese vertauschte. Er war nämlich eigentlich als Professor „der Eloquenz und Poetik“ berufen worden (daher seine Antrittsrede: *De Holii Kobani Hessi in bonas literas meritis*, Gissao 1801), wußte sich aber von dieser ihm wenig zusagenden Lehrstelle nach Verlauf einiger Jahre den Weg in die theologische Fakultät zu bahnen. Nachdem er 1806 von Halle aus die theologische Doktormürde erhalten hatte und um dieselbe Zeit durch die Ertheilung des Charakters als Professor der Theologie zum Lesen theologischer Collegien neben seinen philologisch-ästhetischen ermächtigt worden war, rückte er endlich 1809 als dritter ordentlicher Professor in die Theologenfakultät ein und stieg dann später noch zu den höheren geistlichen Würden eines Geh. Kirchenraths (1818), geistlichen Geheimraths (1829) und Seniors der theologischen Fakultät (1836) empor. Bald nach der Feier seines 50jährigen Jubiläums als akademischer Professor (1840) emeritirte er und starb nicht lange nachher, am 23. Okt. 1841.

Rühnöl's — oder, wie er seinen Namen constant schrieb, Ruinöl's — theologische Vorlesungen litten an übergroßer philologischer Gründlichkeit und Nüchternheit; sie wurden dadurch noch langweiliger und ermüdender, daß er Wort für Wort, und zwar in ziemlich langsamem Tempo, diktirte. Nichtsdestoweniger erfreute er sich eines nicht unbedeutenden Ansehens bei seinen Zuhörern und hat auf viele derselben einen heilsam anregenden Einfluß sowohl in wissenschaftlicher wie in praktischer Richtung geübt, wozu seine persönliche Liebenswürdigkeit, verbunden mit einem eigenthümlich ernsten, würdevollen, ja man kann wohl sagen ächt geistlichen Wesen, nicht wenig beitrug. Ähnlich war's mit seinen Schriften, die bei aller unerquicklichen Breite, Pedanterie und Trockenheit sich doch längere Zeit in hohem Ansehen behaupteten und sogar einen über die Gränzen Deutschlands hinausgehenden Ruf erlangten. Namentlich in Holland sind die exegetischen Werke Ruinöl's noch einige Zeit über seinen Tod hinaus sehr geschätzt und beliebt gewesen, was sich eben so sehr aus dem mild-vermittelnden, trocken-verständigen und doch supranaturalistisch angewekten Charakter ihres Inhalts, wie in formeller Hinsicht aus ihrer schlichten, aber schönen, correcten, ja fast klassisch zu nennenden Latinität erklären mag.

Von seinen philologischen Schriften sind die bedeutendsten bereits oben genannt worden. Von den dem Bereiche der alttestamentlichen Exegese angehörigen nennen wir seine mit kurzen deutschen Anmerkungen versehenen Uebersetzungen des Propheten Hosea (1789), der messianischen Weissagungen (1792) und der Psalmen (1799); seine lateinische Erklärung des Hosea (*Hoseae oracula hebraice et latine, perpet. adnotat. illustr.* 1792); sein *Specimen observationum in Psalmos* (in Bd. IV. jener oben erwähnten *Commentationes theologicae*, 1798) und seine „Geschichte des jüdischen Volks von Abraham bis auf Jerusalem's Zerstörung, für denkende Leser der Bibel“ (1791), welches letztere Werk 1792 von einem Prediger Moerbed in's Holländische übersetzt wurde. Werthvoller als diese jetzt durchweg veralteten und unbrauchbar gewordenen alttestamentlichen Arbeiten sind die Commentare zum Neuen Testament, namentlich der *Commentarius in libros N. Testamenti historicos* (vol. I.: *Ev. Matthaei*, 1807, ed. IV. 1837; vol. II.: *Ev. Marci et Lucae*, 1809, ed. IV. 1843; vol. III.: *Ev. Joannis*, 1812, ed. III. 1825; vol. IV.: *Acta Apostolorum*, 1818, ed. II. 1827) und der *Commentarius in Epistolam ad Hebraeos* (Lips. 1831). Hier findet man, bei aller Unsicherheit und Unselbstständigkeit hinsichtlich vieler der wichtigsten theologischen Fragen, doch manche recht gediegene und gereifte Erörterungen sprachlicher und historischer Art, während die einer früheren Zeit angehörigen Arbeiten, z. B. die *Observationes ad N. Test. ex libris apocryphis Vet. Testam.* (1794), verschiedene exegetische Abhandlungen in den *Commentationes theologicae* (1794—1799) und die Erklärung der evangelischen Perikopen (*Pericopae evangelicae illustr.*, vol. I, II, Lips.

1796. 1797) im Ganzen denselben leichteren und oberflächlichen Charakter tragen, wie jene Schriften auf alttestamentl.-exegetischem Gebiete.

Vergl. Justi, Hessische Denkwürdigkeiten, IV, 2, 435 ff. — H. E. Scriba, Biographisch-literarisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogth. Hessen, I, 199 ff. II, 419. — Nobel, Grabrede bei der Beerdigung Dr. Chr. G. Kühnöl's, Gieß. 1841.

Zödlcr.

## L.

**Lacordaire**, Johann Baptist Heinrich, geboren am 12. März 1802 im Departement Cote d'Or, studirte in dem benachbarten Dijon die Rechte. Schon im J. 1821 begann er in Paris sein stago als Kandidat der Advokatur und schien in juristische Gutachten versenkt. Er war, wie damals die Jugend überhaupt, voltairischer Deist. Aber seinem feurigen, mit aller Energie auf ein festes Ziel losbringenden Geiste genügte diese Weltanschauung nicht. Lamennais, *essai sur l'indifférence*, machte tiefen Eindruck auf ihn, weshalb Lacordaire auch das schönste Werk Lamennais' genannt wurde. Das Christenthum erschien ihm als die unentbehrlichste Grundlage jedes socialen menschlichen Lebens; da der Mensch für das Zusammenleben geschaffen ist, so war ihm das Christenthum und somit die katholische Kirche ein Axiom, eine Nothwendigkeit für den Menschen. Er selbst sagt: Mit 25 Jahren sucht eine edle Seele nur ihr Leben dahin zu geben. Sie verlangt vom Himmel und von der Erde nur eine große Sache, um ihr mit Aufopferung zu dienen; sie strömt von Liebe und von Kraft über.“ Er entschloß sich, der Sache des Volks, der Freiheit und der Kirche zugleich sich ganz zu widmen. Sein Entschluß war nicht ein Akt der Bekehrung, sondern der Aufschwung zu einer neuen kirchlich-demokratischen Romantik. Im Priesterseminar von St. Sulpice, in welches er im J. 1824 eintrat, fand er sich nicht in seinem Elemente; der Gallikanismus der Professoren erschien ihm als eine höfische übertünchte Empörung, als eine Theilung der Einen Wahrheit, das Nationalkirchentum als Brütöfen der Härese, die dem Papstthum durch den Staat entgegengesetzten Schranken als Beschränkungen (*tompéraments*), welche Gott selbst auferlegt wären. Die erste Predigt, welche er vorlegte, wurde von den Lehrern halb als Galimatias, halb als sinnlos, im Ganzen als lächerlich recensirt. Im Jahre 1827 erhielt er die Priesterweihe und wurde Aumonier an einem Collegium. — De Lamennais (s. d. Art.), Montalembert (welcher einmal zu mir sagte: für einen Protestanten sind Sie wirklich liberal!) und Lacordaire begrißten in der Julirevolution 1830 die Zerreißung der Sklavenketten, wodurch die Kirche an die politische Legitimität und an die Restauration gebunden war. Ihr Wahlspruch war: Gott und die Freiheit, oder — der Papst und das Volk mit allgemeinem Stimmrecht und freier Association. Diese und die Gewissensfreiheit machten sie praktisch geltend, indem sie im Oktober 1830, ohne von der privilegierten Universität des Staates sich dazu Erlaubniß einzuholen, eine Schule errichteten. Die Polizei schloß diese Schule, und da Montalembert von hohem Adel ist, erschienen sie im September 1831 vor dem Gerichtshofe der Pairs. Lacordaire plaidirte, indem er sich auf die allgemeinen Versprechungen des Bürgerkönigthums berief. Auf die Anklage: diese Priester dienen einem fremden Herrn, erwiderte er: „wir dienen Einem, welcher nirgends fremd ist, wir dienen Gott.“ Sie wurden Jeder zu hundert Francs und in die Kosten verurtheilt; ihre Schule blieb geschlossen. Gleichzeitig wurde ihre Zeitschrift „Avenir“, welche großes Aufsehen gemacht hatte, vom Papste verdammt. Es rächte sich nun an ihnen, daß sie die Freiheit zugleich im modernen demokratischen und im ultramontanen Sinne gefaßt hatten. Lacordaire unterwarf sich der päpstlichen Entscheidung und bethätigte dieß durch eine Reise nach Rom. Nach Paris zurückgekehrt, widmete er sich der Vertheidigung der Kirchenlehre durch conférences, welche nicht bloß von der Jugend eifrig gehört wurden. Er suchte nachzuweisen, wie die Ideen der Frei-



heit von der Kirche in allen Jahrhunderten gehegt wurden; indem er die Unterschiede der Grundanschauungen verwischte und die Kultur seiner Zeit als Hebel benutzte, wußte er die Phantasie von Hunderten in helle Flammen zu setzen. Seine natürliche, fein-gebildete Mimik trug viel zu seinem Erfolge bei. Die ultramontane Geschichtsbehandlung wurde von Keinem glänzender, blendender geübt, als in seinen geistreichen Vorträgen; der Dom von Notre-dame füllte sich schon Stunden vor seinem Auftreten mit Damen und Männern der besten Gesellschaft. Es war ihm aber nicht bloß um persönlichen Erfolg zu thun; er glaubte dem Zeitgeiste zu entsprechen, indem er, wie St. Dominicus in einer von gefährlichen Ideen gährenden Zeit gethan, dessen Predigerorden in Frankreich erneuern würde, um in jenen das Rechte von dem Unächten zu scheiden. Daher begab er sich im Jahre 1838 abermals nach Rom, wo er in einem Dominikanerkloster das Noviciat durchmachte und den 6. April 1840 in den Orden eingekleidet wurde. Gegen Ende des Jahres sprach ihn Schreiber dieses einigemal in dem Dominikanerkloster auf dem Aventin. Der edlen, feurigen, brünetten Persönlichkeit stand das weiße Dominikanergewand sehr gut. Lacordaire bemühte sich namentlich zu beweisen, daß die Cultur des Kirchenstaates unter der Klerusregierung nicht leide. In seinen letzten Lebensjahren war er mit Döllinger für bessere Regierung eines wenn auch verkleinerten Kirchenstaates als genügende Bürgschaft der päpstlichen Unabhängigkeit.

Bald darauf nach Frankreich zurückgekehrt, wußte er besonders das Officiercorps von Meß für seine Ideen oder doch für seine Vorträge zu begeistern; es ist charakteristisch, daß seine Leichenrede auf einen General aus den großen Kriegen (Drouot) für seine schönste, populärste Rede gilt. In seinem Leben des heil. Dominicus hat er die Blutgerichte, welche der Orden leitete, weißlich in den Hintergrund gestellt. — In Folge der Schalltagsrevolution 1848 wurde er in die Nationalversammlung gewählt; da er aber durch sein Bekenntniß, daß er Republikaner sei, sich einen Verweis seiner Oberen zuzog und die Restauration der nur überrumpelten conservativen Geldmächte aufsteigen sah, trat er, der treue Vorkämpfer des niederen Volkes, dessen Leiden und Opferfreudigkeit er mit theilnehmendem Idealismus auffaßte, aus der Nationalversammlung und predigte wieder fleißig in Paris. Auch seine *ère nouvelle*, eine Zeitschrift, ließ er als gehorsamer Sohn der Kirche eingehen. Im Jahre 1850 reiste er nach Rom, um die Sache des Erzbischofs von Paris zu führen, welcher den reaktionär ultramontanen Univers verdammt hatte. Glücke ihm dieses auch nicht, so setzte er es doch durch, daß Frankreich als eine besondere Provinz des Dominikanerordens constituirt und er ihr als Provinzial vorgesetzt wurde. Er sprach sich im Januar 1852 in einer Predigt so entschieden gegen den napoleonischen Staatsstreich und gegen die Regierung aus, daß er sich unter dem Vorwand der Visitation des Ordens in Holland und England entfernen mußte. Nach einjähriger Führung jener Würde legte er sie in die Hände von Danzas nieder, welcher, im Herbst 1840 nach Rom gekommen, sich daselbst mit strengem Fleiß — das können wir ihm bezeugen — der kirchlichen Malerkunst gewidmet und die Conferenzen, welche Lacordaire und dessen Freunde in engerem Kreise hielten, besucht hatte.

Lacordaire's Schriften wirkten nicht so bedeutend wie sein persönliches Auftreten. Das Feinste über seine Persönlichkeit und seine Ideen findet sich in den *causeries de lundi* von Sainte-Beuve und in der *Revue des deux mondes* vom 1. Mai 1864, einem Artikel von Ch. de Mazade. Dieser charakterisirt die Hauptschriften, welche nach Lacordaire's Tode (21. Nov. 1861) über ihn, „den Schulmeister und Mitglied der Academie“, erschienen, nämlich: *Correspondance du rév. père Lacordaire avec madame Swetchine*, publiées par M. de Falloux 1864. *Lettres du rév. père Lacordaire à des jeunes gens*, publ. par l'abbé Perreire 1863. *Le rév. père Lacordaire* par M. de Montalombert, 1863. Es wird von Mazade hingewiesen auf die schroffen Consequenzen seines Princips der Scheidung von Kirche und Staat, wenn sie schon innerhalb eines Staats gezogen werden wollen, welcher den Klerus bürgerliche Ämter übertragen hat; z. B. verweigerte ein Pfarrer einem Unkirchlichen das ehrlche Begräbniß;



der Unterpräfekt läßt die Kirchthüren erbrechen, Vacordaire fordert den Geistlichen auf, das Allerheiligste aus dem entweihten Gotteshaus in irgend eine Bretterhütte zu retten. Mazade urtheilt dennoch über ihn: „Bei allen geistigen Widersprüchen bleibt er für uns Alle der Mann, welcher mit dem größten Aufsehen, mit einer verführerischen, kühnen Originalität die Ehre des Priesters und das männliche Gefühl eines Kindes unseres Jahrhunderts erhalten hat.“ — Sich selbst nannte Vacordaire einmal: einen bußfertigen Katholiken und einen unbußfertigen Liberalen. — Nebst den Gefahren einer socialen Revolution und nebst Montalembert hat Vacordaire am meisten dazu beigetragen, daß der Klerus, daß die katholische Kirche, welche bis 1830 durch ihr Bündniß mit der bourbonischen Regierung verhaßt und verachtet waren, selbst durch den bloßen Versuch, sie mit der Freiheit und mit der Bildung, mit dem gebildeten Zeitgeiste zu versöhnen, zu verbinden, in der öffentlichen Meinung Frankreichs, namentlich in der Jugend, wieder einen Halt fanden. Aber der Dissens über die Freiheit Italiens, über die Aufhebung des Kirchenstaates, droht noch mehr als die Kritiken des Lebens Jesu mit Offenlegung der nur verdeckten Kluft. Reuchlin.

**Landbischöfe**, *χωρεπισκοποι* — gewissermaßen die Vorläufer der nachmaligen Pfarrer, wie auch der Weihbischöfe und sonstiger neuerer Bischöfe. Gehülfen — kamen in der morgenländischen Kirche im vierten Jahrhundert häufig vor (14 unterschrieben das Concilium zu Nicäa), als Einzelvorsitzer von Landsprengeln (zum Theil, wie es scheint, mit einer Mehrheit von Ortsgemeinden: Conc. Antioch. I. c. 10.), von einem Stadtbischof ohne Zuziehung anderer Bischöfe ordinirt, ihm untergeordnet (Conc. Antioch. c. 10. cit.), aber von den Landpresbytern unterschieden, auch den Stadtpresbytern vorgehend (Conc. Neocaes. c. 13. 14.) und mit unzweifelhaft bischöflichen einzelnen Befugnissen ausgestattet: der Befugniß, Kleriker niederer Stufen bis zu den Subdiaconen aufwärts selbstständig zu ordiniren (Conc. Antioch. c. 10. cit.; vgl. Conc. Anoyr. c. 13), auch Klerikern Abschiedszeugnisse (*ἐπιστ. ἐλεγκτικὰς*) zum Uebertritt in andere Sprengel zu ertheilen (Conc. Antioch. I. c. 8.). Doch unterschied sie das Conc. Neocaes. c. 14. deutlich von den eigentlichen Bischöfen, indem es als ihre Vorbilder die 70 Jünger bezeichnete. Can. 10. des Conc. Antioch. I. (341) schärfte ihnen ein, sich in ihren Schranken zu halten, und untersagte ihnen ausdrücklich, Diaconen oder Presbyter ohne den vorgesetzten Stadtbischof zu ordiniren. Das Concil. Laodiconense (zwischen 347 u. 380) verbot im cap. 57., neue Landbischöfe zu bestellen; an ihrer Statt sollten *περιόδοιται* (visitatores, wie Dionysius übersetzt — eine Art Reiseprediger) aufgestellt werden; die schon bestellten sollten nichts ohne den Willen des Stadtbischofs vornehmen dürfen. — Das Concilium von Nicäa hatte in cap. 8. verfügt, ein von den Katharern (Novatianern) zur katholischen Kirche zurückgekehrter Bischof dürfe von einem rechtgläubigen Bischof als Landbischof in seinen Sprengel aufgenommen werden. In Anwendung dieses Canons beschloß die Synode von Nizä im Jahre 439, einem gewissen Armentarius, der ordnungswidrig nur von zwei Bischöfen zum Bischof consecrirt worden war, dürfe von einem Bischof eine Landkirche als Landbischof anvertraut werden, und er dürfe dann *neophytos confirmare et offerre ante presbyteros*. Dieß ist die erste Erwähnung von *chorepiscopi* im Abendlande. Im achten und neunten Jahrhundert kommen sie dann im fränkischen Reiche häufig vor, als Stellvertreter der Bischöfe in Ausübung der *potestas ordinis* und *jurisdictionis*. In verfälschten Capitularien des Benedictus Levita und in den Pseudoisidorischen Dekretalen wird den Bischöfen Schuld gegeben, daß sie sich der *chorepiscopi* bedienten, um sich der persönlichen Ausübung ihrer Amtspflichten zu entziehen. Rechte Synodalbeschlüsse des 9. Jahrhunderts erkennen das Institut dieser *chorepiscopi* als ein rechtmäßiges an und verweisen sie nur in die ihnen durch die alten *canones* gesetzten Schranken oder rügen ihre Habgucht (Conc. Paris. VI. 829. can. 27. Con. Aquisgr. II. cap. II. p. c. 1. Conc. Meld. c. 44.). Die Meinung, daß diese fränkischen *chorepiscopi* nicht mehr Landbischöfe gewesen seyen, sondern immer in der Bischofsstadt ihren Sitz gehabt haben, ist, in dieser Allgemeinheit wenigstens, unbe-

gründet. Später verschwinden sie; im *Decretum Gratiani* ist das Institut mittelst einer dem Pabst Damasus zugeschriebenen Pseudoisidorischen Dekretale (c. 5. D. 68.) als ein durchaus verwerfliches und darum abgeschafftes bezeichnet. Noch im 12. Jahrhundert aber werden Archidiaconen und Dignitarier von Hochstiftern als *chorepiscopi* bezeichnet (s. Richter, *Kirchenr.* S. 139. Anm. 3.; Schulte, *kathol. Kirchenr.* II. S. 264).

Genaueres s. bei P. de Marca, *de concord. sacerdot. et imp.* L. II. cap. 13. — Thomassinus, *vetus et nova eecol. disc.* P. I. L. II. c. 1 u. 2. — Philipp's *Kirchenrecht* II. S. 74. Schörl.

**Languet**, Hubert, einer der geistvollsten Publicisten des 16. Jahrhunderts, wurde 1518 in Vitteaux in Burgund geboren; sein Vater, ein nicht unvermögender Beamter, ließ seinem Sohne eine gute Erziehung geben, welche die trefflichen Anlagen desselben bestens unterstützten. Unter seinen Lehrern wird besonders Perellus Castilioneus genannt, als Humanist und Arzt gleich bedeutend; er erweckte wohl schon in dem Knaben den Sinn für die Naturwissenschaften, von welchem sich später viele Spuren in seinen Briefen finden. Um die Rechte zu studiren, bezog er die Universität Poitiers, und wie gründlich er dieser Beschäftigung obgelegen, davon legt jede seiner Abhandlungen rühmliches Zeugniß ab. Dem Wunsche seines Vaters, in seinem Vaterlande die einfache und ehrenvolle Thätigkeit eines Beamten auszufüllen, vermochte Hubert nicht zu entsprechen; sein lebhafter Sinn war nicht für ein ruhiges Stillleben geschaffen; ein unendlicher Wissensdurst beherrschte seine Seele, und gewiß hat er die innerste Seite seines Charakters bloßgelegt, wenn er einem jungen Freunde schreibt: *Pulchrum et dulcor est, scire ea, quae alii ignorant.* Theologie, Geschichte, Staatswissenschaft zogen ihn gleichermaßen an; die religiösen Fragen, welche damals alle Welt bewegten, mochten schon in seiner Universitätszeit gewaltig an sein Ohr geschlagen haben; mit wahren Heißhunger, bekennet er, habe er Alles verschlungen, was ihm von theologischer Literatur unter die Hände gekommen sey, ohne daß seine Seele von ihren Zweifeln (besonders über die Abendmahlslehre) befreit wurde. Wann er zum Protestantismus öffentlich sich bekannte, ist nicht zu bestimmen, wohl aber, daß dieß der Grund war, daß er sein Vaterland verlassen mußte, worauf er sich nach Deutschland begab (c. 1542). In Leipzig, wo er sich zunächst aufhielt, machte er die Bekanntschaft des berühmten Philologen und Alterthumskenner Joachim Camerarius, der Languet's Aufmerksamkeit besonders auf das Staatsleben der Alten richtete. Der schmalkaldische Krieg vertrieb den friedliebenden Jüngling aus seiner zweiten Heimath; er besuchte nun Italiens Universitäten, Padua, Bologna, Ferrara. Da brachten Melanchthon's *Loci theologici*, die ihm ein Deutscher gab, eine entschiedene Wendung in seinem Leben hervor. Die ernsten, klaren Worte, mit der unwiderstehlichen Macht der Wahrheit machten nicht nur seinen Zweifeln ein rasches Ende, sondern regten in ihm den begreiflichen Wunsch an, den seltenen Mann persönlich kennen zu lernen. Im Jahre 1549 begab er sich nach Wittenberg, wo er von Melanchthon auf's Zuborkommenste aufgenommen wurde; dieser wußte nicht, sollte er mehr Languet's Bescheidenheit schätzen oder seinen ehrenhaften Charakter, den die fremde Sitte und das Wanderleben nicht habe verderben können; er bewunderte sein feines, kluges Urtheil, frei von der damaligen Leidenschaft und Bestechlichkeit; den greisen, viel angefochtenen Mann ergögte es, den frischen, lebensvollen Schilderungen des vielgereisten Franzosen zuzuhören. Languet vergalt die Liebe des Praeceptor Germaniae mit der kindlichsten Verehrung, die er allezeit gegen ihn hegte und bekannte, auch da nicht verhehlte, wo es ihm zum Nachtheil gereichen mußte. Wittenberg blieb nun eine Reihe von Jahren sein Aufenthalt. Gewöhnlich machte er im Sommer und Herbst von dort aus eine größere Reise und kehrte für den Winter zu Melanchthon zurück. So reiste er im Jahre 1551 nach Pommern und Schweden, 1555 zum zweitenmal nach Italien und Frankreich, um auf den dortigen Bibliotheken Geschichte zu studiren; noch ist der Empfehlungsbrief vorhanden, mit welchem Melanchthon seinen jungen Freund ausrüstete (*Corp. Reform.* VIII, 490). Im J. 1557 finden wir ihn in Finnland und



Schweden, wo Gustav Wasa ihn auf's Freundlichste empfing; von dort eilte Languet in das damals so gut wie unbekannte Lappland. Keine seiner Reisen, schreibt er später, habe ihm so viel Vergnügen gemacht, wie diese in den Norden, weil er da Vieles gesehen, was ihm sonst Niemand erzählen konnte, was er auch Niemand geglaubt hätte. So sehr es ihn aber gelüstete, Unbekanntes zu sehen, so gehörte Languet doch nicht zu den Reisenden, die nur auf Entdeckungen ausgehen; wohl verglich er den, welcher Geschichte studire, ohne Geographie zu kennen, einem Manne, der bei Nacht und Nebel durch ein fremdes Land reise, und noch in später Zeit regte es ihn mächtig an, wenn er von Franz Drake's kühnen Seefahrten hörte, und inständig bittet er um ausführliche Nachrichten darüber; aber als Gustav Wasa ihm den Vorschlag machte, eine Expedition zu leiten, welche die nordwestliche Durchfahrt auffuchen sollte, da lehnte er entschieden ab: sein Streben gehe dahin, die civilisirten Länder zu durchwandern; gewiß ein Mann, der so ausgesprochenes Talent zum Diplomaten hatte, konnte sich nicht hinter den Eisbergen des Nordens vergraben, und Melanchthon hat ihn ganz richtig gezeichnet, wenn er hervorhob, daß Languet nicht bloß Länder und Meere gesehen, sondern „*και τον ήρω*“.

Am 26. März 1560 \*) schrieb Languet von Breslau aus den letzten Brief an seinen geliebten Lehrer, dann ging er über Frankfurt und Antwerpen nach Paris, wo er Mitte Mai ankam und beim Buchhändler Andreas Wechel, dem deutschen Bankier und Geschäftsträger, abstieg, und wenige Tage nachher traf ihn die erschütternde Kunde von Melanchthon's Tode (19. April 1560). Es wird unnöthig seyn, Languet's Schmerz näher zu schildern.

Indessen zu dieser Reise war der Wissenstrieb nicht die einzige Veranlassung; durch Melanchthon war Languet dem kurfürstlichen Hofe von Sachsen empfohlen worden, und der Kanzler Ulrich von Mordeisen gewann ihn zu seinem diplomatischen Agenten und Correspondenten. Languet wollte zwar die ruhige literarische Muße und den Umgang mit Melanchthon jeder Beschäftigung vorziehen, aber Mordeisen wußte alle Bedenklichkeiten zu beschwichtigen, und so trat Languet im Jahre 1559 in des Kurfürsten Dienst, in welchem er bis zu seinem Tode blieb. Wenn irgend Jemand, so war er der geeignete Mann, eine solche Stelle auszufüllen; in jener Zeit, da die Nachrichten langsam eingingen und oft sehr entstellt lauteten, da die kleineren Fürsten selten stehende Gesandte bei fremden Höfen hatten, war ein Mann doppelt willkommen, der eine so ausgebreitete Bekanntschaft besaß, daß es ihm verhältnißmäßig leicht war, von allen Seiten die zuverlässigsten Berichte zu erhalten, und dessen ganzes Wesen die stillesse Garantie für seine Verschwiegenheit und Treue bot. Vom November 1559 bis zum Sommer 1565 sind die Briefe an Mordeisen gerichtet, von dort an berichtete Languet dem Kurfürsten August unmittelbar; immer sind seine Angaben genau und vorsichtig, sein Urtheil fein und richtig; mit überraschender Schnelligkeit bekam er Abschriften von wichtigen Akten in seine Hände; auch literarische Neuigkeiten finden neben den politischen ihre Stelle; bei aller Bescheidenheit ist Languet nie in den gemeinen Ton höfischer Schmeichelei und Kriecherei gefallen. Freilich auch die Unannehmlichkeiten einer solchen Stellung hatte er zu empfinden. „Wer an einem fremden Hofe leben will“ — schreibt er einem Freunde aus eigener Erfahrung — „muß seine Leidenschaften mäßigen, viele Beschwerden verschlucken und mit aller Vorsicht jeden Streit vermeiden.“ Reid und Eifersucht fochten ihn mannichfach an; unzählige Male wiederholen sich die Klagen über Geldnoth; denn wenn er auch nicht förmlich angestellt war, so bezog er doch jährlich 200 Thaler „als Ersatz für seine Reiseauslagen“, und wohl dürfen wir ihm glauben,

\*) Die Angabe der Franco protestante VI, 266 und von Treigschke, Languet habe 1559 Adoll von Nassau auf einer Reise nach Italien und Belgien begleitet und sich von dort nach Paris begeben, stimmt mit Languet's Briefen gar nicht überein, da er nach denselben im November 1560 noch in Wittenberg war und bis zum März 1560 dort blieb.



daß er einen bedeutenden Theil seines väterlichen Erbes an den Dienst fremder Leute gerückt habe. Vom Kurfürsten wurde er an die verschiedensten Höfe geschickt; bald ist er in Paris, bald in Wien, Prag, Frankfurt, Köln, den Niederlanden, und je nach seinem Aufenthalt fällt das überwiegende Mehr seiner Mittheilungen auf Nachrichten aus den französischen Religions- und Bürgerkriegen oder aus den Türkenkriegen oder aus den Verhandlungen des Kaisers mit den böhmischen Ständen oder den niederländischen Unruhen.

Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, Vanguet auf allen seinen Kreuz- und Querzügen zu begleiten; wir heben das Wichtigste hervor. Vom Mai bis September 1560 blieb er in Paris, dann reiste er zurück nach Deutschland und besuchte unter Andern auch das verwaiste Wittenberg. Einen Antrag Mordeisen's, ihn als Professor in Wittenberg anzustellen, lehnte er ab, wie er früher einen ähnlichen bei Ottheinrich in Heidelberg ausgeschlagen hatte. Bald ging Vanguet nach Frankreich zurück; die religiöse Bewegung des Landes, das im Begriffe war, sich zum Bürgerkriege anzuschicken, erforderten einen zuverlässigen und scharfen Beobachter. Der Ausbruch des Krieges zwang ihn, Paris zu verlassen; nach hergestelltem Frieden kehrte er indeß sogleich wieder dahin zurück. Im September 1565 wurde er mit einer wichtigen Mission betraut. Die Grumbach'schen Fäden brachten ganz Deutschland, besonders Sachsen, in Aufregung; Grumbach suchte den französischen Hof auf seine Seite zu ziehen; Vanguet gelang es, Karl IX. davon abzuhalten, mit dem „Räuber“ Grumbach in Verbindung zu treten; von Sachsen wurde dieß nicht allzu reich belohnt, von Grumbach's Genossen nie vergessen. Die Belagerung von Gotha (Frühjahr 1567) machte Vanguet auch mit, nach Frankreich konnte er indeß nicht mehr zurück, da der zweite Religionskrieg ausgebrochen war, und mit Ausnahme der kurzen Friedenspause (März bis August 1568), welche er in Paris zubrachte, mußten ihm die deutschen Städte Straßburg, Frankfurt, Speier, Mainz Gastfreundschaft bieten. An Geschäften fehlte es ihm auch damals nicht; auf dem Reichstage in Speier 1568 führte er die Unterhandlungen wegen der Kriegskostenentschädigung im Gothaischen Kriege; daneben besorgte er die Geschäfte vieler anderer Personen und er ist so in Anspruch genommen, daß er ausruft: O ihr allzu Glücklichen! die ihr euch bellagt, zu viel Muße zu haben, möchtet ihr diese Klage recht lange fortsetzen können\*).

Im August 1570 hatte Frankreich durch den Frieden von St. Germain seine Ruhe gewonnen und Vanguet bekam von dem Kurfürsten den Auftrag, im Verein mit den Gesandten anderer protestantischer Fürsten Deutschlands dem König Karl IX. dazu und zur Vermählung mit Elisabeth, Tochter Maximilian's II. Glück zu wünschen, December 1570. Vanguet, am besten vertraut mit der französischen Sprache, war der Sprecher; mit edlem Freimuth wies er darauf hin, was in vielen anderen Ländern möglich sey, daß beide Confessionen friedlich nebeneinander leben, sey auch in Frankreich durchzuführen (die Rede siehe Mémoires d'Etat 1576. I, 32—38). Die Antwort darauf gab die Bartholomäusnacht. Aus seiner eigenen Feder haben wir über jene schreckliche Zeit, die Frankreich um seine edelsten Männer brachte, keine Nachrichten; vom 26. August 1571 bis Ende November 1572 fehlen die Briefe, eine unersehbare Lücke. Aus anderwärtigen Berichten erfahren wir, daß er an jenem verhängnißvollen 24. August in Paris anwesend war und die größte Gefahr lief. Als Gesandter war er zwar unverleglich, aber in diesem Aufruhr schwieg die Stimme des Rechtes und des Gesetzes. Ohne an die eigene Sicherheit zu denken, rettete er seinen Hauswirth und Freund Wechsel (der ihm dafür die Ausgabe der Geschichte der Vandalen von Krantz widmete), noch mehr war er bemüht, einen talentvollen Jüngling, den er wenige Tage zuvor Coligny vorgestellt und lebhaft empfohlen hatte, in Sicherheit zu bringen, Du

\*) Die Angabe Treitschke's, daß Vanguet 1570 als sächsischer Abgeordneter den Friedensunterhandlungen in Stettin angewohnt, stimmt mit Vanguet's Briefen gar nicht.

Plessis-Mornay; und da dieser schon aus Paris entkommen war, schrieb Languet an seine Bekannten und Freunde, dem Flüchtlinge doch jede mögliche Unterstützung zukommen zu lassen. Languet selbst fiel bei diesen Nachforschungen einem Böbelhause in die Hände und hatte sein Leben nur der energischen Verwendung des Kanzlers Morvilliers zu danken. Jene schauerlichen Tage sind nie mehr aus Languet's Gedächtniß geschwunden; sein Vaterland, in dem solche Menschen lebten, ja die oberste Gewalt hatten, war ihm seitdem widerwärtig, er verließ es von dort an und ist nur einmal, kurz vor seinem Tode, dahin zurückgekehrt. Auch die protestantischen Fürsten Deutschlands hatten wenig mehr für ihre Glaubensbrüder in Frankreich zu hoffen; Languet's Thätigkeit in Paris war damit eigentlich überflüssig. Am 7. Dezember 1572 (von Dresden aus) bat er selbst, man möchte ihn nach Wien oder Venedig senden. Die Angriffe der Türken auf Italien und Ungarn, deren gewaltigsten zwar die Seeschlacht von Lepanto (1571) gebrochen hatte, die aber doch immer drohten, boten Interesse genug zur Berichterstattung. Wegen der Religionsfragen entschied sich der sächsische Hof für Wien; der Kaiser Maximilian II., allmählich einer Großmachtpolitik huldigend, war nicht mehr so entschieden der Gönner der Reformation wie früher, und Languet sollte die Interessen der Protestanten bei ihm vertreten. Mit dem Schauplatz seiner Thätigkeit änderte sich auch das Material seiner Berichterstattung. Oesterreich, Ungarn, Polen, das türkische Reich treten in den Vordergrund, Frankreich, England mehr zurück. Vom März 1573 bis 1577 blieb Languet am kaiserlichen Hofe und begleitete diesen auf dessen verschiedenen Reisen nach Linz, Prag etc., nahm auch Theil an verschiedenen Reichstagen, z. B. Regensburg 1576. Jedes Jahr besuchte er die Frankfurter Ostermesse; hier machte er, wie es scheint, seine Geld- und Privatgeschäfte ab, traf die alten Freunde und knüpfte neue Verbindungen an; hier wurden auch die Kommunikationsmittel wegen der damals äußerst schwierigen Briefbesorgung ausgemacht.

Von persönlichen Erlebnissen melden die Briefe jener Zeit wenig; von Krankheiten war Languet oft heimge sucht und mehrmals drohte der gebrechliche Körper den Anstrengungen der Arbeit und der Reisen zu erliegen. Aber einen Freund gewann Languet im Jahre 1573. Damals kam ein junger vornehmer Engländer, Philipp Sydney, nach Wien und Languet fand in dem geistreichen liebenswürdigen Manne Alles, was ihn anzog; er betrachtete ihn beinahe als seinen Sohn und fand in seiner Freundschaft einen Ersatz für die Vaterfreunden, die ihm nicht vergönnt waren, da er sich nie verheirathete; bis an seinen Tod stand er mit ihm im lebhaftesten Briefwechsel.

Mit dem Tode Maximilian's II. (Freitag den 12. October 1576 in Regensburg) war das stärkste Band, das Languet an den Wiener Hof gefesselt hatte, gelöst; in dem Kaiser hatte er nicht bloß den Regenten hochgeschätzt, der ihm persönlich sehr gewogen war, sondern auch den Mann und Christen, und der Brief, in welchem er dem Kurfürsten den Tod Maximilian's meldet, ist ein ehrenvolles und rührendes Zeugniß seiner Anhänglichkeit (Arcana I. S. 240). Mit dem sächsischen Hofe selbst hatte Languet damals Mißhelligkeiten; der Sturm, welcher den Philippismus in den Kurlanden traf, streifte auch ihn; er war bekannt als treuer Freund Melancthon's, als sein Anhänger in der Abendmahlslehre, und daß ihm die rabies der damaligen Theologen sehr zuwider sey, daraus machte er keinen Hehl; man warf ihm unehrerbietige Aeußerungen über den verstorbenen Kaiser vor und stempelte ihn endlich gar zu einem Spione Frankreichs. Es wurde Languet nicht allzu schwer, sich von diesen Verdächtigungen zu reinigen, aber bitter beklagte er sich über ein solches Benehmen gegen einen Fremden, der im Dienste des Kurfürsten alt und grau geworden sey; er bat um Erlaubniß, in sein Vaterland, das im Augenblicke Frieden hatte, zurückkehren zu dürfen. Aber durch des Kurfürsten gnädige Worte ließ er sich versöhnen, seine Geldforderungen wurden berichtigt, das Jahrgeld behielt er bei und er fuhr in seinen Correspondenzen fort. Im März 1577 verließ er Prag und begab sich über Frankfurt, wo er mit Sydney zusammentraf, nach Eöln, um dem Kriegsschauplatz der Niederlande näher zu seyn. Dranien's stilles und erfolg-



reiches Thun zog ihn an; der Vorkämpfer für bürgerliche und religiöse Freiheit war ihm geistesverwandt, ihm konnte er in manchen Beziehungen nützlich seyn, und darum blieb er so ziemlich seitdem in seiner Umgebung. Einmal (Januar 1579) begleitete er den Pfalzgrafen Johann Casimir nach London (fälschlich behauptet Treipschke, Languet sey nicht dort gewesen; vergl. dagegen die aus London datirten Briefe Arcana I, 778), und ein anderes Mal (1580) war ihm vergönnt, sein geliebtes Frankreich wieder zu sehen. Privatgeschäfte erforderten seine Anwesenheit, Oranien und seine Frau (Charlotte von Bourbon-Montpensier) gaben ihm ihre Aufträge (s. Groen van Prinsterer, Archives etc. VII, 335). Um gegen alle feindlichen Nachstellungen gesichert zu seyn, schloß er sich an die Gesandtschaft der Generalstaaten an, welche mit Heinrich's III. Bruder, Alençon, wegen der Regentschaft unterhandeln sollten; es ist nicht unglaublich, daß Languet Zeit gefunden, auch in dieser Angelegenheit seinen Rath zu ertheilen. Ohne Unfall ging diese Reise nicht ab: die Sänfte warf um und das Schwert seines Nebensitzers verwundete ihn in der rechten Wange.

Das letzte Jahr seines Lebens brachte er in den Niederlanden zu, bis zu seinem Tode thätig, und Oranien unterstützend. Am 30. Sept. 1581 starb er in Antwerpen. Duplessis-Mornay's edle Gattin, Charlotte von Arbaleste, stand an seinem Todtenbette. In der Franziskanerkirche liegt er begraben. Ein reiches, vielbewegtes Leben hatte sich damit geschlossen, aber ein nur annähernd vollständiges Bild desselben zu geben, seine Wirksamkeit zu schildern, ist sehr schwer. Languet war kein Mann der That, und sichtbare, greifbare Erfolge seines Thuns lassen sich nicht nachweisen; in dem diplomatischen Gewebe jener Zeit die Fäden herauszufinden, welche Languet's geübte Hand eingewoben hat, möchte schwer, ja unmöglich seyn; aber glauben läßt sich, daß mancher Entschluß jener Gewaltigen, denen der Herr der Völker ihre Geschicke anvertraut hat, von Languet geweckt, gefördert, gehemmt wurde. Die leitende Idee, welcher er auf dem dornenvollen Pfade der Diplomatie immerdar treu geblieben, ist der Gedanke der religiösen und bürgerlichen Freiheit, die sich unter den damaligen Verhältnissen zur Beschützung und Verbreitung des Protestantismus oder, nach seinem Ausdruck, „der reinen Religion“ gestaltete; daher sein Aufenthalt in Frankreich, in Wien, in den Niederlanden. Daß er einer Idee sein Leben weihte, und nicht der Sucht, Geld zu verdienen oder nach Ruhm zu haschen, dafür legt seine Freundschaft mit den tüchtigsten, kernigsten Männern seiner Zeit ehrendes Zeugniß ab; auch sind sie mit ihrem Lobe über Languet's Sittenreinheit und Charakterfestigkeit nicht sparsam gewesen. Duplessis-Mornay widmete ihm sein Buch *de veritate religionis Christianae* und beklagt Languet's Tod wie den Verlust eines Vaters. Der Geschichtschreiber Thuanus reiste, als Languet 1579 in Baden-Baden war, dorthin ausdrücklich nur, um ihn zu sehen und über Manches zu fragen; auf seine Veranlassung schrieb Languet eine Abhandlung über die deutsche Reichsverfassung, die indeß nie gedruckt wurde; es ist zweifelhaft, ob das Manuscript noch existirt.

Sein Leben beschrieb Philibert de la Mare: *Vita Hub. Langueti* edid. Tob. Petr. Ludovici. Hal. 1700. 12°. (mir stand es leider nicht zu Gebote). Am besten lernt man ihn kennen durch seine Briefe. Die Correspondenz mit dem Kurfürsten August von Sachsen (329 Briefe vom 17. Nov. 1565 bis 8. Sept. 1581) und mit Mordeisen (111 Briefe vom November 1559 bis zum Sommer 1565) hat Ludwig auch herausgegeben unter dem Titel: *Arcana seculi XVI. Huberti Langueti Epistolae*. Hal. 1699; leider sehr unkritisch, voll sinnentstellender Druckfehler und Nachlässigkeiten. Die Originalakten sind im Archiv zu Dresden; die Herausgeber der Franco protest. versprochen eine Gesamtausgabe der Languet'schen Briefe; bis jetzt ist dieselbe noch nicht erschienen. Seine Briefe sind noch immer eine geschätzte Quelle für die Geschichte der damaligen Zeit; die geöffneten Archive und Bibliotheken geben uns allerdings bessere Kunde, aber meist stimmen sie mit Languet's Berichten überein und nicht mit Unrecht sagte ein Zeitgenosse, er scheine die Zukunft zu errathen. Interessant sind die Briefe



auch wegen mancher kulturgeschichtlicher Notizen; so betrug im Jahre 1576 sein täglicher Aufwand 3 Gulden, darunter die Kost für ihn und seine Diener 24 Bagen, obwohl ihnen nur Bier und schlechter Wein vorgesetzt wurde. — Als Maximilian erkrankt war, schrieb er: „die Aerzte fürchten sehr, eine Mondsfinsterniß, welche bevorstand, möchte den Zustand des Kaisers verschlimmern.“ — Eine zweite Sammlung von Briefen ist: Hub. Langueti Epistolae politicae et historicae ad Philip. Sydnaeum. Frankf. 1633 (beste Ausgabe Leyden 1646. Elzevir). 96 Briefe vom 22. April 1573 bis 28. Okt. 1580; nicht so wichtig für die Zeitverhältnisse, wie die erstere, aber sie gestatten uns einen desto tieferen Blick in Languet's Herz; man merkt es Languet an, wie wohl ihm sey, in diesen Briefen seinen Gedanken und Launen freien Lauf lassen zu können; Tagesneuigkeiten wechseln ab mit Lehren, Ermahnungen, Scherzen, und man traut dem ernststen, bedächtigen Manne die schwärmerische, fast eifersüchtige Zärtlichkeit kaum zu, mit welcher er über den „geliebtesten Sohn“ wacht, für seine Gesundheit, selbst seinen Humor sorgt. — Eine dritte Sammlung Briefe: Hub. Langueti epistolae ad Joach. Camerarium, Patrem et filium; zuerst herausgegeben von Ludwig Camerarius, Bröningen 1646; 108 Briefe enthaltend; Carpzow (Leipzig und Frankfurt 1685) fügte noch 22 Briefe hinzu, welche auch in Arcana sich finden; besonders wichtig ist Brief 15. wegen Languet's Bildungsgang. Endlich Decades tres epistolarum Hub. Langueti, Jo. Camerarii, etc. von Weber, Frankf. 1702, mit 6 Briefen Languet's, ziemlich unbedeutend. — Languet schrieb eine kurze Geschichte des gothaischen Kriegs: Historica descriptio susceptae executionis — et captae urbis Gothae 1563, öfters aufgelegt; siehe auch Tenzel, Historia Gothana S. 808. Ihm zugeschrieben wird: Apologie ou defence de très illustre Prince Guillaume — gegen die Proskription Philipp's II. Antwerpen 1581 (s. auch Du Mont corps diplomatique V, 392 sqq.). Indesß fragt sich, ob Languet sie verfaßt hat; gewöhnlich wird Pierre Vosselleur genannt de Villiers für den Verfasser ausgegeben. Motley, the rise of the dutch republic, entscheidet sich für Languet, Groen van Prinsteror III, 186 sq. schreibt diese überaus wichtige Schrift Oranien selbst zu, der Feder und Schwert gleich gut zu führen wußte, und glaubt, Oranien habe sie Languet nur zur Begutachtung vorgelegt.

Das Hauptwerk Languet's ist: Vindiciae contra tyrannos sive de Principis in populum Populique in Principem legitima potestate Stephano Junio Bruto Celta Auctore, Edinburg (Basel?) 1579. 8°, seitdem oft aufgelegt und in alle europäischen Sprachen übersetzt. Wer unter dem Pseudonym verstanden sey, ist Gegenstand langen und heftigen Streites gewesen. Beza, Hotman, Duplessis-Mornay, Casaubonus wurden mit der Ehre, Verfasser dieser politischen Schrift zu seyn, betraut. Agrippa d'Aubigné (Hist. univ. Tom. 2. II. 2.) hatte auf Hub. Languet hingewiesen, und seit Bayle's scharfsinniger und umsichtiger Untersuchung ist dieser ziemlich allgemein als Verfasser angenommen (vgl. besonders Polenz, Geschichte des franzöf. Calvinismus, III. Weil. 6. S. 434 ff.). Wenn es auffallend erscheint, daß Languet in keinem seiner Briefe, auch nicht in den vertraulichsten an Sydney, irgend auf sein Werk anspielt (denn die bei Polenz angeführte Stelle scheint mir sich nicht darauf zu beziehen), so ist nicht zu vergessen, daß es in jener Zeit räthlich seyn möchte, beim Erscheinen eines so gefährlichen Buches seinen Namen in das dichteste Dunkel der Ungewißheit zu hüllen. Das Buch zerfällt in vier Abhandlungen, deren erste die Frage aufwirft: Sind die Unterthanen einem Fürsten Gehorsam schuldig, wenn er Etwas gegen Gottes Gebot befiehlt? oder genauer: ist im streitigen Falle Gott mehr als dem Fürsten zu gehorchen? Die Entscheidung, daß Gott mehr zu gehorchen sey, wird damit begründet, daß Gott als Oberherr der Erde und der Völker seine Rechte an die Könige (Obrigkeit) nur übertrage, diese nur seine Statthalter, Vasallen seyen; Gott sey der Besitzer, die Fürsten nur Regierer und Hirten, Gottes Wille also der absolut geltende. — Die zweite Abhandlung wendet sich speciell auf das religiöse Gebiet und fragt: Ob man einem Fürsten, der das Gesetz Gottes verlege und die Kirche Gottes verwüste, Wider-

stand leisten dürfe, wodurch, wie und wie weit? Auch hier ist die Antwort ein Ja; Religion und Kirche sind von Gott nicht einem einzigen Augenpaar anvertraut, sondern dem ganzen Volk, und bei dem Bunde, welchen Gott mit König und Unterthanen schließt, sind die beiden letzteren solidarisch für einander verbindlich; die Sünde des Einen Theils (des Fürsten) wird zur Schuld des Anderen (Unterthanen), wenn er derselben nicht Einhalt thut und Widerstand leistet. Die Organe dieses Widerstandes sind die Vormünder, Repräsentanten des Volkes, die Reichsversammlungen, gewählte Abgeordnete u. s. w., die einzeln dem König untergeben sind, als Ganzes über ihm stehen. Vorsicht und Mäßigung ist indeß immer anzuempfehlen, um nicht allzu schnell mit dem Widerstandsrecht vorzugehen. — Mit der dritten Abhandlung, der umfangreichsten, geht Languet auf das politische Gebiet über: ob, wie weit, wem, wie und mit welchem Rechte es erlaubt sey, einem den Staat unterdrückenden oder zu Grunde richtenden Fürsten Widerstand zu leisten? Man kann schon aus dem Vorhergehenden schließen, wie die Antwort ausfallen wird. Die Languet leitenden Ideen sind ungefähr folgende: der König ist dem Volke von Gott gegeben, vom Volke aber eingesetzt, gewählt, bestätigt, angenommen, und so besteht zwischen beiden ein Vertrag, sey es ausdrücklich, sey es stillschweigend, kraft dessen der König das belebte Gesetz ist, dem das Volk, so lange er seine Pflichten erfüllt, wie Gott zu gehorchen hat. Erfüllt er aber seine Pflichten nicht und wird er dadurch zum Tyrannen, so steht der Gesamtheit des Volkes, nicht dem Einzelnen, das Recht zu, ja es wird zur Pflicht, durch seine Anwälte und Repräsentanten, die Regierungsgenossen, dem Tyrannen entgegenzutreten, ihn im Nothfalle abzusetzen und einen rechtmäßigen Fürsten zu wählen. — Zu beachten ist hiebei, daß Languet die erbliche Monarchie als das geringere Uebel dem größeren der Wahlmonarchie vorzieht, ebenso daß man nicht gegen jeden Fürsten, der einmal die Gesetze übertreten, diese Principien in Anwendung bringen dürfe, sondern bei der Schwachheit der menschlichen Natur sich unter einem mittelmäßigen Fürsten für sehr wohlberathen halten dürfe. — Die vierte Frage: ob die Nachbarkürsten den von ihren Fürsten bedrückten Unterthanen zu Hülfe kommen dürfen, damals mehrfach praktisch, wird kurz behandelt und bejaht.

Es ist unsere Aufgabe nicht, auf die Richtigkeit der Languet'schen Prämissen und Schlüsse näher einzugehen, sondern nur auf die Stellung hinzuweisen, welche die Schrift in der Literatur jener Zeit einnimmt. Die *Vindiciae* sind die reifste Frucht des hugenottischen Staatsrechts, welches sonst in Revoille-Matin-Francogallia (von Hotmann), dem Politiker einen beredten Ausdruck fand. Die Magdeburger Schrift (s. Polenz III, 420 ff.), von lutherischer Seite, die Schriften Poyner's und Buchanan's von England und Schottland her sind Ergänzungen dazu. Gemäß den Zeitverhältnissen, welche den Protestantismus in Frankreich immer zum Kriege gegen seine Fürsten zwangen, mußten diese ethischen und staatswissenschaftlichen Untersuchungen weit mehr auf die negative Seite der Frage, d. h. die des Widerstandes, als die des Gehorsams getrieben werden, und es ist bekannt, welch' schwere Beschuldigungen man auf die Schriftsteller und auf den Protestantismus gewälzt hat, als werde der Tyrannenmord nicht bloß entschuldigt, sondern geradezu gepredigt und begünstigt. Es ist richtig, manche dieser Schriften gehen weit, sehr weit in ihren revolutionären Consequenzen, aber es ist ungerecht zu vergessen, daß man von der Bartholomäusnacht und ihrer blutigen Saat wohl keine anderen Früchte erwarten durfte; die Kanzel war den Protestanten verboten; so wie nachher die Juguisten haben sie dieselbe nie gebraucht und entweiht. Die Presse war den Protestanten noch zugänglich und daher jene Pamphlete, die wie Brandfackeln in die Welt geschleudert wurden. Den Eindruck, ein solches zu sehn, macht mir Languet's Schrift nicht; die Abhandlungen sind im Tone der ruhigsten Auseinandersetzung gehalten, kühl, klar und besonnen, nicht leicht wird eine Schwierigkeit übersehen oder umgangen, sondern offen besprochen; die Beispiele sind gleichmäßig aus der heiligen Schrift wie aus den Schätzen des klassischen Alterthums und den damaligen Staatsverfassungen entnommen; eine spe-



cielle Rücksicht auf Frankreich läßt sich nicht verkennen, seine Staatsformen werden mehrfach angeführt und manche der damals lebenden „Tyrrannen“, wie Heinrich III., Katharina von Medici, mochten in den geschilderten Personen ihr wohlgetroffenes Bild erkennen. Auch die ganze Richtung des Verfassers ist nicht demokratisch, sondern — wie Frankreichs Verfassung — aristokratisch. Entsprechend dem oben aufgestellten Grundsatz Vanguet's glauben wir: er verfaßte das Buch, um in eine damals viel besprochene Frage Klarheit zu bringen; die Erhebung seiner protestantischen Glaubensbrüder wollte er von religiösen und politischen Grundsätzen aus rechtfertigen und den damals im Schwange gehenden und viel befolgten machiavellistischen Grundsätzen entgegentreten. Damit stimmt es auch, daß er mit solchen Fürsten, welche seinem Fürstenideale nahe kamen, wie Wilhelm von Oranien, in bester Freundschaft leben konnte, ohne seiner Ueberzeugung untreu zu werden. — Vergl. die ausführliche und treffliche Abhandlung von Polenz Bd. III. S. 289 ff., überhaupt den ganzen dritten Band. — Treitzschke, Hub. Langueti Vindiciae contra tyrannos. Leipz. 1846.

Eine neuere Biographie Vanguet's ist mir nicht bekannt. Henri Chevreul, Etude sur le XVI siècle, Hub. Languet. Paris 1852. kam mir nicht zu Gesicht.

Theodor Schott.

**Lasitius**, Johannes (auch Lasicius, Jan Lasich, Johann Lasigk), polnischer Edelmann und Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. — Seine Lebensumstände sind nur unvollständig bekannt, daher es geschehen konnte, daß er früher mehrfach mit dem weit älteren Johann a Lasco († 1560) identificirt wurde. Nur vereinzelte Notizen über ihn finden sich bei Regenvolscius (Wengerski) hist. eccl. Slavon. III. p. 452; Gerdes, Serin. Antiq. VI. p. 649; Bayle dict.; Zöcher, Gelehrten-Lexikon II. S. 2283; Comenius, Vorrede zu der Ausgabe von 1649; Salig, Historie der Augsburg. Confession, II. S. 715; Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, Bd. II. S. 90 und: Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder S. 325 u. d.; Dieckhoff, Geschichte der Waldenser im Mittelalter S. 172. 357; besonders aber: J. Lukasiewicz, Geschichte der reform. Kirchen in Litthauen, Bd. II. S. 182 ff.

Im Nachfolgenden haben wir versucht, zusammenzustellen, was sich aus den uns zugänglichen handschriftlichen und gedruckten Quellen ergeben hat. — Geboren ist Johann Lasigk nach seinen eigenen Angaben (Hist. Fratr. Boh. Ausgabe vom J. 1649 S. 183 und Mstr. der Göttinger Bibliothek S. 63) im J. 1534, also in der Zeit, wo in seinem Vaterlande Polen unter der Regierung des reformationsfeindlichen Königs Sigismund I. († 1548) trotz der königlichen und bischöflichen Gegenwirkungen die evangelische Lehre dennoch allmählichen Eingang fand. Sein Geburtsort ist unbekannt. Seine Jugend fällt in die Zeit der weiteren Ausbreitung der Reformation in Polen, aber auch des Auseinanderfallens derselben in die drei Parteien der Lutheraner, Reformirten und böhmischen Brüder. Dem reformirten Bekenntniß, das seit 1544 besonders in Klempolen und Litthauen, und zwar vorzugsweise bei dem polnischen Adel Anklang fand, gehörte auch Lasitius an. Daß er später zur Brüdergemeinde übergetreten sey, wie gewöhnlich behauptet wird (z. B. von Zöcher, Gieseler, Kirchengesch. II, 4. S. 460, Dieckhoff in der N.-Enc. Bd. II. S. 395), ist unbewiesen.

Wie damals viele Söhne des polnischen Adels in Deutschland, der Schweiz und Italien ihre Studien machten, so treffen wir auch den 23jährigen Lasitius im J. 1557 in Basel, in Bern, wo er mit Wolfgang Musculus ausführlich über die polnische Reformation und über die Brüder sich bespricht (s. Mstr. S. 133), in Genf, wo er Calvin besucht (ebendas.), in Zürich, wo er den Peter Martyr hört (Hist. Fratr. Boh. S. 143) und die übrigen dasigen Notabilitäten, Bullinger, Gualter, Simler, Lavater, Wolf kennen lernt (Gerdes S. 659). Wohl um dieselbe Zeit oder noch früher wird es gewesen seyn, daß er in Straßburg Johann Sturm's Unterricht genoß, den er rhetor in Germania facile princeps, praeceptor meus colendus nennt (Mstr. S. 142). Er wurde dann Lehrer im Hause des Witwoden Johann Krotomskij, der unter den ersten Mit-



gliedern des polnischen Adels zur Confession der böhmischen Brüder übergetreten war. Zuerst verbrachte er einige Jahre zu Barcin, dem gewöhnlichen Wohnsitze der Familie, und ging dann mit einem Sohne des Hauses auf Reisen (Lufaszewicz S. 183). Ueberhaupt scheint er einen großen Theil seines Lebens auf Reisen zugebracht zu haben, die er theils zu seiner eigenen Ausbildung, theils als Begleiter junger Herren vom polnischen und böhmischen Adel (*ephorus nobilium et generosorum discipulorum* nennt ihn Regenbolschius III. S. 452), theils auch als politischer Envoyé unternahm. So ist er im J. 1558 in Frankreich, 1560 in Italien, wo er mit Andreas Dudith einen Freundschaftsbund schließt, der freilich später sich wieder löste (s. Brief von Lafitius an Wolf bei Gerdes S. 654), in Venedig (Hist. Fratr. Boh. S. 140), 1563 mit einem Herrn Wenceslaus von Ostrorog und anderen Polen in Heidelberg, später in demselben Jahre zu Basel (Brief an Bullinger d. Basileae 5. Sept. 1563), 1564 in Genf, wo er bei Calvin's Tode anwesend ist (Lufasc. S. 183. Hist. Fratr. Boh. S. 103); im J. 1567 im April reist er *studiorum gratia* über Böhmen nach Heidelberg (ebend. S. 277), in demselben Jahre will ihn der katholische Theolog Guebrard in Paris gesehen und mit ihm über die Trinitätslehre verhandelt haben (Guebrard. Chronolog. lib. IV. a. a. 1582. S. 786); 1579 ist er wieder in Heidelberg (vergl. Brief an Wolf bei Gerdes S. 651), im März desselben Jahres zu Frankfurt a. M. (s. Brief an Joh. Laurentius bei Gindely, Fontes S. 379). Aber auch in Wittenberg und Leipzig treffen wir ihn jetzt 1570 u. 1571 im Verkehr mit den dortigen Philippisten (Hist. Fratr. Boh. S. 122. 145. Gerdes S. 656. Gindely Fontes S. 330). Im August 1571 kommt er aus Großpolen nach Leipzig und Wittenberg, verhandelt hier mit dem Bruder Isai Cepolla, verspricht ihm einen Besuch bei den böhmischen Brüdern in Mähren (Gindely, Fontes S. 330) und reist darauf über Frankfurt und Belgien nach Paris, in Begleitung von zwei Baronen, einem Böhmen und einem Polen (Gerdes S. 656). Noch in demselben Jahre (1571), auf der Rückreise aus Frankreich, führt er den versprochenen Besuch bei den böhmischen Brüdern zu Prag und Jung-Bunzlau aus (Hist. Fratr. Boh. S. 377). Im Sommer 1572 muß er bereits wieder in Paris gewesen seyn, wenn es richtig ist, was Wengerski angiebt (a. a. D. S. 452), daß er dort die Bartholomäusnacht mit erlebte.

Von dieser Zeit an lassen sich seine Spuren nicht mehr so genau verfolgen. König Stephan Bathory (1575—1586), der auch seines Rathes in kirchlichen Angelegenheiten sich bedient zu haben scheint, soll ihn zu politischen Missionen verwendet und ihm den Titel eines königlichen Envoyé ertheilt haben (Gerdes, Bayle, Böcher). Mehr und mehr scheint er aber jetzt in seine Heimath, nach Polen oder Litthauen, sich zurückgezogen und theils mit literarischen Arbeiten, theils mit Unterricht in der Familie Krotowski's zu Barcin, später in der des litthauischen Schatzmeisters Chlabowski zu Wilna sich beschäftigt zu haben (Lufasz. S. 184). Neben mehreren anderen Schriften, die er in dieser Zeit verfaßte, widmete er sich namentlich der wiederholten Durcharbeitung seines Lieblingswerkes, der Brüdergeschichte. Im Jahre 1582 ist er zu Krakau, wie wir aus der Dedication seiner Schrift *de Russorum religione* sehen, 1584 zu Wilna (Mstr. S. 115), 1597 wieder in Litthauen (Mstr. S. 104), 1599 zu Zaslau in Litthauen, im russischen Gouvernement Wolhynien (Hist. Fratr. Boh. S. 183). Dieß ist das letzte Datum, das wir aus seinem Leben kennen; er wird wohl den Anfang des siebzehnten Jahrhunderts nicht viel überlebt haben.

Lafitius wird von Zeitgenossen geschildert als ein *vir pius et eruditus* (Simler, biblioth. S. 389), *nobilitate generis, virtute, eruditione, fide praestans* (Blahoslav bei Gindely Fontes S. 325), als *vir haud vulgaris eruditionis, utpote qui multa audivit, legit et expertus est plurima* (Urtheil Esrom Rüdinger's bei Gindely Fontes S. 328). Ein ungünstiges Urtheil des Pariser Theologen Guebrard (a. a. D. und bei Bayle), der ihn als einen religiösen Proteus und Bauchmenschen schildert, kommt hiegegen nicht in Betracht.

Obwohl nicht Theolog und daher theologische Streitfragen gern den Theologen überlassend (Mstr. S. 122), nahm Rasitius doch sehr lebhaften Antheil an den religiösen Bewegungen seiner Zeit und insbesondere seines polnischen Vaterlandes, an der Ausbreitung der evangelischen Lehre in Polen (Mstr. S. 133), an den Gegensätzen der Confessionen und religiösen Parteien, an dem Zustandekommen und der Aufrechterhaltung einer Union zwischen den polnischen Reformirten, Lutheranern und Brüdern, ebenso aber auch an der Abwehr des Antitrinitarismus sowie des seit 1569 in Polen um sich greifenden Jesuitismus, von dem er eine sehr treffende offenbar aus nächster Anschauung geschöpfte Schilderung entwirft (Mstr. S. 113). Persönlich ist er der reformirten Kirche zugethan, mit dessen Häuptern und Leitern Calvin, Beza (dem *praecipuus hujus temporis theologus*, Mstr. S. 124), Bullinger, Peter Martyr, Mustulus u. A. er bekannt und zum Theil näher befreundet ist. Aber auch von Luther spricht er mit der größten Hochachtung, als dem *tantus vir, doctor Germanorum, majestatis divinarum litterarum vindex et purae religionis in Europa instaurator* (Mstr. S. 110 u. d.). Gern will er die Schwächen des großen Mannes entschuldigen (S. 134) und hat auch gegenüber von katholischen Angriffen, „obwohl er kein Lutheraner gewesen, doch Lutherum in Allem auf's Beste vertreten“ (s. Salig, *Historie der Augsb. Conf.* Bd. II. S. 715 ff.). Mit den deutschen Philippisten, mit einem Peucer, Camerarius, Rüdiger, Moller u. A., ist er befreundet, um so übler aber ist er zu sprechen auf das Gnesiolutherthum eines Mörlin, Flacius, Wigand, Hefhus, Brenz, sowie auf die Ubiquitarii Chemnitz, Selner u. s. w. und ihre *haeresis crassa, non toleranda* (Gerdes S. 655. 658. Mstr. S. 122 f.). Ueberhaupt, so stark ausgeprägt sein protestantisches Bewußtseyn, so glühend sein Haß und so bitter sein Hohn gegen papistisches und jesuitisches Unwesen ist, so zeigt sich doch in ihm andererseits wieder ein irenischer und wahrhaft katholischer Zug, der des consensus mit der alten Kirche sich freut (Gindely *Fontes* S. 380) und nichts sehnlicher wünscht, als Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses auch bei allen sonstigen Differenzen (*id unum conor, ut una sit et cum multis aliquomodo diversis fidei confessio, una ecclesia, una fides, eaque plano catholica*; Brief an den Brädersenior Johann Lorenz bei Gindely, *Font.* S. 379).

Von diesem ächt ökumenischen Standpunkte aus mußte Rasitius ebenso zur Bekämpfung des Anabaptismus und Antitrinitarismus sich aufgefordert, als andererseits zu den böhmischen Brüdern sich hingezogen fühlen. Gegen Anabaptistica Zizania polemisiert er wiederholt in seiner Brüdergeschichte; daß er eine eigene (uns nicht weiter bekannte) Schrift „über die Kindertaufe“ geschrieben und darin den apostolischen Ursprung derselben zu beweisen versucht hat, theilt er selbst mit (bei Gindely *Fontes* S. 379). Schon diese Schrift über die Kindertaufe, die im Jahre 1570 verfaßt seyn muß, war ohne Zweifel veranlaßt durch die unitarischen Bewegungen, welche seit 1558 in Polen, und namentlich unter dem humanistisch gebildeten Adel um sich gegriffen hatten. Da die Unitarier in Polen anfangs zur reformirten Kirche sich hielten, bis dann 1565 auf der Synode zu Petrikow ihre Ausscheidung erfolgte (s. *Real-Encycl.* Bd. I. S. 408 f. Bd. XII. S. 14 f.): so wäre es immerhin möglich, daß auch Rasitius, mit einigen Mitgliedern der Partei persönlich befreundet, eine Zeit lang selbst zu unitarischen Ansichten sich hingeneigt hätte (Genebrard a. a. O. S. 786). Jedenfalls war dieß aber seit 1567 nicht mehr der Fall; vielmehr bellagt und bekämpft er von jetzt an den neuen Arrianismus und Epikuräismus, Ebionitismus, Samosatzenismus und Macedonismus auf's Entschiedenste (Briefe an Wolf 1570 und 1571 bei Gerdes S. 651 ff. und Mstr. der Brüdergesch. an verschiedenen Stellen), und entwirft von den Anhängern dieser *irreligiosa religio*, die eben damals im Begriff waren, ihre Niederlassung in Rakau zu gründen, eine nicht sehr schmeichelhafte Schilderung (bei Gerdes S. 652). Im Jahre 1570 hat er eine Schrift in polnischer Sprache gegen die Antitrinitarier (*contra hostes filii et spiritus Dei*) verfaßt und an seinen Freund Chr. Threcius, Rektor der Schule zu Rakau, einen der Hauptgegner der Antitrinitarier, gesandt, in



der Absicht, dieselbe, wenn sie Billigung finde, herauszugeben (Lasitius an Laurentius bei Gindely Fontes S. 379). Noch mehr geht es ihm zu Herzen, als er im Mai 1571, damals in Wittenberg, von dem polnischen Grafen Wenceslaus Ostrog aus Krakau hört, daß auch sein Freund Andreas Dudith (vgl. Real-Encycl. Bd. III, 533) der haeresis Ebionorum sich hingegeben habe (Gerdes S. 653). Er richtet sofort zwei Briefe an Dudith, um diesem zugleich im eigenen Namen und im Namen verschiedener Freunde ernstlich in's Gewissen zu reden und ihn als einen irrenden Bruder auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen. Dudith antwortet ihm in einem ausführlichen Sendschreiben, worin er die kirchliche Trinitätslehre und Christologie, besonders das sogen. Symbolum Athanasianum, auf's Festigste bestreitet und jede Gewissensinquisition sich in sehr entschiedenem, fast vornehm wegwerfendem Tone verbittet. Das für die Geschichte des Antitrinitarismus merkwürdige Aktenstück ist mehrfach gedruckt unter dem Titel: *Andreae Dudithii epistola ad Johannem Lasicium, equitem Polonum, in qua de divina triade disputatur* 1590. 4. und in der Biblioth. Fratrum Polon. Tom. I. S. 510—14; vgl. Sandius, *Bibl. Antitrin.* S. 63; Bock, *hist. Antitrinit.* I. S. 301. Lasitius hatte nichts Eiligeres zu thun, als den Brief Dudith's Anderen zu lesen zu geben (worüber sich dieser in einem Briefe an Josias Simler und Joh. Wolf in Zürich beschwert, s. *Bibl. Fr. Pol.* I. S. 531); er sah darin offene Längnung der Gottheit Christi und des heil. Geistes und eine Verhöhnung des kirchlichen Trinitätsdogma's. Er beabsichtigt, das Sendschreiben von Paris aus gründlich zu beantworten (Lasitius an J. Wolf bei Gerdes S. 657). Ob und wann diese Antwort erfolgt ist, wissen wir nicht (vgl. Jos. Simler, *Biblioth.* S. 389, wo von polnischen und lateinischen Gegenschriften des Lasitius gegen den Antitrinitarismus die Rede ist). Auch seine Schweizer Freunde, Wolf, Simler, Beza, fordert er zum Beistand in diesem Kampfe auf.

Je mehr Lasitius die Zerrüttung und Zerreißung der evangelischen Kirche seines Vaterlandes durch diese antitrinitarischen und anabaptistischen Bewegungen beklagt, desto mehr fühlt er sich angezogen von dem evangelischen Katholicismus und dem Eifer für christliches Leben, der ihm in der Gemeinde der böhmischen Brüder entgegentrat. Diese waren seit 1548 in Polen angesiedelt, hatten trotz mancher Gegenwirkungen immer größere Ausbreitung und Einfluß erlangt und waren seit der Synode zu Koźminsk mit der reformirten Kirche in Polen in nähere Verbindung getreten; im J. 1570 war endlich auf der Synode zu Sendomir eine Vereinigung der drei evangelischen Religionsparteien, der Reformirten, Lutheraner und Brüder zu Stande gekommen (s. Bd. II. S. 393. XIII. S. 16). Für die Aufrichtung und Aufrechterhaltung dieser Union interessirte sich Lasitius, welcher mit mehreren der hervorragenden Mitglieder und Freunde der Brüder in Polen persönlich befreundet war (mit der Familie Protowski, Ostrog, mit Simon Theophil Turnovius, mit Johann Kozłta, mit dem Brüderbischof Georg Israel u. A.), auf's Lebhafteste (Gerdes S. 655. 657). Aus Anlaß dieser Unionsverhandlungen erwachte in Lasitius (s. Comenius, Vorrede zur *Hist. Fratr.* S. 10) der Wunsch, die Lehren und Einrichtungen wie die Geschichte der Brüderunität näher kennen zu lernen. Gelegenheit dazu bot sich ihm sowohl in seiner Heimath, besonders in Großpolen, als auf seinen Reisen, auf denen er mehrmals die Gemeinden in Böhmen und Mähren, insbesondere die zu Prag und Jung-Bunzlau besuchte — erstmals 1567 auf der Reise nach Heidelberg, und dann wieder 1571 auf der Rückreise aus Frankreich (*Hist. Fratr.* S. 277). Die Eindrücke, die er hier empfing, waren die günstigsten; er glaubte sich in eine apostolische Gemeinde versetzt und die Zustände der ersten Christengemeinden vergegenwärtigt zu sehen. Er nahm Alles genau in Augenschein und zog umfassende Erkundigungen ein über die bestehenden Einrichtungen wie über die Geschichte der Brüderkirche. Aus eigenem Antrieb und ohne Aufforderung der Brüder (Blahoslav bei Gindely Fontes S. 327) entschloß sich Lasitius zur Ausarbeitung einer kurzen Geschichte der böhmischen Brüder nebst Darstellung ihrer Einrichtungen. Der erste Ent-



wurf dazu (*specimen quoddam futurae hujus historiae — licet rude fuerit opusculum*, wie Lasitius selbst sagt in der *epist. dedicatoria*, s. *Hist. Fratr.* S. 183) entstand zwischen den Jahren 1567 und 1570. Er ist ohne Zweifel identisch mit dem Aufsatz, der uns in dem Manuscripte der Göttinger Bibliothek (*cod. theol.* 208) S. I bis XII. freilich nicht ganz vollständig vorliegt unter dem Titel *de origine et institutis fratrum Christianorum, qui sunt in Prussia, Polonia, Bohemia et Moravia Joannis Lasitii Poloni Commentarius A. D. 1568*: die Geschichte der Brüder von Huß bis zur Confession von 1564 ist hier in 32 Paragraphen ziemlich kurz und oberflächlich erzählt, worauf S. 33. zur Schilderung der *institutata et mores Fr.* übergeht. Diesen Aufsatz sandte Lasitius etwa im J. 1569 oder Anfangs 1570 an Beza in Genf, um sich seinen Rath wegen der Herausgabe zu erbitten (s. den Brief von Lasitius an Joh. Laurentius vom J. 1570 in der *Ratio disciplinae Fratr. Boh.* 1633 S. 108, besonders aber Gindely *Fontes* S. 379 und *Hist. Fratr.* S. 183). Die Antwort Beza's (am 1. März 1570) hat Gindely a. a. O. S. 380 mitgetheilt — freilich in ziemlich incorrektem Texte: er macht eine Reihe von Ausstellungen, die theils geschichtliche Data, theils dogmatische Fragen betreffen, ist aber doch erbötig, die Schrift nach Aenderung einiger Stellen mit einer Vorrede von seiner Hand herauszugeben. Unter dem 23. März 1570 erbittet sich Lasitius unter Beilegung des Beza'schen Briefes auch ein Urtheil von dem Senior der Brüder in Polen, Johann Laurentius, um dann mit Einwilligung der Brüder seine Arbeit in etwas erweiterter Gestalt (*quae jam paulo copiosius meditata de rebus vestris habeo*) herauszugeben (Gindely *Fontes* S. 379). Aber auch dem competentesten Kenner der Brüdergeschichte, dem Senior der Brüder in Mähren, Johann Blahoslav, hatte Lasitius seine Schrift, wie es scheint, bereits in vermehrter Auflage (*prolixius illud scriptum*), jedenfalls schon vor Juli 1571 mitgetheilt. Dieser sah sie flüchtig durch (*obiter inspexit*, Gindely S. 321; *ter eam perlegens*, *Mstr.* S. 52), machte einige Bemerkungen dazu und beauftragte den nach Wittenberg reisenden Bruder Isai Cepolla, mündlich weiter mit Lasitius zu verhandeln. Zugleich übersendet Blahoslav, der sich selbst längst alle Mühe gegeben, die durch den Brand der Stadt Leitomischl zerstörten und zerstreuten Documente der Brüdergeschichte wieder zu sammeln, zu ergänzen und zu verarbeiten, an Lasitius, was er von Material bei der Hand hat (*quae ad materiam illam requiruntur et haberi poterant*, s. den merkwürdigen Brief des greisen Bräderseniors d. d. Eibenschütz 14. Juli 1571), — insbesondere die von Blahoslav selbst im J. 1556 verfaßte *Summa de Fratrum origine et actis* (vgl. Gindely, *Gesch. der böhm. Brüder* II. S. 67. 472). Der Bruder Isai theilt das Werk des Lasitius auch an Professor Esrom Rüdinger in Wittenberg, sowie an Peucer mit; das Urtheil Beider lautet nicht ganz günstig; jedenfalls meinen sie, aus den von Blahoslav mitgetheilten Materialien lasse sich leicht eine viel bessere Brüdergeschichte herstellen, als der Entwurf des Lasitius (Gindely *Fontes* S. 321. 325. 328). Ende August 1571 kommt endlich Lasitius auf einer Reise aus Polen nach Frankreich in Wittenberg an; Bruder Isai kann ihn freilich nur flüchtig sprechen, theilt ihm aber doch das Wichtigste aus den Bemerkungen Blahoslav's mit; Lasitius ist äußerst dankbar für die freimüthige Beurtheilung und verspricht, auf der Rückreise aus Frankreich einen Besuch bei den Brüdergemeinden in Mähren zu machen (S. 330). Diesen Besuch führte er noch in demselben Jahre aus, traf zwar den Senior Blahoslav († 24. Nov. 1571) wahrscheinlich nicht mehr am Leben, sah sich aber durch dessen werthvolle Aufzeichnungen nun erst in den Stand gesetzt, seiner Brüdergeschichte eine gründliche Umarbeitung und Erweiterung angedeihen zu lassen, bei der er sich nun größtentheils an Blahoslav hielt (vgl. *Mstr.* S. 45: *Blahoslavus, doctus episcopus fratrum in Moravia, quem maxime sequimur*), aber auch mündliche Mittheilungen z. B. des 80jährigen Bräderbischofs Georg Israel († 1588) benutzte (*Mstr.* S. 134).

So entstand nun unter wiederholter Durcharbeitung und Revision ein völlig neues, wesentlich vollständigeres Werk unter dem Titel: *De origine et rebus gestis* (andere

Lesart: *adversis*) *Fratrum Bohemorum libri octo* (Gerdes S. 650 gibt noch den Beisatz, der im Göttinger Manuscript fehlt: *innotu et cura Simeonis Theophili Turnovii*).

Im Jahre 1585 schickte Lasitius sein Werk auf's Neue an die Brüder mit der Bitte, sie möchten dasselbe prüfen und dann mit ihren Zusätzen und Verbesserungen herausgeben (Comenius in dem Vorwort zu seiner Ausgabe S. 11); die Brüder konnten sich aus unbekannten Gründen zur Herausgabe nicht entschließen (s. Comenius, Vorrede und Hist. Fratr. S. 172; Mstr. S. 165). Nachdem Lasitius wiederholt (im Jahre 1592, 1597, s. Mstr. S. 81. 104) die nachbessernde Hand an seine Arbeit gelegt, machte er, bereits kränkelnd und in gedrückter Stimmung, *jamquo altero pede stans in sepulero* (Turnov an Zerotin 12. Juli 1599), einen nochmaligen Versuch zur Publication im J. 1599, indem er ein revidirtes Exemplar durch Vermittelung S. Th. Turnowski's (s. Lukasj. S. 186) an den Baron Karl von Zerotin schickte, der auf seinem Schlosse Kralitz in Mähren eine eigene Druderei besaß (s. die Zuschrift an Karl v. Zerotin, datirt Zaslavi Lituanorum bei Comenius S. 182 f.; über den Baron Karl v. Z. vgl. Mstr. S. 77; Gindely, böhm. Brüder Bd. II. S. 350 ff.). — Das Werk war zuvor noch einer neuen Prüfung durch den Brädersenior Simeon Theophil. Turnovius unterworfen worden (s. dessen *Observationes* im Göttinger Manuscript S. 165—181 und dessen Brief an Lasitius vom 20. April 1599 bei Lukasjewitsch S. 185); der Wunsch des Verfassers, daß es endlich gedruckt werden möchte, blieb unerfüllt.

Erst im Jahre 1649 gab Amos Comenius, damals zu Pissa in Polen, der die ihm zuvor unbekannte Schrift zufällig in einer Bibliothek aufgefunden hatte, das achte Buch nebst Inhaltsanzeigen und Auszügen aus den sieben vorhergehenden heraus unter dem Titel: *Johannis Lasitii, nobilis Poloni, historiae de origine et robis gestis Fratrum Bohemicorum liber octavus, qui est de moribus et institutis eorum. Ob praesentem rerum statum seorsim editus. Adduntur tamen reliquorum VII. librorum argumenta et particularia quaedam excerpta. Anno MDCXLIX. 8. 392 S.* Die anonyme Vorrede des Comenius ist datirt vom 21. Aug. 1649. Neben der lateinischen wird auch eine böhmische Ausgabe versprochen, eine Ausgabe des Ganzen vorbehalten; letztere ist nicht erfolgt, ob erstere — ist unbekannt. Eine zweite Ausgabe des achten Buches mit Weglassung der Auszüge aus den sieben ersten gab Comenius, diesmal mit Nennung seines Namens, 1660 zu Amsterdam unter dem Titel heraus: *Joh. Lasitii, nob. Pol., de eccles. disciplina moribusque et institutis Fratr. Bohemorum memorabilia continens. Amstelodami 1660. 8. 224 S.* Beide Ausgaben gehören zu den größten bibliographischen Seltenheiten; die Göttinger Bibliothek besitzt von jeder ein Exemplar; eine ausführliche Beschreibung beider s. bei Sigmund Jak. Baumgarten, Nachr. von merkw. Büchern. Bd. VI. Halle 1754. S. 136 ff. 121 ff.

Handschriftlich ist das Werk noch mehrfach vorhanden, aber nirgends vollständig (gegen Gieseler, Kirchengesch. II, 4. S. 460 vgl. Gindely, Gesch. der böhm. Brüder. Bd. II. S. 474). Ein wahrscheinlich aus der Zeit des Lasitius herrührendes Exemplar besitzt das Archiv der Brüdergemeinde zu Herrnhut. Eine Abschrift von diesem fertigte im 17. Jahrhundert Fr. Daniel Kleinig († 1689 als Conrector in Pissa) für den Professor der Theologie Joh. Chr. Becmann in Frankfurt a. d. Oder. Diese Abschrift kam später in den Besitz des Hospredigers und Bischofs Dr. Daniel Ernst Jablonsky, der sie mit dem Exemplar aus dem Archiv der Brüdergemeinde genau collationirte. Sie kam nach Jablonsky's Tode (1741) in S. J. Baumgarten's Besitz, der davon eine genaue Beschreibung gibt in seinen Nachrichten von merkwürd. Büchern, Bd. VI. S. 139—148. Von diesem Jablonsky'schen Manuscripte ließ Joh. Lorenz Mosheim im J. 1734 eine Abschrift fertigen, welche sich jetzt auf der Göttinger Bibliothek befindet (Cod. Manusc. theol. 208 folio). Sie enthält 1) den ersten Entwurf J. L. Commentarius vom J. 1568 (S. I—XII), 2) von den acht Büchern des vollständigen

Werkes lib. I—VI. cap. 10. S. 1—164 oder nach der Zählung des Comenius lib. I—V.; der Rest von Buch V. und die Bücher VI. VII. VIII. nach der Zählung des Comenius fehlen. (Dieß zur Ergänzung und theilweisen Berichtigung der Angaben von Gindely, böhm. Br. Bd. II. S. 474 und Jezschwitz, die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder S. 136). Eine dritte Handschrift befindet sich nach Jezschwitz's Angabe in Prag.

Die Ausstellungen, welche schon Zeitgenossen (wie Beza, Blahoslav, Esrom Rüdinger, Turnovius u. A.) und Spätere (wie Carpiov, Religionsuntersuchung der böhm. und mähr. Brüder, Leipz. 1742; Gindely S. 90; Jezschwitz a. a. O.) an dem Werke des Lasitius machen, sind nicht ganz unbegründet: mehr apologetisch-panegyrische als streng historische Haltung, Aufnahme von mancherlei Wunderbarem, unnöthige Digressionen und Einmischung von Nichtthergehörigem, Abweichungen von der richtigen chronologischen Ordnung, unvollständige Mittheilung der Aktenstücke, Brunken mit allerlei patristischen, klassischen und anderen Citaten und Reminiscenzen, Mangel an einem *stilus vero historicus et gravitati rerum conveniens*. Nur ist zu beachten, daß der Tadel der Zeitgenossen sich mehr nur auf den ersten Entwurf als auf die spätere vollständige Arbeit bezieht. Ungerecht aber ist jedenfalls das Urtheil Gindely's (Geschichte der böhmischen Brüder, Bd. II. S. 90): „Sowohl das Talent als das sorgsame Studium gingen dem Lasitius ab. Daß bei dem Abgange dieser zwei Haupterfordernisse seine Arbeit einen sehr untergeordneten Werth besitzt, ist leicht begreiflich. In Anbetracht des ungeheueren Materials, was noch jetzt dem Geschichtsschreiber der Brüder vorliegt und was damals noch in weit ausreichenderer Weise vorlag (nur nicht dem Lasitius, wie er selbst mehr als einmal bedauert), muß man wohl zugeben, daß Lasitius, wenn wir auch von der Form absehen, nicht die bescheidensten Anforderungen in der Sache selbst befriedigt.“ Doch gibt Gindely selbst zu, daß seine Nachrichten mitunter kostbar, ja daß seine Arbeit das erste und einzige Werk ist, welches in ausreichender Weise die Geschichte der Unität behandelt; und wenn Gindely ihm vorwirft, daß seine Nachrichten immer werthloser und lückenhafter werden, je mehr er seiner eigenen Zeit sich nähert, so ist daran zu erinnern, daß wir ja gerade die späteren Partien seiner Geschichte nicht besitzen. Lasitius selbst ist sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe wohl bewußt, aber er ist auch auf's Tiefste durchdrungen von der Größe seines Gegenstandes, und trotz aller formellen und materiellen Mängel, an denen seine Erzählung leidet, enthält doch sein Werk eine Fülle des interessantesten, noch lange nicht vollständig verwertheten Materials, und die Wärme seiner Darstellung ist ganz dazu angethan, den unbefangenen Leser mit jenem Staunen und jener Ehrfurcht zu erfüllen, ohne welche kein evangelischer Christ die Akten der großen Vergangenheit der Brüder durchgehen wird (vgl. Jezschwitz S. 224).

Von den übrigen Schriften des Lasitius, welche sämmtlich zu den größten bibliographischen Raritäten gehören, zum Theil deswegen, weil sie in Polen verboten waren (s. Index librorum prohibitorum Cracoviae 1617; Janazki, Nachrichten von seltenen polnischen Büchern; Freytag, *Analecta litt. de libris rar.* p. 514 sq.; Voigt, *catalogus libr. rar.* p. 501), genügt es, die Titel hier anzuführen, soweit sie uns bekannt geworden sind:

1) *Clades Dantiscanorum* 1577. Frankfurt 1578. 8.; s. Baumgarten S. 119; Lukaszewicz S. 185.

2) *Historia de ingressu Polonorum in Walachiam anno 1572*, gedruckt Frankfurt 1578. 8. und bei Pistorius *Scriptt. rerum Polon. t. III.*; s. Baumgarten S. 119.

3) *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu e diversis scriptoribus*. Speier 1582. 4. Diese Sammlung enthält u. A. einen Aufsatz von Lasitius: *verae religionis apologia, falsae confutatio*, geschrieben aus Anlaß einer polnischen Gesandtschaft an den Czar Johann Basilius,



570, wobei ein Religionsgespräch zwischen russischen Geistlichen und dem Brüdereifrigen Johann Kolyta stattfand; s. Mstr. S. 163; Salig, Hist. der Augsb. Conf. I. S. 715 ff.; Baumgarten S. 115; Gindely, böhm. Br. II. S. 89.

4) De Diis Samogitarum ceterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum item de religione Armeniorum et de initio regiminis Stephani Bathorii opuscula. Basel 1615. 4.

5) Epistolae ad regem Stephanum et cives suos de recta ecclesiae bene instruendae ratione. Basel 1615. 4.

6) Pro Volano et puriore religione defensoribusque ejus adversus Antonium Possevinum S. J. scriptum apologeticum, Wilna 1584. 4. zur Vertheidigung seines Freundes Andreas Wolan gegen die Angriffe des Jesuiten Possevin; s. Łuszyński 5. 186.

Briefe von Lasitius sind gedruckt in Gerdes scrin. antiq. Tom. VI. S. 649; Neue Beiträge von alten und neuen theolog. Sachen, 1759. S. 158; und bei Gindely, Quellen zur Gesch. der böhm. Brüder in den Fontes rerum Austriacarum, Wien 1859. S. 379. Wagenmann.

**Latomus**, Namen mehrerer katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts. — 1) Der bekannteste derselben ist Jakob Latomus (Jaques Masson), geboren zu Cambron im Hennegau (Cambronensis); er studirt zu Paris, wird magister artium und selbst, kommt im J. 1500 nach Löwen, wird hier Dr. theol. den 14. Aug. 1514, Lehrer der Theologie an der Universität und Domherr zu St. Peter. Klein von Stasser, war er auch, wie es scheint, kein sehr großer Geist, wird aber doch von katholischen Zeitgenossen gepriesen als vir multae eruditionis, pietatis, modestiae, trium linguarum peritissimus, haereticarum pravitate inquisitor. Als eifriger Anhänger der alten scholastischen Lehrweise und der thomistischen Theologie fühlte er sich berufen, erst gegen die humanistische Richtung, die ihm mit dem Geiste des Christenthums und der Kirche unverträglich scheint, dann gegen die Lehren der Reformatoren mit einer Reihe von Streitschriften aufzutreten, die ihm wenig Ehre, aber manche derbe Abfertigung eintrugen. Am bekanntesten ist er geworden durch seine Betheiligung an der Censur der Löwener Theologen über Luther's Lehren (Aug. 1519, s. Opp. Luth. lat. ed. Witteb. Tom. II. p. 36. ed. Jenens. Tom. I. p. 466), einer Censur, der nach Hugo Hammer's Urtheil alle innere Bedeutung, aber nicht Plumpheit und Leidenschaftlichkeit abgeht, sowie durch seine Vertheidigung des Löwener Gutachtens in zwei besonderen Schriften (s. unten). Luther richtet gegen diesen sophista Lovaniensis und Jesbibenobus, wie er ihn nach 2 Sam. 21, 16. nennt, von der Wartburg aus eine Gegenschrift unter dem Titel: Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis Scholae sophistis redditae Lutherana confutatio, mit einer Dedication an Justus Jonas, datirt ex Pathmo mea 20. Juni 1521. S. Opp. Luth. ed. Witteb. Tom. II. p. 213. ed. Jenens. II. p. 379. Erlanger Ausg. Bd. V. (noch nicht erschienen). Ueber die Bedeutung dieser Schrift für die Lehrentwicklung Luther's s. Köstlin, Luther's Theologie Bd. II. S. 55. 366. — Eine ähnliche Abfertigung wurde ihm auf seine im Mai des Jahres 1525 verfaßte Schrift de confessione secreta, worin er das Alter und die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte zu erweisen versucht hatte, von Desolampadius zu Theil durch des Letzteren im August desselben Jahres geschriebene, bei Eratander zu Basel erschienene Gegenschrift: Helloboron pro Jacobo Latomo.

Latomus starb den 29. Mai 1544 zu Löwen. — Eine Sammlung seiner Schriften wurde von seinem Vetter, dem jüngeren Jacob Latomus, gleichfalls Domherrn zu Löwen (1596), bei Bartholom. Gravius zu Löwen 1550 in folio herausgegeben. Hier sind folgende Schriften enthalten: 1) Articulorum doctrinae Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio (verfaßt zwischen 1519 und 1521). — 2) Responsio ad bellum a Luthero emissum pro iisdem articulis (1521). — 3) De primatu Pontificis adversus Martinum Lutherum (1526; auch abgedruckt in Rocaberti Biblioth.

max. pontificia. Rom. 1689. Tom. XIII.). — 4) De variis quaestionum generibus, quibus certat ecclesia intus et foris. — 5) De ecclesia et humanae legis obligatione. — 6) De confessione secreta (gebr. Basel 1525). — 7) Ad helleborum J. Oecolampadii responsio. — 8) Libellus de fide et operibus, de votis atque institutis monasticis. — 9) De trium linguarum et studii theologici ratione dialogi II. (Antwerpen 1519. 4.) — 10) Apologia pro dialogis. — 11) Adversus librum Erasmi de sarcienda ecclesiae concordia. — 12) Confutationum adversus Guil. Tindalum libri III. — 13) De matrimonio. — 14) De quibusdam articulis in ecclesia controversis. — 15) Disputatio quodlibetica tribus quaestionibus absoluta. — Außerdem existiren von ihm zwei Sendschreiben: 1) In libellum de ecclesia, Phil. Melancthonius inscriptum, und 2) Contra orationem factiosorum in Comitibus Ratisbonensibus habitam, herausgegeben zu Antwerpen 1544. 8.

Siehe Valor. Andreae bibliotheca belgica, S. 416. — Miraei Elogia illustr. Belgii scriptorum. Antwerpen 1609. S. 27. — Sweertii Athenae Belgicae. Antwerpen 1623. Fol. S. 365. — Foppens Biblioth. Belg. Brüssel 1739. S. 520. — Jöcher, Gel.-Lexik. Bd. II. S. 2290. Forts. u. Ergänz. von Rotermundt Bd. III. S. 1334. — Hugo Lämmer, die vortridentinische kathol. Theologie S. 25 u. ö., sowie die Literatur der Reformationsgeschichte.

2) Ein anderer Latomus, Bartholomäus mit Vornamen, ist geboren 1485 zu Arlon in Luxemburg, war Lehrer der lateinischen Sprache zu Trier, später Professor der Rhetorik zu Köln, dann Professor in Paris, zuletzt kurtrierischer Rath in Koblenz, starb daselbst um's Jahr 1566. Er schrieb außer verschiedenen philologischen Schriften, Reden und lateinischen Gedichten auch einige theologisch-polemische Abhandlungen, insbesondere 1) Responsio ad epistolam Martini Bucerii de dispensatione eucharistiae et invocatione Sanctorum, item de coelibatu. Köln 1544; 2) Adversus M. Bucerum de controversiis quibusdam ad religionem pertinentibus altera defensio; 3) De docta simplicitate primae ecclesiae et de usu calicis adversus petulantem insultationem Jacobi Andreae responsio.

Siehe Miraei elogia Belg. S. 28. — Andrea, Bibl. Belg. a. a. O. — Sweertii Athenae Belgicae. — Jöcher II. S. 2289. Besonders aber Scripta duo adversaria D. Barth. Latoni L. L. Doctoris et M. Bucerii theologi. Argentorati 1544. 4. und M. Bucerii de vera et falsa coenae Dominicae administratione libri II. Altera adversus B. Latomum responsio. Neuburg a. d. Donau 1546. 4. Vergl. Baum, Capito und Buser S. 538. 604. 606.

Verschieden von den Genannten ist endlich ein Jurist Jacob Latomus, juris Dr. et vir eruditissimus, Zeitgenosse von Luther, der wider besseres Wissen und Gewissen nur weltlichen Gewinnes wegen von der evangelischen Lehre abgefallen und aus Verzweiflung darüber zu Löwen gestorben seyn soll; s. Miscell. Lipsiens. VI. S. 50.

Wagenmann.

Lee, Edward, ein ehrenwerther englischer Theolog, ist durch einen heftigen Streit, den er mit Erasmus führte, in einen sehr üblen Ruf gekommen, den er nicht verdient. Geboren in Kent 1482, stammte er aus angesehener Familie; er erhielt seine Bildung in Oxford und Cambridge und wurde nachher Kaplan und Almosenpfleger des Königs Heinrich VIII. Erst um's Jahr 1517 trat er in Poemen mit Erasmus in Beziehungen, dem er als Lehrer verpflichtet ward. Wenn ihm nachher Erasmus das Uebelste nachsagt und ihn schon als Knaben als einen bösen Jungen schildert, so ertheilt ihm dagegen Thomas Morus aus langer persönlicher Bekanntschaft das beste Lob; allerdings scheint er von starkem Selbstgefühl und sehr empfindlich gewesen zu seyn. Thom. Lupset nennt ihn tenerior, quam ut quicquam possit ferre, morosior, quam ut a quoquam ferri. Lee hatte sich erst neuerlich mit dem Griechischen beschäftigt, und da eben die Ausgabe des N. T. von Erasmus die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog, nahm er sie sich zum Studium, wobei er indessen, abweichend von der allgemeinen

Stimme, manche Mängel des Buches zu entdecken glaubte, und etwas übermüthig äußerte er sich auch wohl in diesem Sinne. Uebrigens machte er von seinen Studien dem Erasmus Mittheilung, und von diesem veranlaßt, übersandte er ihm einige Bruchstücke seiner Bemerkungen. Offenbar fühlte sich Erasmus durch Lee schon gekränkt, und da ihm die gesandten Bemerkungen in jeder Hinsicht unbedeutend erschienen, schickte er sie ihm mit einer kurzen Widerlegung ohne Dank zurück und erinnerte ihn gereizt, sich überhaupt mit seinen Bemerkungen in Acht zu nehmen. Mußte sich Lee schon durch diese Begegnung verletzt fühlen, so noch mehr, als er in der zweiten Ausgabe des N. Testaments 1519 von Erasmus Manches verändert fand, ohne daß sein Name auch nur genannt wurde, so daß er auf den Verdacht einer unredlichen Benützung seiner Bemerkungen von Seiten des Erasmus fiel. Indem er nun, seinem Unmuth freien Lauf lassend, sich unter Anderen brüstete, dem Erasmus gegen 300 fehlerhafte Stellen nachweisen zu wollen, suchte dieser ängstlich, wie er war, und um einer jedenfalls widrigen Polemik aus dem Wege zu gehen, einzulenkten, aber es war zu spät, der eingeschlagene Weg auch nicht gerade angemessen. Hierauf mußte Lee auf das Drängen des Erasmus wohl oder übel hervortreten: es erschienen *Annotationes Edouardi Lei in Annotationes noui test. D. E. R.: quibus praemittitur index: quo ille videtur errores Er. velut in suam quemque classem disposuisse. s. l. et a. 4.*; einen Nachdruck besorgte Erasmus mit Weglassung der Invektiven Bas., J. Froben., m. Majo 1520. 4.; einen Mainzer Nachdruck scheint es nicht zu geben. Lee ahnete, daß es ihm übel ergehen werde, wie er denn sein kurzes Vorwort an Erasmus mit den Worten schließt: *nulla est sortis jactura, quam non expecto: ex seipso* that übrigens das Seinige, den Erasmus empfindlich zu treffen, so zielte darauf auch der vorangeschickte Index zur Orientirung des Lesers. Die Anmerkungen selbst sind mannichfaltig, die Angaben des Erasmus seyen unzuverlässig, der Text in Versarten vielfach fehlerhaft und eigenmächtig zugestugt, die Uebersetzung weiche oft vom Grundtexte ab und die Vulgata werde ohne Noth getadelt, endlich verstoße Erasmus nicht selten gegen die kirchliche Lehre, so pelagianisire und arianisire er. Wenn schon die Bemerkungen des Lee nicht selten in's Kleinliche und Unbedeutende ausliefen, so konnte doch Erasmus nur im polemischen Eifer schreiben: *dispaream, si reperientur annotationes L. duae, quae sint alicujus momenti*, und er widersprach sich selbst dadurch, daß er sie der eingehendsten Widerlegung würdigte. In der That war der Gegner gar nicht so verächtlich, daß Erasmus schweigen durfte; so erschien *Er. R. Responsio ad annotationes Ed. L. — Bas., J. Frob., XII. Cal. Aug. 1520. 4.*, und fast zu gleicher Zeit *Er. R. liber unus, quo Leicis conuiciis, sine talione respondet. Ej. libri duo, ad annotationes Lei — recogniti — Moguntiae, J. Schoeffer, 1520. m. Augusto. 4.* Wenn Erasmus sich sichtlich bemühte, ruhig zu schreiben, so gelang ihm das nur zum Theil, und hinter schönen Worten verbirgt sich sein tiefer Groll; im Ganzen schlug er aber den Angriff glücklich ab und behauptete das Feld. Doch damit nicht genug, erschienen *Epistolae aliquot eruditorum virorum, ex quibus perspicuum quanta sit Ed. Lei uirulentia. Bas., J. Frob., 1520. m. Augusto. 4.*, in denen eine Humanistenschaar den neuen Thersites, Caligula und Judas brandmarkte, der eine Schmach Englands sey, und namentlich J. Sapidus sich bis zur äußersten Gemeinheit verirrete. Die Erfurter Coban, Petrejus, Cordus, Riger und Crato bedienten den Lee mit Epigrammen: *In Ed. Leum quorundam e sodalitate literaria Erphurdiensi Erasmi nominis studiosorum epigrammata. Erf. 1520. 4.*; ferner erschien: *Recriminatio J. Gertophii, adolescentis Germani, adversus furiosissimum Sycophantam Ed. L. Anglum, qui ausus est primus Er. candidissimum luto aspergere. Epigramma extemporale, sed felicissimum Herm. Buschii in eundem L. Bas., Andr. Cratander, m. Junio 1520. 4.*, und auch privatim erhielt Lee die ehrenrührigsten Briefe. Der Streit war im Grunde nur ein gelehrter, er wurde aber zur heftigen Parteisache gemacht, weil die Ehre des großen Erasmus auf dem Spiele zu stehen schien. Vergeblich suchten die Engländer Richard



Pacäus und Thomas Morus eine Versöhnung der erbitterten Gegner zu vermitteln. Wenn erzählt wird, daß Lee den Erasmus auf's Neue angegriffen, dieser geantwortet und der Streit sich bis 1529 fortgezogen habe, so liegen dafür keine Beweise vor, vielmehr erhellt gerade aus der ep. 910. des Erasmus d. d. 29. November 1527 das Gegentheil; denn hier erzählt Erasmus, wie nach Briefen Lee in Spanien gegen ihn machinire; (*monachis*) *communicare coepit librum sycophanticum, multo stolidiorem quam fuerat ille prior, et fingit se velle edere, quod nunquam tamen facturus est; optatim factum.* Es war wohl begreiflich, daß es Lee nun mit den Feinden des Erasmus hielt.

Lee besaß das Vertrauen seines Königs, er wurde mehrmals von demselben zu Gesandtschaften gebraucht, 1529 zum Kanzler der Kirche von Salisbury und 1531 zum Erzbischof von York ernannt. Bei seinem Tode den 13. September 1544 hinterließ er den Ruf, ein sittlicher Charakter, tüchtiger Prediger und kenntnißreicher Theolog gewesen zu seyn.

Vergl. über Lee: Sam. Knight, das Leben Erasmi von R., übersetzt von Theod. Arnold. Leipzig 1736. 8°. S. 293 ff. und Sal. Fesß, Erasmus v. R. I. Zürich 1790. 8°. S. 355 ff. — Sehr gering ist: J. H. a Seelen, *Controversiae de N. T. inter D. E. atque Ed. L. agitatae consideratio.* Lubec. 1730. 4.

D. F. Frischke.

**Leontius** von Byzanz. An dem Namen dieses altkirchlichen Polemikers und Häresikologen haftet viel Verwirrung der literarhistorischen und handschriftlichen Notizen. Die wichtigeren unter diesem Titel vorhandenen Schriften gehören gewiß demselben Verfasser an, doch ist gestritten worden, wie sich dieser zu einem oder zwei anderen Gleichnamigen verhalte. Er lebte unter Justinian und dessen nächsten Nachfolgern. Gebürtig aus Byzanz und daher meist als Byzantinus bezeichnet, begab er sich doch als Mönch in das neue Laurakloster des heil. Sabas in Palästina bei Jerusalem, welches damals von der origenistischen Lehre angesteckt war nach Cyrilli Vita S. Sabae ap. Sarium T. VI. Daraus erklärt sich, daß er in den Handschriften zuweilen Hierosolymitanus heißt. Auch muß er vor seinem Eintritt in den Mönchsstand Geschäfte eines Rhetors und Rechtskundigen getrieben haben, daher die ihm beigelegten Prädikate *scholasticus* und *advocatus*. In demselben Kloster lebte nach dem Zeugniß des Cyrill der gelehrte Abt Theodorus, und ein Theodorus soll es auch gewesen seyn, nach dessen Mittheilungen und Dictaten Leontius sein Werk über die Sekten niederschrieb. So urtheilt H. Canisius, indem er den Jerusalemischen Leontius mit dem Byzantinischen identificirt. Dagegen werden Beide von Basnage in *Canisii Lectt. antiquarum* t. I. p. 529 sqq. ed. Basn. ausdrücklich unterschieden. Zwar räumt dieser ein, daß Beide ungefähr gleichzeitig lebten, allein dem Mönche im Kloster des Sabas wird von Cyrillus nachgesagt, daß er Origenist und Anhänger des Nestorius gewesen, und das würde auf den Byzantiner keine Anwendung erleiden, der sich ja in seiner Polemik gerade als den bittersten orthodoxen Widersacher, wenn nicht des Origenes, doch der Nestorianer zu erkennen gibt. Indessen dieser Grund entscheidet noch nicht. Denn der Byzantiner Leontius und Verfasser der Schrift *adv. Nestorianos* bekennet gelegentlich selber von sich, daß er als junger Mann in großer Gefahr gewesen sey, von jenen Häretikern „in den Abgrund ihrer Gottlosigkeit hinabgerissen zu werden“, erst später sey er völlig umgestimmt worden; die Angaben in der Vita Sabae können sich also süglich auf seine heterodoxen Anfänge beziehen. Daher citiren auch neuere Kirchenhistoriker, wie Meander, einfach: Leontius von Byzanz oder von Jerusalem. — Das Zeitalter des Mannes läßt sich nur ungefähr bestimmen. Er schweigt von dem fünften ökumenischen Concil (553), berichtet aber von dem tritheistischen Streite (um's Jahr 564) und erwähnt den Tod des Urhebers desselben, Johannes Philoponus, dessen Lebenszeit wir freilich eben so wenig genau zu fixiren im Stande sind; er mag also gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts geschrieben haben, nach Einigen sogar erst

kurz nach 608, da erst in diesem Jahre, wie irrig angenommen wird, Philoponus gestorben seyn soll. Wir folgen der Meinung des Canisius, bemerken aber, daß ein dritter Leontius, welcher als Presbyter und Bischof auf der Insel Cypern aufgeführt wird, mit dem unserigen gewiß nicht Eine Person gewesen seyn kann.

Nun von den Schriften des Leontius. Das eine Hauptwerk „De sectis“ soll der Ueberschrift nach in zehn Lektionen oder Verhandlungen (*πράξεις*) aus dem Vortrage des Abtes Theodorus hervorgegangen seyn. Es erschien zuerst griechisch und mit lateinischer Version des Johannes Leunclavius nebst anderen byzantinischen Werken Basil. typis Petri Pernae 1578 und ging dann in andere Ausgaben (Auctar. Bibl. PP. Par. 1624. I. ed. Morell. XI. Galland. Bibl. PP. XII, Bibl. PP. Paris. XI.) über. Es ist ein wichtiger Beitrag zur Sektengeschichte und Häresiologie, denn nach mancherlei oberflächlichen Notizen über das erste Zeitalter geht der Schriftsteller vom vierten Jahrhundert an gründlicher auf die häretischen Gegensätze ein, verweilt ausführlich bei den Parteihäuptern der Monophysiten und erwähnt auch die kleineren Fraktionen, wie die Sajaniten, Agnoeten, Severianer, Synoditen, d. h. Freunde des chalcedonischen Concils, *διαχωρόμενοι*, Zweifler, die es anzuerkennen Bedenken trugen, außerdem die Tritheiten u. A. Die Zahl der angeführten Schriftsteller und Persönlichkeiten, von denen Fabricius ein Verzeichniß gibt, ist beträchtlich, der polemische Standpunkt ist ganz dem Zeitalter angemessen. An historischen Verstößen fehlt es nicht, aber auch nicht ganz an kritischen Urtheilen. Denn während die Schriften des Pseudodionysius als ächt citirt werden, spricht der Verfasser dem Gregorius Thaumaturgus das längere ihm beigelegte Glaubensbekenntniß (*ἡ κατὰ μέγος πίστις*) mit vollem Rechte ab.

Die zweite Schrift: „Contra Nestorianos et Eutychianos“, libri tres — wurde zuerst von H. Canisius in Lection. antiquar. IV. und ed. nov. Basn. I. pag. 535 (Bibl. PP. Lugd. IX.) lateinisch herausgegeben. Die Kenntniß des griechischen Textes verdanken wir dem A. Mai, welcher das Werk aus einer Handschrift des Vaticanus im Spicileg. Rom. XII. II. p. 1. im Original veröffentlicht hat. Die mühevollen, spitzfindige und weitausgespinnene Dialektik macht diese Abhandlungen schwer lesbar, aber ebendarum auch sehr geeignet, in die Subtilitäten des monophysitischen Streites einzuführen. Der Verfasser geht von der Ansicht aus, daß Nestorianer und Monophysiten in entgegengesetzter Richtung demselben Irrthume verfallen; Beide sind Doleten und Phantasten, indem die Einen die Wahrheit der göttlichen, die Anderen der menschlichen Natur verflüchtigen. Nestorius spaltet die Naturen zu Hypostasen, der Andere gießt sie in eine einzige physische Einheit zusammen, daher paßt auf sie der gemeinsame Name *ἐναντιοδοχήται*. Wie sich Nestorius zu Eutyches verhält, so ähnlich Arius zu Sabellius. Die Analogie der Menschennatur wird vorsichtig zu Hülfe genommen, auch zeigt sich die Geschicklichkeit des Leontius darin, daß er die christologische Naturenlehre gegen die Hypostasenlehre innerhalb der Trinität beständig auszugleichen weiß. Die größte Mühe verwendet er auf die Erklärung der persönlichen Einigung der Naturen (*ἔνωσις κατ' ὑπόστασιν*), weil diese von jeder anderen denkbaren Verbindung Gottes mit der Menschheit (*ἔνωσις κατ' οὐσίαν, κατ' ἐνέργειαν, κατὰ γνῶμην*) ausgesondert werden muß. Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Einwendungen des Severus als des gemäßigten Monophysiten, und ein Stück dieses Buches war früher schon von Mai in Scriptt. vet. VII. p. 40 sqq. herausgegeben worden. Das dritte Buch wendet sich gegen beide Parteien, deren spätere nur den gottlosen Abweg der früheren weiter verfolgt habe. Am schlimmsten ergeht es in diesem polemischen Triumphe den antiochenischen Lehrern Diodor und Theodor von Mopsveste; der Letztere namentlich erscheint als ein Inbegriff der Gottlosigkeit, seine exegetischen Arbeiten sind Lästereien des heil. Geistes, weil sie die Ueberschriften der Psalmen beseitigen, viele Beziehungen auf Christus läugnen, den Brief des Jakobus und andere katholische verwerfen, und weil sogar das Hohelied sich gefallen lassen muß, von der irdischen Wollust



und profanen Liebe gedeutet zu werden. So überhäuft ihn Leontius mit Vorwürfen, während wir heutzutage in den meisten dieser Anklagen eine Ehrenerklärung des Theodor und seines exegetischen Standpunktes und Verdienstes erblicken müssen. Der Werth der genannten Bücher steigt durch die zahlreich aufgenommenen patristischen Citate, welche manches interessante Fragment abgeworfen haben. — Darauf folgt bei Canisius und griechisch im Spicil. Rom. ein Dialog gegen die Aphthartodoketen und die zu ihnen Abgefallenen, in welchem aus der Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unserigen, aus den Bedingungen des irdischen Wachstums und aus der Nothwendigkeit des Leidens, wenn dieses kein illusorisches werden soll, mit umständlicher Breite gefolgert wird, daß Christi Leib ein Vergängliches und Verderbliches (*φθαρτόν*) an sich gewesen seyn müsse, wenn es auch nicht wirklich der Verwesung anheimfiel. Auch darf man nicht einwenden, daß Christus alsdann dem ersten Adam, dessen Körper anfangs dem Tode noch nicht unterworfen war, nicht als zweiter Adam menschlich gleichgestanden hätte, denn als Erlöser mußte er eben das Fleisch des Menschen, wie es nach dem Sündenfalle beschaffen war, an sich nehmen. — Hieran schließt sich im Spicil. p. 128 das bei Canisius schon lateinisch edirte Schriftchen gegen die Apollinarianisten (*adversus fraudes Apollinaristarum*), namentlich die von ihnen fälschlich vorgeschützten oder untergeschobenen patristischen Auktoritäten. Dazu kommen noch lateinisch von Canisius: *Dubitationes hypotheticae contra eos, qui negant, esse in Christo duas veras naturas*, und griechisch: *ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σύνθετον* in A. Mai, Scriptt. vett. VII. p. 110—155.

Diese Schriften werden dem Leontius mit Sicherheit beigelegt. Dagegen unterscheiden wir, wie bemerkt, einen anderen Leontius, welcher am Anfange des 7. Jahrhunderts unter Mauritius als Bischof von Neapolis oder Hagiapolis auf Cypern lebte, und welchem verschiedene Homilien und Reden, z. B. in *Symeonem graece et lat. in Combesis. Auctar. nov. Bibl. PP. Par. 1648. I. u. A.*, zugeschrieben werden. Wenn dieser Leontius Cyrius also Kleriker war, so bezieht sich wohl auch das Prädikat Presbyter, welches in den Handschriften sich oft mit dem Namen des Byzantiners Leontius verbunden findet, ursprünglich nur auf ihn. Zwar ist auch hier die geschehene Verwechslung geläugnet worden. F. Sartorius erklärt den Presbyter und Homilienschreiber für identisch mit dem Polemiker, welchem er denn auch die von ihm in einem Dorpater Programm (1828) edirte *Homilia Leontii presbyteri Constantinopolitani* in *Jobum* vindicirt. Allein es setzt doch, abgesehen von einiger Differenz des Zeitalters, immer sehr ungewöhnliche Schickungen voraus, daß derselbe Mann zuerst Rhetor und Advokat in Constantinopel, dann lange Zeit Mönch in Palästina und endlich Presbyter und Bischof auf Cypern gewesen seyn sollte.

Aus dem Vorstehenden erhellt, daß ein Sammler und Herausgeber des Leontius saure Mühe haben würde, um die Schriften und die Personalien einigermaßen sicher zu stellen. Wenn z. B. schon Canisius ein Manuscript der Bibl. Palat. erwähnt, welches octo disputationes Leontii Hierosolymitani contra Eutychianos et Nestorianos enthalte, so steht gänzlich dahin, wie sich dieses zu den oben erwähnten gleichnamigen Schriften verhalten möge.

Nur kürzlich sey noch hinzugefügt, daß um's Jahr 920 der Chronograph Leontius von Byzanz auf Befehl des Constantinus Porphyrogeneta das Leben des Kaisers Leo Armenius und seiner Nachfolger beschrieben hat, welches Werk unter den Byzantinischen Historikern und Fortsetzern des Theophanes seine Stelle gefunden. Außerdem kennt Fabricius noch viele andere Männer dieses Namens, aber sie sind zu unbedeutend, um hier Berücksichtigung zu verdienen.

Vergl. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VIII. p. 309 sqq. — Gräße, Lehrbuch der Literaturgesch. Bd. II. Abth. I. erste Hälfte. S. 73. 80. 84. 86. — Schröckh, Kirchengesch. XV. S. 190. XVIII. S. 17. Dr. Gaf.



**Lindsay, David**, of the mount (vom Berge), war der eigentliche Dichter der schottischen Reformation. Stand er auch an Begabung, an Geschmac und Gelehrsamkeit seinem Zeitgenossen Georg Buchanan bei Weitem nach, so war doch Buchanan, welcher lateinisch schrieb, nur der Dichter der Gelehrten, Lindsay aber, der sich stets der heimischen Muttersprache bediente, der Dichter aller Stände und aller Klassen des schottischen Volkes. Buchanan sandte nur wenige seiner scharf gespitzten Pfeile gegen die Verderbniß der schottischen Kirche, Lindsay hatte fast in jeder seiner Schriften und in seiner 30jährigen öffentlichen Laufbahn immer ihre Reformation im Auge. Bei weit weniger Zierlichkeit und Feile der Sprache als Buchanan, hatte Lindsay viel mehr von jenen volksthümlichen Eigenschaften, welche einen in der Landessprache schreibenden Dichter zum vergötterten Liebling seiner Landsleute machen. Mit einem Worte: Lindsay mit seinem kräftigen, schlichten Sinne, seiner scharfen Beobachtungsgabe, seinem beißenden Humor, seiner ledigen Satyre, seiner männlichen Wahrhaftigkeit und seinem gesunden, vom Herzen kommenden sittlichen Ernste kann mit Recht der Hans Sachs der schottischen Reformation genannt werden.

Geburt und andere äußere Vortheile begünstigten ihn jedoch viel mehr, als den schlichten, braven Schuhmacher von Nürnberg. Er war von guter Familie, seine Geburtsstätte hieß the Mount (der Berg) bei Cupar in der Grafschaft Fife, sein Geburtsjahr fällt um 1495. Von seinem Vater, welcher der adeligen Familie der Lindsay's nahe stand, erbte er ansehnliche Ländereien in der genannten Grafschaft und in der Grafschaft Ost-Lothian. Im Jahre 1508 bezog er die Universität zu St. Andrews zugleich mit seinem Nachbar David Beaton — dem späteren Cardinal. — Gleich nach der Geburt Jakob's V. (1512) wurde er zum Erzieher dieses Prinzen ernannt. In dieser Stellung blieb er bis 1524, wo die Ränke der königlichen Mutter und der Familie der Douglas dem jungen Fürsten im Alter von 12 (!) Jahren die Regierung des Landes dem Namen nach übertrugen und Lindsay ungerechter Weise entfernten, damit er einem Manne Platz machte, der bei der herrschenden Partei mehr in Gunst stand. Natürlich war dieser lange Aufenthalt am Hofe höchst wichtig für die spätere Laufbahn des Dichters. Er ließ ihn eine genaue Kenntniß von Menschen und Verhältnissen gewinnen, namentlich auch von den Männern, welche die öffentlichen Angelegenheiten in Kirche und Staat lenkten, und wahrte ihm auf immer einen Platz im Herzen des jungen Königs, dessen Spiel und Unterricht er die Jugendkräfte seines Geistes gewidmet und der ihn später vor den drohenden Feinden beschützte, die er sich durch seinen Reformeifer erweckte und deren Rache er durch seine stehende Satyre herausforderte.

In seiner Heimath ruhig besserer Zeiten harrend, verwendete er mehrere Jahre Studirens und Denkens dazu, sich für jene vaterländische und religiöse Aufgabe auszurüsten, welche vor ihm lag. Er las sehr viel, und zwar nicht nur Gedichte und Schönwissenschaftliches, sondern auch Geschichte, Erdbeschreibung, Sternkunde und alle anderen Zweige allgemeiner Wissenschaften, welche man damals zu betreiben pflegte. Solche Studien erwarben ihm dann später auch den Ruhm eines der gelehrtesten Dichter seiner Zeit. In diesem Jahre zog auch die Lehre Luther's seine Aufmerksamkeit auf sich. The Mount lag nur einige Meilen von St. Andrews, wo Patrick Hamilton, der erste schottische Lutheraner, seinen Tod im Jahre 1528 in den Flammen fand; in demselben Jahre aber, da es den Bischöfen gelang, das Zeugniß des ersten Predigers und Blutzengen der schottischen Reformation zu ersticken, trat Lindsay mit seiner ersten poetischen Angriffsschrift gegen die Verderbniß der nationalen Kirche hervor. Im Jahre 1528 schrieb er und überreichte dem jungen König Jakob V. das erste Gedicht, welches er drucken ließ: „Der Traum“.

Einige Monate nach Hamilton's Märtyrertode floh der König, welcher bis dahin nur eine Puppe in den Händen der Douglas gewesen war, im Dunkel der Nacht zu Pferde vom Falkland-Palast nach Stirling-Castle, und indem er alle seine Edlen aufbot, ihm

mit möglichster Eile beizustehen, führte er eine vollkommene Umwälzung in der Verwaltung des Landes ein. Bei Lindsay brachte dieses unerwartete Ereigniß die glückliche Wirkung hervor; es rief, wie er sich ausdrückte, „den Rost von seiner Maschine“, und ehe das Jahr zu Ende war, übergab er dem König ein Gedicht voller Glückwünsche und guten Rathes, welches seinem Kopfe wie seinem Patriotismus zur Ehre gereichte. „Der Traum, eine Wunder-Vision“, enthielt unter Anderem ein ergreifendes Gemälde der Hölle, in welche sich der Dichter durch „Frau Erinnerung“, eine Dame „von gutmüthigem Aussehen“, die ihm erscheint, als er in einer Höhle am Meeresufer schläft, hinabführen läßt. In diesem Theile des Gedichtes nun legt Lindsay zum erstenmale seine Meinung und sein Gefühl über den Zustand der Kirche offen dar — und seine Satyre ist fürchterlich. Als die hervorragendsten Bewohner der Hölle stellt er Geistliche von jedem Range hin, vom Papst und Cardinal hinab bis zu dem schmeichelnden Klosterbruder und dem „verbauerten Mönch“. Mehr noch wagt er —: er setzt Annas und Kaiphas unter die Bischöfe, er macht Judas Ischariot, Simon den Zauberer und selbst Muhamed zu den „Herrschern der Bande der Geistlichen“ im Pantamonium eine Kühnheit, die nie vorher in schottischer Sprache ihres Gleichen gefunden. Es haben wohl mitunter Hofdichter, wenn sie den Ton der Kirchenverbesserer annahmen, kein höheres Ziel gehabt, als ihre Fürsten auf Kosten der Geistlichkeit zu belustigen, und so den Groll oder die Eifersucht ihrer königlichen Gönner zu befriedigen, für sich selbst aber den Namen eines geistreichen Satyrikers davonzutragen. Lindsay hatte kein so niederes Ziel, als er vor Jakob V. kniete, um ihm den „Traum“ zu überreichen; ihm war es voller Ernst um die Reform in Kirche und Staat. Er war von Freude erfüllt, daß sein geliebter König sich von dem Joch einer selbstsüchtigen Faktion befreit hatte, und er wünschte aufrichtig, des Königs Regierung mit Kraft und Weisheit in kirchlicher und staatlicher Verwaltung gesichert zu sehen. Es war Bestimmung des Gedichtes, dem jungen Herrscher gleich bei Beginn seiner eigenen Leitung der Staatsangelegenheiten den besten Rath darzubieten. „Die mahnende Stimme an des Königs Gnaden“ (*Exhortation to the King's Grace*), mit welcher das Gedicht schließt, ist ein Muster von erleuchteter, zärtlicher und freimüthiger Loyalität.

Sein nächstes Werk, „die Klage“ (*The Complaint*), wurde dem König am Schlusse des Jahres 1529 überreicht. Zum Theil ist es eine Klage in des Verfassers eigenem Interesse, darüber nämlich, daß er bisher ohne allen materiellen Lohn für seine bei Hofe geleisteten Dienste geblieben, aber den Hauptton legt das Gedicht auf die noch nicht abgestellten Mißbräuche der Kirche. Viele Uebelstände im Staatsleben hatte der König bereits abgestellt, für bessere Ordnung unter den Geistlichen aber noch nichts gethan. Räuber und Plünderer waren entweder zur Bernunft oder an den Galgen gebracht worden, aber die Bischöfe, Aebte und Priester ließ man ohne Reform weiter gewähren. Des Dichters persönlicher „Klage“ war freilich schneller und leichter abgeholfen, als seinem Kummer über die Kirche. Bereits im nächsten Jahre (1530) berief der König ihn an die Spitze des schottischen Wappenamtes mit dem Titel „Lord Lyon King-at-Arms“, eine ehrenvolle und einträgliche Stellung, die zugleich Lindsay's Neigung vollkommen entsprach und die Entfaltung seines Geistes wie die Ausdehnung seines Einflusses in gleich hohem Grade begünstigte. Er stand jetzt in der Blüthe der Manneskraft und sein Wesen und seine ganze Erscheinung lassen sich nicht besser darstellen, als durch die Schilderung, die Walter Scott — welcher sehr für ihn eingenommen war — in „Marmion“ von ihm gibt: „Er war ein Mann in seines Lebens Mitte, männlich, ernst und weise anzuschauen, wie wenn er als des Königs Bote käme. Im Blick seines Auges wohnte der Ausdruck durchdringender Schärfe und Klugheit: — das war der Strahl jener satyrischen Gewalt, welche, frühzeitig auf den Schauplatz heraustretend, die Laster seiner Zeit brandmarkte und die Schlüssel Roms zerbrach. Noch steht dein Name David Lindsay hoch in Ehren, noch hat dein Vers seinen Zauber!“

Bald nach seiner Berufung zu diesem Amte, welches seiner aristokratischen Geburt



und Erziehung wohl entsprach, schrieb er eines seiner geistreichsten, vollendetsten und wirksamsten Werke: „Testament und Wehklage des Papchen, unseres erhabenen Herrn“. Das „Papchen“ ist des Königs Papagei, ein allgemeiner Liebling bei Hofe. Die Günstlinge der Könige lieben es bekannulich, immer höher und höher zu steigen, und solcher Ehrgeiz führte dann auch den Tod unseres armen Vogels herbei. Er war höchlich unzufrieden, als unser Dichter ihn eines schönen Sommermorgens auf seiner Hand in den Garten des Palastes trug, nach Höherem stand sein Sinn, nach dem Gipfel eines hochragenden Baumes. „Aber des Nordwindes Hauch wehte so scharf, wie kaum je zuvor, und brach den Zweig und stürzte den Vogel, der ein lautes Wehegeschrei ausstieß, zum Boden herab; auf einen Baumstumpf fiel er mit der Brust — sein Blut strömte und er rief nach einem Priester.“ Aber Papchen hat viel zu sagen, ehe er stirbt; seine Gaben der Einsicht und der Rede sind bei weitem nicht die eines gewöhnlichen Papagei's. Zuerst diktirte er einen „Brief an den erhabenen Herrn König Jakob V.“, voller trefflicher Rathschläge, vollständig für's königliche Ohr geeignet; dann einen zweiten, viel längeren „Brief an seine Brüder bei Hofe“, in welchem er sie unter Hinweis auf sein eigenes trauriges Beispiel vor allzu hochstrebendem Ehrgeize warnt. Zuletzt sammelt er nun alle seine Kräfte zu einer eingehenden „Unterredung mit seinen geistlichen Exekutoren“, als da sind die Elster, der Rabe und der Geier oder Stößer, welche schließlich gekommen sind, um seine letzte Beichte und seine letzten Aufträge entgegenzunehmen. Die Elster ist ein Kanonikus vom Orden des heiligen Augustin, der Rabe gehört seiner schwarzen Tracht gemäß zu den Benediktinern oder Dominikanern, und der Geier, der an räuberischem Sinne alle übertrifft, ist ein Franziskaner. Dieser dritte Theil des Gedichtes malt nun mit bewunderungswürdigen Farben und getreu nach dem Leben die Heuchelei der bestehenden religiösen Orden, ihre Listen und ihre schmutzige Habgier. Einer von diesen geistlichen Beiräthen nach dem anderen dringt nun zu Gunsten seines respectiven Ordens „in das sterbende Papchen, daß es alsbald und ohne Verzug über seine Verlassenschaft, sein Hab und Gut verfüge. Papchen aber hält sie eine lange Zeit hin und wirft ihnen der Reihe nach alle möglichen schändlichen Laster und alle Verderbniß vor und liest ihnen mit besonderer satyrischer Kritik und Schärfe den Text über ihre schmachliche Ausartung, die so grell von der Frömmigkeit der Männer absticht, welche die Gründer ihrer Ordensregel waren. Der Papagei ist dabei ebenso gelehrt, wie des Wortes mächtig und satyrisch; er kennt die Kirchengeschichte genau und deklamirt gleich einem zweiten Dante gegen die Grundirrtümer des Constantin und des Papstes Sylvester, wenn sie die Kirche von ihrer ersten Braut, der Armuth, schieden und sie mit dem Reichthum vermählten, aus welcher Verbindung — wie er nachweist — alle Mißbräuche und Unordnungen in der Kirche entstanden. Endlich zwingt ihn jedoch seine schnell sinkende Kraft, sein Testament zu machen, wobei er der Elster, dem Raben und dem Geier unverholen erklärt, daß er sie nur deshalb zu seinen Testamentsvollstreckern mache, weil es ihm an besseren und ehrlicheren Vertrauenspersonen mangle. Nun folgt sein Todeskampf, aber kaum hat er ausgeröchelt als Elster, Rabe und Geier auch schon über ihn herfallen und seine sterbliche Hülle ohne Mitleid und Erbarmen Glied für Glied zerreißen. Sein letzter Wille bleibt unbeachtet, alle ihre Verheißungen, ihres Vertrauensamtes getreulich zu walten, sind vergessen — sie gerathen in heftigen Streit über ihre Beute; — der Geier will sogar nichts davon hören, daß auch nur der König den ihm ausgesetzten Antheil bekomme — des armen Papchens treues Herz; — und als die Elster und der Rabe, aus Furcht vor dem Gesetz gegen des Stößers Treulosigkeit Berufung an den Papst einlegen, nimmt der „gierige Geier“ alle drei, Papst, König und Gesetz, ohne alle Umstände in seine eigene Hand!

Etwas Vorzüglicheres hat Lindsay nie geschrieben. Die Satyre ist ausgezeichnet und in poetischer Beziehung ist die Anlage des Ganzen, der Witz und die glückliche Wahl des Ausdrucks gleich bewunderungswürdig. Es war das erste Werk, welches er



für die Oeffentlichkeit bestimmt, und nicht nur Schottland, auch England mußte es zu würdigen. Schon im Jahre 1538 erschien eine englische Ausgabe desselben in London, und seine Verbreitung in den beiden Reichen unterstützte gar gewaltig das Werk derer, welche mit ernstern Waffen den gleichen Kampf kämpften, wie der Dichter-Reformator den Kampf für Wahrheit und Freiheit. In den Jahren 1539 und 1540 wurden viele Männer der Wissenschaft und des Geistes durch die Verfolgungssucht des Cardinals Beaton von ihrer heimischen Stätte vertrieben. Selbst Buchanan, der Lehrer der Söhne des Königs und ungemein beliebt bei Hofe, verlor Freiheit und nahezu das Leben für das Verbrechen, ein paar lateinische Jamben gegen die Franziskaner verfaßt zu haben, noch dazu auf des Königs eigenes Geheiß. Wer hätte erwarten sollen, daß Sir David Lindsay, der doch in viel höherem Grade in gleicher Richtung Anstoß gegeben, im ruhigen Besiz seiner Würden und seines Gehaltes verbleiben würde? Und doch war solches der Fall; nur des Königs persönliche Zuneigung zu ihm kann es erklären. Das Wunder würde viel geringer erscheinen, wenn er, so lange die Gefahr am drohendsten war, ein kluges Stillschweigen beobachtet hätte. Aber seine Muse war so furchtlos wie fruchtbar. Während rings um ihn die Verfolgung wüthete, richtete er fort und fort das Geschloß seines Spottes und seiner Satyre gegen die Irrthümer, die Mißbräuche und den Aberglauben der Kirche. Ja er begnügte sich nicht damit, zu geißeln, was da Schlimmes war an den Lehren und Gebräuchen der Kirche, sondern so wie seine eigenen Anschauungen von göttlicher Wahrheit und apostolischer Ordnung zu voller Ueberzeugung heranreisten, legte er sie offen in denselben Schriften dar, in denen er die Mißstände der Kirche angriff: — er war nicht nur Satyriker, er war auch Prediger. Als es nicht mehr ungefährlich war, die Wahrheit in Prosa zu lehren, wurde er ein Evangelist in Versen. Und als es Beaton gelungen war, sich durch Verbannung oder den Scheiterhaufen fast aller lutherischen Geistlichen im Lande zu entledigen, so ragte Lindsay in seiner doppelten Eigenschaft, als Dichter und als Gottesgelehrter, allein noch empor.

Ungefähr um diese Zeit schrieb er „Kätchen's Beichte“, ein gegen den römischen Beichtstuhl gerichtetes Gedicht, eben so evangelisch in seiner Lehre als streng in seiner Satyre, und gerade durch die hin und wieder auftretende Verbtheit der Sprache ganz besonders geeignet, auch unter den niederen Volksklassen Glück zu machen. „Dem großen allmächtigen Gotte bekenne Deine Sünde und trage Reue. Vertraue auf Christus, wie Paulus Dir heißt, der für den Saulus sein Blut vergossen. Denn Keiner kann Dir vergeben, als Er, Keiner Deine Sünde Dir abnehmen, als Er.“ Aber „Kätchen's Beichte“ und alle seine übrigen Satyren wurden durch ein Werk in den Schatten gestellt, mit welchem er sich nun beschäftigte und welches bald nachher an's Licht trat, ein Werk, durch welches er auf den Volksgeist einen viel mächtigeren Eindruck zu Gunsten der Reformation hervorbrachte, als durch irgend eins seiner bisherigen Erzeugnisse. Dieß war das Sittenspiel oder Schauspiel, „eine liebliche Satyre auf die drei Stände“ oder, wie es manchmal genannt wurde, das Verbesserungs-, d. h. das Reformations-Parlament. Mit diesem Stück hatte er sich mehrere Jahre beschäftigt und einer seiner Biographen vermuthet, er habe es in seiner ersten Gestalt bereits im Jahre 1535 zu Cupar aufführen lassen. Dieß möge dahingestellt bleiben; sicher ist, daß er die Erlaubniß und Ermächtigung des Königs zu einer Aufführung des Stückes zu Linlithgow am Feste der Erscheinung Christi 1540 erhielt. Schon lange war es Sitte am schottischen Hofe, sich um jene festliche Zeit mit Sittenspielen oder anderen theatralischen Aufführungen zu belustigen, und schon seit mehreren Jahren hatte Lindsay diese Festlichkeiten zu leiten gehabt. Bei dieser Gelegenheit nun — anstatt eines der alten Sittenspiele hervorzufuchen oder sich auf die Bahn der eben damals an den Höfen von Frankreich und England so beliebten „Zwischenspiel“ zu begeben — führte er ein Originalstück auf, mit welchem er alle seine Vorgänger weit hinter sich ließ und der Vollkommenheit späterer Dramen näher trat, als es je zuvor geschehen.

Wahrscheinlich diente der große Saal des Schlosses zu Linlithgow bei dieser Gelegenheit als Theater, und zu seinen Zuschauern hatte der Verfasser den König und die Königin, den Hof und die Kabinetsträthe und einen ausgewählten Kreis von Adligen und Bürgern aus dem Lande ringsum. Selbst mehrere Bischöfe waren zugegen und mußten aus Höflichkeit gegen den König, der das Fest veranstaltet hatte, mit so gutem Anstand wie möglich über des Dichters humoristische Blossstellung der Verderbtheit der Geistlichkeit lachen! — Unter den drei Ständen sind die Glieder des Parlaments, „die geistlichen und die weltlichen Lords — sowie die Bürger“ gemeint und das Schauspiel ist eine Art Sittenspiegel für alle Stände und Klassen in der Gesellschaft. Niemand wird verschont — der junge König selbst geht nicht frei aus; den Edlen und Baronen wird ihre Unterdrückung und ihre Gewaltthätigkeit vorgehalten, Kaufleute und Handwerker werden wegen ihrer Betrügereien und ihrer Unehrllichkeit gegeißelt. Am schlimmsten kommen aber die Geistlichen weg. Die Kirchenverbesserung wird vor Allem betont und gefördert, die Beschlüsse dieses „Reformparlaments“, dessen Sitzungen und Beratungen einen großen Theil des Schauspiels ausfüllen, beziehen sich vornehmlich auf Kirchenangelegenheiten. Diese der Phantasie des Dichters entsprungene „Parlamentsakte“ sind gewissermaßen eine Prophezeiung der wirklichen Akte des schottischen Parlaments vom J. 1560, welche der Macht des Papstes in Schottland absagten und den Grund zu der reformirten nationalen Kirche legten. In jenen Tagen ereignete es sich selten in Schottland, daß ein Bischof selbst predigte oder irgend jemand Anders predigen hörte, noch seltener ging er daran, eine Reformationspredigt zu hören. Mit einem kühnen, glücklichen Griff versetzte nun Lindsay einen lutherischen Geistlichen unter seine „dramatis personae“, pflanzte eine Kanzel auf die Bühne, gerade der Bank gegenüber, wo der König und die Prälaten saßen, und schüttelte über sie einen Hagel gesunder evangelischer Lehre aus, der zuverlässig Allen die Ohren unter der Bischofsmütze klingen machte. Welche Wirkung die Aufführung eines so sinnreichen und treffenden Produkts auf den König, auf den Hof und seine Räthe hervorgebracht haben mag — das können wir uns leicht denken. Sir Thomas Bellenden, einer von des Königs Räthen, welcher gegenwärtig war, berichtete einige Wochen nachher Sir William Cure, einem Geschäftsträger Heinrich's VIII. von England, bei einer persönlichen Begegnung in Goldstream (wie dieser dem englischen geheimen Rath in einem noch vorhandenen Briefe meldet), daß „als besagtes Spiel zu Ende war, der König der Schotten dem Bischof von Glasgow, welcher sein Kanzler war, und verschiedenen anderen Bischöfen zurief, indem er sie ermahnte, ihre Sitten und Lebensweise zu ändern: wenn sie dieß nicht thäten, so würde er zehn der stolzesten aus ihnen zu seinem Onkel in England (Heinrich VIII.) schicken, und wie diese behandelt werden würden, so würde er mit Allen verfahren, die sich nicht bessern wollten. Und der Kanzler antwortete dem König, daß ein einziges Wort aus dem Munde seiner Majestät ihnen genügen würde, sich seinem Willen zu fügen, und der König erwiderte hastig und ärgerlich, er würde gern jedes Wort seines Mundes anwenden, wenn es sie nur bessern könnte. „Sir Bellenden“ — fuhr dann Sir Cure's Mittheilung fort — „hat mich auch benachrichtigt, daß der König der Schotten fest entschlossen ist, keinem Geistlichen mehr irgend eine Amtsautorität zu belassen, die von seiner Majestät abhängt, sey es nun im Haushalt oder sonst wo im Reiche, und mit dieser Absicht geht er täglich um und erwägt sie.“

Einen größeren Erfolg hat ein Dichter oder Dramatiker selten gehabt, als Lindsay an jenem merkwürdigen Tage. Es schien in der That eine Zeit lang, als ob eine Reformation nahe bevorstände, daß das große Werk von 1560 schon 1540 durchgeführt werden sollte. Nur Eins fehlte um den Sieg des Dichter-Reformators vollständig zu machen: der Cardinal war nicht bei der Vorstellung zugegen, um mit den übrigen Prälaten ihre Demüthigung zu theilen; Beaton, immerfort in wichtigen Geschäften stehend, war dem Zeitvertreib des Hofes fern geblieben, und so war ihm die Kränkung erspart worden, Lindsay's Triumph mit anzusehen und die Vorwürfe des Königs mit anzu-



hören. Lindsay war für ihn ein gefährlicher Nebenbuhler geworden, aber er und seine Freunde im Kabinettsrath vermodten nicht, ihn ganz aus des Königs Vertrauen zu drängen, — der Cardinal behielt seine Stellung und seine Macht als erster Staatsminister bis zu König Jakob's Lebensende.

Lindsay's große nationale Satyre wurde vor dem schottischen Hofe und dem ihm nahestehenden Kreise wiederholt aufgeführt. Gewöhnlich hatte die Aufführung im Freien Statt. Eine große Bühne von rohen Brettern wurde auf dem Spielplatz aufgeschlagen. Ein oder zwei Pavillons standen zur Bequemlichkeit der Schauspieler in geringer Entfernung von der Bühne und die Zuschauer saßen auf dem grünen Abhänge eines Hügels oder eines Flußufers den Spielenden gegenüber. In solch' einfacher und anziehender Weise wurde Lindsay's Drama in Perth, Cupar und Edinburg aufgeführt, wobei der Dichter selbst als Regisseur thätig war und großen Einfluß auf die Ausführung ausübte. Die letzte Aufführung fand zu Greenside bei Edinburg im Jahre 1554 statt in Gegenwart und auf Befehl der Marie von Guise, der Regentin während der Minderjährigkeit ihrer Tochter, der Königin Marie.

Wir übergehen Lindsay's nächstes Werk, „das Trauerspiel vom Cardinal“, welches er bei Gelegenheit des gewaltsamen Todes Beaton's schrieb, wiederum ein kräftiger Ausbruch seines satyrischen Geistes. Einen Augenblick wollen wir aber noch bei seinem letzten Werk, im Jahre 1553 zu St. Andrews gedruckt, verweilen; es heißt „die Monarchie“ oder „Zwiegespräch zwischen der Frau Erfahrung und einem Hofmann über den elenden Zustand der Welt.“ Es ist die umfanglichste und am meisten durchgearbeitete aller seiner Schriften und unterscheidet sich von fast allen übrigen durch den ernsten und feierlichen Ton, in welchem sie abgefaßt ist, so daß der Dichter z. B. am Anfang allen Beistand der Muses vom Parnass und Helikon ablehnt und seinem Leser sagt, nur vom Kalvarienberge hoffe er Begeisterung. Der Prolog steht keineswegs hinter dem zurück, was er früher schrieb, und das Stück selbst enthält die reichsten Früchte seines Studiums und seines Nachdenkens in Bezug auf Geschichte und Theologie. Er faßt die Geschichte der vier alten Monarchien kurz zusammen und verweilt bei der fünften Monarchie, „der geistlichen und päpstlichen“, mit besonderem Nachdruck in der Auslegung. In der Behandlung dieses letzten Punktes eben zeigt sich der theologische und religiöse Geist in seiner ganzen Fülle; hier treten uns seine Gedanken über die große Streitfrage seiner Zeit in aller Reife und Bedrängtheit entgegen. Im Wesentlichen sind es dieselben, welche bald nachher Johann Knox im ganzen Königreiche predigte. Ihm ist Lindsay an furchtloser Freimüthigkeit und an Kraft der Rede fast ebenbürtig zur Seite zu stellen. Seine Anklagen gegen römische Sittenverderbniß und Aberglauben tragen den ernstesten und wärmsten Charakter; und wir können uns nur wundern, daß eine solche Geißel der Päpste und aller ihrer Diener und Helfershelfer im Frieden sterben durfte. Auffallender Weise kennt man weder seinen Todestag noch seine Begräbnißstätte mit Sicherheit. Wahrscheinlich ist es, daß er an seinem Geburtsort (The Mount) im Jahre 1556 starb. Er versah sein Amt sowie verschiedene ehrenvolle Sendungen an fremde Höfe bis zu seinem Ende. Er erlebte die Einführung der schottischen Reformation nicht, aber er sah doch überall das Feld der Ernte entgegenreifen. Als 1559 und 1560 die große Umgestaltung vor sich ging, weilte er nicht mehr in dem Lande, das er so herzlich und mit so vieler Weisheit geliebt, dem er so lange und so treu gedient. Hinterlassen hat er aber einen großen Namen, und so lange man John Knox in Schottland noch kennt, wird auch der Name Sir David Lindsay's, seines Vorläufers und Dichterbeistandes, nicht vergessen werden.

Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von George Chalmers mit Lindsay's Leben und reichem Glossar. 3 Bände. London 1806.

Lorimer.



**Auberlen**, Karl August, geb. den 19. November 1824 zu Fellbach unweit Stuttgart, entschlief den 2. Mai 1864 als Doktor und Professor der Theologie in Basel. — Gesegnete Eindrücke im elterlichen Hause, ein reiches geistliches Leben in der Heimathsgemeinde erweckten früh in dem Knaben den Wunsch, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Nach vorbereitendem Unterrichte in dem benachbarten Eßlingen trat der mit geistigen Kräften reich ausgestattete Knabe im Jahr 1837 in das niedere theologische Seminar zu Blaubeuern und im Herbst 1841 in das theologische Stift zu Tübingen ein. Mit guter philologischer Ausrüstung warf er sich hier mit Eifer auf das Studium der Philosophie. Der Pantheismus, verbunden mit der kritischen Richtung Baur's und seiner Schule, war damals unter der studirenden Jugend wie unter den Lehrern der Tübinger Hochschule die herrschende Richtung. Auch Auberlen, der aufstrebende, von allen Idealen geistigen Lebens angezogene Jüngling, blieb von dieser geistigen Strömung nicht unberührt. In einer kurzen Autobiographie vom Jahre 1851 schreibt er im Rückblicke auf jene Zeit: „Mein Ideal war jene Wöthe-Hegel'sche Humanität, wonach ich mit persönlicher und geselliger Bildung, die im Freundes- und Familienkreise erstrebt wurde, einen möglichsten Universalismus des Wissens und der geistigen Thätigkeit zu erringen suchte.“

Mit dem Uebergange in das eigentlich theologische Studium bahnte sich ein allmählicher Umschwung seiner inneren Anschauung und Ueberzeugung an. Die Vorlesungen und der persönliche Verkehr des treuen, Vielen unvergeßlichen Professor Schmid, des Dr. Landerer, vor Allem des im J. 1843 nach Tübingen berufenen Dr. J. T. Beck, denen er zeitlebens das dankbarste Andenken bewahrt hat, wirkten bei dieser allmählichen Umwandlung bedeutsam ein.

„Ich danke Gott“, schrieb er in Erinnerung an diese letzte Zeit des theologischen Studiums, „daß mein Sinn bald aus jener Breite mehr in die Tiefe geführt wurde. Die frommen Kindheitserinnerungen haben sich niemals verwischen lassen, sie wurden durch die stete Verbindung mit der Heimath und durch den Umgang mit auswärtigen Freunden wach erhalten und die Unvereinbarkeit der modernen Weltanschauung mit den Principien des Christenthums, welche sich mir anfangs nur als Kampf zwischen Verstand und Gemüth dargestellt haben, kam mir immer mehr zum Bewußtseyn.“ Er habe unmittelbar in seinem Innern, heißt es weiter, als göttliche Wahrheit erfahren, daß es eine wirkliche Wiedergeburt aus Gott gebe, und für diese Thatsache sey in dem ganzen Begriffskneze der neueren Zeit kein Raum gewesen. Bei diesem inneren Gährungsproceß fand die namentlich von Dr. Beck nachdrücklich gepflegte Hinweisung auf die alten Württemberger Theologen Bengel, Detinger, Roos, Kieger, Steinhöfer, Frider, Ph. M. Hahn u. A. bei unserem Freunde ein geöffnetes Auge und Ohr. In, diese Verührung mit den alten Württemberger Theologen der Bengel'schen Schule ward für Auberlen's ganze theologische Richtung, für seine literarische wie persönliche Wirksamkeit von hervorragender Bedeutung. Kaum hatte er im Herbst 1845 die Universität verlassen und war als Vikar in's geistliche Amt getreten, als er sich mit ausdauernder Hingabe dem Studium der Schriften Detinger's widmete und eine Darstellung des Systems der Lehre dieses geistvollsten und gelehrtesten der Schüler Bengel's entwarf, die unter dem Titel „Die Theosophie Friedrich Christoph Detinger's nach ihren Grundzügen“ (ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie von Dr. Karl August Auberlen; mit einem Vorwort von Richard Rothe. Tübingen bei L. F. Fues) bereits 1847 erschienen ist und den Namen des erst 23jährigen Verfassers in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat. Detinger, der Philosoph im Kreise der Bengel'schen Schule, hatte mit seinem Lehrer die tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes gemein, betrachtete es aber als seine ihm eigenthümliche Aufgabe, den Grundbegriffen der heil. Schrift nachzuspüren und dieselben als das allen einzelnen Aussprüchen des Wortes Gottes zu Grunde liegende System göttlicher Wahrheiten, zu einer Philosophia sacra zu verknüpfen. Diese Wissenschaft der biblischen Grundbegriffe sey, behauptete er, der

Schlüssel, welcher, wie die heil. Bücher der Schrift, so auch das Buch der göttlichen Schöpfung aufschließe und auch den Idealismus und Realismus wahrhaft zu versöhnen im Stande sey.

So wichtig und befruchtend die eingehende Beschäftigung mit Dettinger's Schriften für Auberlen ward, so treu er an gewissen aus diesen Studien gewonnenen Grundbilden festhielt, so kann man doch nicht sagen, daß er der theosophischen Richtung der alt-württembergischen Theologie sich näher angeschlossen habe. Er achtete deren Werth, trat aber selbst von Jahr zu Jahr mehr in die Fußtapfen der Bengel'schen Schriftbetrachtung. Jene tiefe Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, jene Freiheit und Weite des geistigen Blickes, gepaart mit der zartesten christlichen Gewissenhaftigkeit, welche das eigenthümliche Charisma Bengel's und seiner Schüler war, bezeichnet auch die theologische Stellung, zu welcher Auberlen von Jahr zu Jahr mehr hindurchdrang. Verührte er sich hiebei auf's Nächste mit seinem Lehrer und Freunde Beck, so wurde Auberlen in seinen literarischen Arbeiten auch gegeben, für den von Beck mit so viel Kraft geltend gemachten Standpunkt strikter Biblicität nach den Bedürfnissen der Gegenwart auch in weiteren Kreisen Empfänglichkeit zu wecken. Als bezeichnend für diese theologische Stellung des früh vollendeten Mannes mag hier ein Ausspruch aus dem Vorwort zur zweiten Auflage des Propheten Daniel eine Stelle finden: „Die Höhe, auf welche uns die Schrift stellt, ist nicht bloß eine Höhe des Lebens, sondern auch der Erkenntniß, und das Herabsteigen von ihr ist auch eine gewaltige Einbuße an Ideen, vor Allem auf dem sittlichen Gebiete. Da gilt das Wort: In deinem Lichte sehen wir das Licht. Wenn sich unser Blick nicht immer wieder schärft und reinigt an den göttlichen Zeugnissen, so verlieren wir die richtige und volle Fassung aller Grundbegriffe von Gott und Mensch, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, Gut und Böse u. s. w. Wie die sonst bedeutendsten philosophischen und theologischen Systeme, wie ganze Zeitalter hiedurch auf ein bedenkliches Minimum von Wahrheit reducirt und in kräftige Irrthümer dahin gegeben werden können, liegt vor unser Aller Augen. Die Schrift aber, weil sie jene Urwahrheiten in göttlicher Lauterkeit gefaßt hat, schränkt uns dann auch nicht in einen so engen Kreis des Daseyns und der Erkenntniß ein, wie alle diejenigen Denkweisen, die bei einer nur halb wahren oder irrigen Fassung derselben auch keine anderen Existenzen anzuerkennen oder wenigstens lebendig zu erfassen wissen als die empirischen, in denen ihre gemischten und gefärbten Begriffe sich realisiren, weil sie daraus abstrahirt sind. Die Schrift erweitert unseren Blick nach allen Seiten hin, indem sie die einfachen Ideen von Gut und Böse, die in aller Menschen Gewissen geschrieben stehen, in ihrer vollen Reinheit und Kraft und eben darum in ihrer ganzen, auch metaphysischen Perspektive darstellt. So zeigt sie uns einen lebendigen Gott, der seinen Sohn und Geist ausgesandt hat, eine mannichfach abgestufte gute und böse Geisterwelt, Himmel um Himmel über, Todtenreich und Hölle unter uns; sie zeugt von einer unendlich reichen Vergangenheit und einer noch viel reicheren Zukunft und läßt uns so unsere Gegenwart als das Resultat und wieder als den Keim einer gottgewirkten, Natur und Geisterreich umfassenden Geschichte erkennen, welche der höchste und würdigste Gegenstand menschlichen Wissens und Forschens ist. Sie führt uns damit in einen Organismus göttlicher Gedanken hinein, welche von der Schöpfung Himmels und der Erde bis zur Neuschöpfung beider reichend, das umfassendste System bilden, das unserem Bekenntnißtriebe noch eine ganz andere Befriedigung gewährt, als die Systeme auch der genialsten Menschen. Da ist eine wirkliche Lösung der Räthsel des Lebens, da ist eine wirkliche Antwort auf die Fragen des Daseyns, so weit sie überhaupt gegeben werden kann für Wesen, die noch nicht im Schauen wandeln.“

Doch mit dieser Charakteristik des Theologen Auberlen haben wir der Darstellung seines äußeren und inneren Entwicklungsganges bereits vorgegriffen. Auf die ersten Vikariatsjahre und deren literarische Frucht, die Darstellung der Lehre Dettinger's, folgte eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Belgien und Holland. Das bewegte Jahr



1848 fand ihn als Vikar an der Seite Wilhelm Hofader's. Die priesterliche Würde dieses reichbegabten Mannes, an dessen Sterbebette zu stehen ihm vergönnt war, ließ einen unvergeßlichen, für die Entwicklung seines inneren Lebens, wie er selbst oft bezeugt hat, gesegneten Eindruck in ihm zurück. In Hofader's Hause wurde er auch bekannt mit Clara Menzel, der Tochter des Schriftstellers Dr. Wolfgang Menzel, mit welcher er im Jahre 1851 das Band einer in Freud und Leid reich gesegneten Ehe schloß. Vom J. 1849 an wirkte Auberlen als Repetent am theologischen Stifte zu Tübingen und folgte im Jahre 1851 einer Berufung als außerordentlicher Professor der Theologie nach Basel. Eine reichgesegnete Thätigkeit als akademischer Lehrer, als Schriftsteller und als Prediger erschloß sich ihm hier. Die an geistlichen Kräften reiche Umgebung, mit deren besten nahe Freundschaftsbande ihn verknüpften, wirkte mächtig fördernd auf ihn. In akademischen Vorträgen, in persönlichem, mit liebevoller Hingabe gepflogenen Verkehre mit vielen Studirenden, in öffentlichen Vorlesungen, als Prediger auf der Kanzel (eine homiletische Gabe von „Zehn Predigten“ erschien von ihm 1855 bei Detloff in Basel), für die Mission unter den Heiden und unter Israel wirksam, nehmend und gebend im Kreise vieler gleichgesinnter Freunde, durfte er hier ein Jahrzehnt in voller, jugendlicher Manneskraft wirksam seyn. So lieb war ihm Basel mit seinen eigenthümlichen Vorzügen geworden, daß er einen im Frühjahr 1855 an ihn ergangenen Ruf als Ordinarius an die theologische Fakultät zu Königsberg ohne viel Zweifel abzulehnen Freudigkeit empfand. Bei der Feier des 400jährigen Jubiläums der Universität Basel im Jahre 1860 ward er mit Verleihung der theologischen Doktorwürde geehrt.

Von größeren Werken veröffentlichte Auberlen: „Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis“ (Basel, bei Detloff, 1854), in zweiter Auflage erschienen 1857. In diesem auch in's Englische und Französische übertragenen Buche beabsichtigte Auberlen nicht einen eigentlichen Commentar zu beiden Apokalypsen zu geben, sondern die symbolischen Hauptgestalten in vergleichender Betrachtung nach der Analogie der Schrift zu deuten, um auf deren Grund die Hauptzüge des göttlichen Reichsplanes, die Grundgedanken einer biblischen Geschichtsphilosophie in's Licht zu stellen. Zeigt sich Auberlen in dem früheren Werke über Deteringer von der Methodik moderner Wissenschaft, namentlich vom Einflusse R. Rothe's noch vielfach beherrscht, so sehen wir ihn in dem Propheten Daniel seinen oben charakterisirten Standpunkt eines streng biblischen Theologen bereits mit Klarheit und Sicherheit behaupten. Auch mit J. Ehr. K. Hofmann, dessen „Schriftbeweis“ er manche Förderung verdankt zu haben, gern bekannte, berührte er sich hier in manchen prophetisch wichtigen Fragen. „Die Welterklärung freilich“, um eine aus vielen verwandten Stellen hier mitzutheilen, „welche jetzt von Manchen auch für eine oder gar für die ethische Aufgabe gehalten wird, vermögen wir nicht der Ethik, sondern nur der Prophetik zuzuweisen, weil sie nicht Sache des Menschen, sondern des wiederkommenden Herrn ist. Unsere Tage vollends mahnen die Knechte des Herrn wohl allenthalben weit mehr an das Weltgericht, als an die Welterklärung.“ Die Wirkung dieses Buches war eine nicht unbedeutende und hat namentlich in Norddeutschland, wie wir aus vielfacher Erfahrung wissen, die Bekanntheit und das Verständnis wie des prophetischen Wortes, so der erneuerten altwürttembergischen biblischen Theologie bei Vielen kräftig angeregt und befördert. Wie es aber ein eigenthümlicher Vorzug der Bengel'schen Schule ist, die biblische Prophetik und einen aus ihr resultirenden Pessimismus der Weltbetrachtung mit einem auf der fröhlichen Gewißheit des in Christo aller Welt bereiteten Heiles ruhenden Optimismus zu verknüpfen, so hat auch bei Auberlen die eingehende Betrachtung des prophetischen Wortes der unparteilichen und weitherzigen Würdigung aller hervorragenden Leistungen im Gebiete der Wissenschaft keinen Eintrag gethan. Zeugniß dafür ist unter Anderem seine aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangene kleine Schrift über Schleiermacher (Basel 1859). So hat Auberlen in Gemeinschaft mit der unter dem Kreise der Baseler Gesinnungs-



genossen herrschenden Richtung auch für die jeweiligen, praktisch-kirchlichen Bedürfnisse sich ein offenes Auge gewahrt und es für eines der ersten Erfordernisse eines wahrhaften Theologen erachtet, sich nicht auf das Studierzimmer zurückzuziehen, sondern auch öffentlich in allerlei Weise vor Vornehmen und Geringen für die Wahrheit des Evangeliums zu zeugen. Auch in Auberlen's Styl und Schreibweise prägte sich dieses Streben ab, wie denn die Klarheit, Einfachheit und Wärme des Gedankenausdruckes, verbunden mit sorgfältiger Vermeidung jeder prunkenden Gelehrsamkeit seine Schriften auch außer den Kreisen der Theologen ein ungewöhnlich großes Publikum verschafft hat. Veranlaßt durch einen Gegner des christlichen Offenbarungsglaubens, hat er im Winter 1860 in zwei Abenden in einem öffentlichen Lokale über die Grundfragen des Evangeliums, namentlich über den Begriff und die Realität des Wunders disputirt und auch an den im Winter 1861 vor Männern aus allen Ständen in Basel gehaltenen „Zehn Vorträge zur Verantwortung des christlichen Glaubens“ (Basel, bei Detloff, 1861) sich betheiligt. Aus diesem praktischen Anlasse erwuchs auch Auberlen's letztes größeres Werk: „Die göttliche Offenbarung.“ Ein apologetischer Versuch. I. Band. (Basel, bei Detloff, 1861), das auch in's Englische, Holländische und Französische übertragen worden ist. Auch diese Schrift, deren originelle Methodik, deren umsichtige und gelehrte Beweisführung, deren billige und gerechte Beurtheilung der verschiedensten theologischen Standpunkte Auberlen's theologische Reife noch schärfer als seine früheren Schriften hervortreten läßt, hat in weiten Kreisen für ein tieferes Verständniß der Grundwahrheiten des Evangeliums auf's Anregendste gewirkt. Mit Erwartung blickten Viele dem zweiten, eigentlich dogmatischen Theile entgegen, aber eben über dieser letzten größeren Arbeit sollte bei Auberlen nach Gottes Rathschluß ein unheilbares Leiden sich entwickeln. Vier Jahre hat er in bewunderungswürdiger Geduld, unter viel innerem Kampfe, aber auch unter vieler göttlicher Tröstung an demselben getragen. Mehrmals schien es, als würde es sich zur Besserung wenden, und jede erträgliche Stunde wurde noch zu Vorlesungen im Hause, zum Verkehr mit Studirenden und Freunden, so weit es möglich war, ausgefaßt. Noch im Winter von 1863 auf 1864 bereitete er die hinterlassenen Manuskripte des Theologen Wizenmann zum Drucke, diktirte auch noch den ersten Theil des zweiten Bandes der „göttlichen Offenbarung“. (Beides ist, sowie eine Sammlung verstreuter Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften — auch an der theolog. Real-Encyclopädie hat sich Auberlen in einer Anzahl von Artikeln bethätigt — bereits im Druck erschienen.) Aber um Ostern 1864 gesellte sich zu dem langjährigen Nervenleiden eine rasch sich entwickelnde Lungenkrankheit, der er am 2. Mai 1864 gegen Mittag erlag. Voll fröhlicher Hoffnung, wie seine Theologie, war sein Heimgang.

F. Fabri.

**Australien.** Dieser hierher verwiesene Artikel ist leider bis jetzt nicht vom Verfasser geliefert worden und die Redaktion steht sich daher genöthigt, ihn an den Schluß des nächsten Bandes zu stellen.

**Baur, Ferd. Christ.** Auch für diesen Artikel ist das Manuskript nicht zur Zeit eingelaufen und wird derselbe erst im nächsten Bande nachgeliefert werden.

**Channing, William Ellery,** der berühmteste und einflußreichste unitarische Theologe Amerika's, wurde zu Newport im Staate Rhode Island, den 7. April des Jahres 1780 geboren und starb zu Bennington in Vermont am 2. Oktober 1842. Sein Vater war ein angesehener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ernsten religiösen Sinn und entschied sich für das geistliche Amt. Er studirte seit 1796 im Harvard-College (der ältesten wissenschaftlichen Anstalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boston mit ausgezeichnetem Erfolg die verschiedenen Zweige des damaligen Cursus und widmete seine Mußestunden besonders der Lektüre von Shakespeare. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine Zeit lang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt Newport zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins,

einem der angesehensten damaligen calvinistischen Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (s. diesen Artikel). Im Jahre 1802 erhielt er die Lizenz zum Predigen, und manche seiner Freunde glaubten damals, er werde sich auf die Seite der strengsten Orthodorie stellen. Er gestand indeß später, daß er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethischen Grundsätzen von Dr. Hopkins. Seine Kanzelvorträge erregten sofort große Aufmerksamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernst und eleganten Styl. Am 1. Juni 1803 wurde er als Pastor einer congregationalistischen, puritanisch-calvinischen Gemeinde in Boston ordinirt und installirt.

Als der bis dahin schlummernde Zwiespalt zwischen socinianischen liberalen und streng orthodoxen Ansichten in der congregationalistischen Geistlichkeit von Neu-England hervortrat, stellte sich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorläufer und das Haupt der amerikanischen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boston sehr zahlreich wurden, aber über diese Stadt hinaus nie großen Fortschritt in Amerika gemacht haben. Die unitarischen Kirchengebäude und Gemeinden in Boston und der Umgegend waren ursprünglich calvinistisch-orthodox, aber wegen der Kirchenverfassung der Congregationalisten, wo jede Gemeinde selbstständig besteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwortlich ist, konnten die Unitarier ohne eigentlichen Austritt oder Excommunication eine besondere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodoxe Trinitäts- und Versöhnungslehre und brachte dagegen die alten socinianischen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererseits auch ein Gegner des Unitarianismus von Priestley und Belsham und suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Er war begeistert für sittliche Ideale und socialen Fortschritt. Er nahm thätigen Antheil an der Bekämpfung der amerikanischen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitsache, der Gefängnisreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jahre seines Lebens brachte Channing abwechselnd den Winter in Boston, den Sommer in Newport zu. Er starb allgemein geachtet und wurde in Mount Auburn bei Boston begraben, wo ihm ein Monument errichtet ist. Man vermuthet, daß er sich in den letzten Jahren wieder mehr dem Dogma der Gottheit Christi näherte.

Channing ist einer der beredtesten und geistvollsten amerikanischen Schriftsteller. Eine vollständige Ausgabe seiner Werke erschien zu Boston im Jahre 1848 in 6 Bdn. Eine Auswahl davon erschien in deutscher Uebersetzung von Sydow und Schulze. Die wichtigsten unter seinen Schriften sind die über die Beweise für das Christenthum (*Evidences of Christianity*, 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den sittlichen Charakter Jesu, über Milton, Fenelon, Selbstbildung und die Hebung der arbeitenden Klassen.

Quellen. Channing's Works. 6 voll. Boston 1848 (deutsche Ausgabe von Sydow und Schulze. Berlin 1850). — *Memoirs of William Ellory Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts*, von Rev. William Henry Channing (einem Neffen von Dr. Channing). Boston und London 1848. Vergl. auch ein darauf basirtes französisches Werk: Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede von Ch. de Rémusat.

Ph. Schaff.

## Berichtigung

zu dem Artikel „Abdias“ S. 9 dieses Bandes.

Die Notizen Melanchthon's über Abdias gehören nicht, wie hier nach Fabricius angegeben ist, dem Jahre 1549, sondern den Jahren 1552 und 1553 an, beziehen sich also auf die im Jahre 1551 in Basel erschienene editio princeps. Sie stehen 1) in einem Briefe Melanchthon's an E. Peucer vom 17. Dezember 1552. Corp. Reform. VII. p. 1153: Adfertur *ἀβδίας* de vita Apostolorum; 2) an Fürst Georg von Lothar vom 19. Februar 1553. Corp. Reform. VIII. p. 30: Abdiam adferet Do. Dr. Milichius, etsi video non esse veterem et incorruptam historiam; 3) an denselben vom 28. Februar 1553. Corp. Reform. VIII. p. 35: Clr. viro Dr. Milichio dedi Abdiae librum, ut inscriptio nominat, ab impostore aliquo addita, seu adferendum seu mittendum C. V. etc. Has legere malletm quam hunc nothum Abdiam. Sed qualiscunque est, librum C. V. dono; 4) an Camerarius ohne Datum. Corp. Ref. VIII. p. 36; Circumlatae quoque diu fuerunt Abdiae nescio cujus historiae. Legat hos qui volet. Ego eos qui legere volent adhortandos existimo, ut attendant animum. Ac suaserim potius, ne legant omnino. Sunt enim illa scripta mirifica, et referta falsitate manifesta. Superstitionum autem in eis tanta est copia, ut facile appareat, quibus temporibus isti libri compositi sunt, nimirum non solum indoctis, sed infelicibus quoque, una cum reipublicae calamitate ecclesia gravissime laborante.

Wagenmann.

## Druckfehler.

Seite	489	Zeile	3 v. u.	setze hinter „bekämpfen“ statt des Punktes ein Kolon.
„	497	„	9 v. u.	lies wahren statt wehren.
„	497	„	6 v. u.	„ S. (Siehe) statt So.
„	498	„	23 v. o.	„ Gott statt Gottes.
„	498	„	28 f. v. o.	lies komme . . . die necessitas statt kommen . . . diejenige.
„	498	„	33 v. o.	setze nach salutem ein Komma und streiche in der folgenden Zeile das Komma hinter meriti.
„	499	„	20 v. u.	lies Westphal (s. den Art.) statt Westphale.
„	499	„	10 v. u.	lies angehöre statt angehören.
„	499	„	7 v. u.	lies den Consistorien statt dem Consistorium.
„	500	„	25 v. o.	lies der Basis der statt der.
„	522	„	21 v. o.	lies desselben statt derselben.
„	523	„	30 v. o.	lies 1553 statt 1853.
„	523	„	36 v. o.	lies Gieseler statt Gieseler.
„	692	„	9 v. u.	lies Levita statt Leorta.
„	693	„	16 v. u.	lies neueste die statt meist das.



# Verzeichniß

der

im neunzehnten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite		Seite		Seite
Margauer Klosterstreit . . . . .	1	Aurelian, röm. Kaiser . . . . .	125	Busch, Johannes, der Klo-	
Abdias . . . . .	4	Aurifaber, Johann . . . . .	127	sterreformerator . . . . .	297
Abendmahlsfeier . . . . .	10	Aurifaber, Andreas . . . . .	134	Bußlampf . . . . .	302
Adrianisten und Adriani-		Autbert . . . . .	135		
stinnen . . . . .	25			Caedmon . . . . .	303
Affre, D. A. . . . .	25	Baader, Franz . . . . .	139	Cäsar Augusta, Synode . . . . .	306
Agatha, die heil. . . . .	28	Bach, J. S. . . . .	153	Calvin (Nachträge) . . . . .	306
Agnes, die heil. . . . .	29	Babener Artikel . . . . .	155	Catalbus, der heil. . . . .	308
Agrippa, Castor . . . . .	31	Bader, Joh. . . . .	160	Cave, Wilh. . . . .	310
Albanus, der heil. . . . .	32	Barthausen und der Streit		Cazalla, Augustin . . . . .	311
Alberus, Erasmus . . . . .	33	über die allgem. Gnade	163	Ceremonie . . . . .	312
Albrechtsleute . . . . .	34	Bari, Synode . . . . .	167	Chalons, Synoden . . . . .	316
Alexius I. Comnenus . . . . .	34	Barnabas . . . . .	168	Chandien, Anton . . . . .	318
Alger von Lüttich . . . . .	40	Barth, Chr. Gottl. . . . .	168	Channing . . . . .	792
Alraunstaube . . . . .	44	Bayern . . . . .	173	Chorgerichte . . . . .	322
Altar . . . . .	45	Beck, J. C. . . . .	173	Clarendon - Constitutionen	327
Alt-Ranstädter Convention		Benoit, Elias . . . . .	174	Cölln, D. G. C. . . . .	330
Ammon, Chr. Fr. v. . . . .	54	Bentley, Richard . . . . .	174	Coligny, Kaspar von . . . . .	331
Anbacht . . . . .	59	Bernhard von Menthon	178	Compiègne, Synoden . . . . .	345
Andrea, Valentin . . . . .	60	Berquin, Ludw. v. . . . .	182	Concursus divinus . . . . .	346
Angelici, Engelsverehrer	68	Berthold, der Franziskaner	183	Constantin, Pabst . . . . .	353
Angers, Synoden . . . . .	69	Bertholdt, D. Leonh. . . . .	184	Cordoba . . . . .	353
Anna Comnena . . . . .	70	Berulle, Peter . . . . .	185	Corpus doctrinae . . . . .	356
Anse, Synoden . . . . .	71	Bibeltext des N. Test. . . . .	187	Covenant . . . . .	361
Anterus, Pabst . . . . .	72	Bidell, Joh. Wilh. . . . .	195	Crato von Crafftheim . . . . .	363
Anton, Paul, Prof. in Halle	72	Bilberbibel . . . . .	198	Credner, Karl August . . . . .	366
Apokryphen des N. Test.	73	Bleek, Fr. . . . .	205	Curio, Cölinus Secundus	368
Apollo . . . . .	74	Blumhardt, Chr. Gottl. . . . .	210	Curtius, Valentin, und die	
Arabier, Sekte . . . . .	74	Blutschande . . . . .	238	sozen. Lübedische Formel	373
Archontiker . . . . .	75	Bonivard, Franz . . . . .	240	Euthbert . . . . .	374
Armenien . . . . .	75	Bonnet, Karl . . . . .	249		
Arnold, Thomas Dr. . . . .	94	Boquin, Peter . . . . .	258	Dann, Christ. Adam . . . . .	380
Asseburg, Rosamunde Ju-		Brant, Sebastian . . . . .	259	Dannhauer, Konr. . . . .	384
liane v. . . . .	98	Breitinger, Joh. Jak. . . . .	262	Danovius, Ernst Jakob . . . . .	386
Assistenten, kirchl. . . . .	102	Brigitta, der Irländer . . . . .	270	Danz, Joh. Andreas . . . . .	388
Astruc . . . . .	103	Buddhismus . . . . .	273	Danz, Joh. Erang. Lebr. . . . .	389
Auberlen, Karl Aug. . . . .	789	Bullarien . . . . .	275	Daub, Karl . . . . .	391
Aubigné Agrippa v' . . . . .	111	Bulle, die goldene . . . . .	276	Decius, Nikol. . . . .	402
Aufklärung . . . . .	117	Bunsen, Chr. K. Jos. . . . .	277	Denk, Joh. . . . .	403
Augusti, J. C. W. . . . .	123	Burmann, Franz . . . . .	295	Denunciatio evangelica . . . . .	405

	Seite		Seite		Seite
Débay, Matthias Viró, und die ungarische re- formirte Kirche . . .	406	Gaussen, Ludw. . . . .	538	Hug, Joh. Leonh. . . . .	658
Dictatus Gregorii VII. . .	421	Geibel, Prediger in Lübeck	543	Hystaspes . . . . .	660
Dissler, Joh. Mich. . . .	421	Gentiliacum, Reichsver-		Jacobone da Todi . . .	663
Disibod, der heil. . . .	423	sammlung . . . . .	549	Japan, kathol. Mission .	666
Doctor theologiae . . .	423	Gestirndeutung bei den He-		Jesuiten . . . . .	671
Dofetismus . . . . .	426	bräern . . . . .	559	Juthronisation . . . .	671
Dualismus . . . . .	432	Gestirnkunde der Hebräer	561	Johanna von Albret . .	672
Dubourg, Anna . . . .	437	Gnapheus, Wilh. . . .	566	Jrenäus, Christoph . .	678
Du Pin, L. El. . . . .	440	Göschel, Karl Fr. . . .	567	Jumpers (Springer), Sekte	679
Dutoit-Membrini, J. P. .	441	Gosner, Joh. Evang. . .	572	Jurati ecclesiae . . . .	680
Dwight, Timothy . . .	447	Gottseligkeit . . . . .	574		
		Gräber, Fr. Friedr. . .	576		
Ebbo . . . . .	447	Grapheus, Cornelius . .	577	Kammergericht, das, und	
Eglinus . . . . .	456	Graul, Karl . . . . .	578	die Reformation . . .	681
Ehe, nach ihrer ethischen		Guibert von Nogent . .	584	Karlswitz, Christoph v. .	686
Bedeutung . . . . .	458			Kimchi, David . . . .	692
Eichhorn, Joh. Albr. Friedr.	467	Hagenauer Religionsge-		Klarenbach, Adolph, und	
Eichhorn, Karl Friedr. .	470	sprach . . . . .	589	Peter Hysteden . . .	694
Eiseropfer . . . . .	472	Hahn, Aug. . . . .	593	Kling, Chr. Fr. . . . .	704
Elohim . . . . .	476	Hahn, Heinr. Aug. . .	597	Knapp, Alb. . . . .	706
Engelhardt, Dr. J. G. B. .	479	Hahn, Phil. Matth. . .	597	Knobel, Aug. Wilh. . .	715
Epheserbrief . . . . .	481	Hare, Charl. Zul. . . .	599	Kolofferbrief . . . . .	717
Erpenius, Thomas . . .	487	Hartmuth von Cronberg .	601	Komander . . . . .	723
Ess, Karl und Leander .	488	Hasse, Friedr. Rud. . .	603	Korintherbrief . . . .	730
Eucherius, der heil. . .	490	Hausmann, Mil. . . .	606	Kornthal . . . . .	734
		Heber, Reginald, Bischof	606	Kühnöl, Christian . . .	739
Fintan . . . . .	491	Hegius, Alex. . . . .	616		
Flattich, J. Fr. . . . .	493	Heiligkeit Gottes . . .	618	Lacordaire, Joh. Bapt.	
Frankfurter Receß v. 1558	497	Heineccius, Joh. Mich. .	624	Heinr. . . . .	760
Fremdlinge bei den He-		Henhöfer, Dr. Aloys . .	626	Landbischöfe . . . . .	762
bräern . . . . .	500	Herbart, Joh. Friedr. . .	630	Languet, Hubert . . .	763
Fresenius, J. Ph. . . .	501	Hermas, Nachträge . .	637	Lasitius, Joh. . . . .	770
Fridolin . . . . .	504	Hesychius . . . . .	638	Latomus, Jacob u. Bar-	
Frith, Johann . . . .	508	Heß, Joh. . . . .	639	tholomäus . . . . .	777
Frißche, Karl Friedr. Aug.	510	Heuchelei . . . . .	643	Lee, Edward . . . . .	778
Fromment, Anton . . .	513	Heynlin, Johannes, de La-		Leontius v. Byzanz . .	780
Fulco v. Neuilly . . .	516	pide . . . . .	644	Lindsay . . . . .	783
Fund, M. Johann . . .	522	Hofacker, Ludw. u. Wilh.	646		
		Hoffmann, Andr. Gottl. .	651	Auberlen, Karl Aug. . .	789
Galaterbrief . . . . .	523	Hohenlohe-Waldenburg-		Australien . . . . .	792
Gaf, J. Chr. . . . .	535	Schillingsfürst . . . .	653	Baur, Ferd. Christ. . .	792
		Hofbach, Peter Wilh. . .	655	Channing . . . . .	792





